

L'ANNONCE ET L'ÉVÉNEMENT MESSIANIQUES

Le messianisme d'Abellio – 2^{ème} partie

par Éric Coulon

– Avant-Propos

Afin de situer et d'éclairer au mieux la parole d'Abellio constitutive de ce que nous appelons son « messianisme », nous avons décidé d'exposer au préalable, de façon synthétique, les quatre grands pôles qui la caractérisent et la singularisent : son thème (de quoi parle-t-elle ?) ; son lieu (d'où et comment parle-t-elle ?) ; ses influences (qui ou quoi parle à travers elle ?) ; sa portée (qu'accomplit-elle lorsqu'elle parle ? dans quel but parle-t-elle ?).

a) La clé de voûte thématique

Ce dont il est question dans la théologie d'Abellio, comme du reste dans l'ensemble de son œuvre, c'est, nous l'avons déjà évoqué dans la première partie et insistons sur ce point, du « retour du Fils ». Cette annonce, cette proclamation, représentant le cœur vibrant et rayonnant de son œuvre tout autant que l'enjeu déterminant de sa transmission comme de sa réception, s'impose, au fond, comme la raison d'être et le motif de la parole abellienne.

b) Le cadre méthodologique

La pensée d'Abellio, et par conséquent sa dimension messianique, s'inscrit dans une perspective onto-phénoménologique de conversion-réduction-purification des langages, des idées, des attitudes, des pratiques et des idéaux. L'épochè, la réduction transcendantale et la réduction eidétique forment le socle expérientiel et le cadre opératoire de sa gnose. Lorsque Abellio se donne pour tâche de « reconstruire rationnellement, par la phénoménologie génétique, les propositions d'apparence arbitraire de la religion révélée » (SA, 155), il ne vise pas autre chose que la mise en œuvre d'une méthode rigoureuse permettant de retrouver et d'incarner, dans une vision-vécue personnelle, en toute clarté, le sens universel, apodictique et opératif de l'être et du devenir. Dès lors, ce programme n'est pas pertinent uniquement pour le champ de la théologie mais vaut aussi pour tous les domaines du savoir, de l'éthique et de l'esthétique, ce qui fait de cette phrase, à nos yeux, l'un des sésames ouvrant l'accès à la compréhension de sa pensée et de son œuvre.

Dans le cadre plus particulier de l'aspect messianique de la pensée du « retour du Fils », ce qu'Abellio propose à chacun d'accomplir c'est une herméneutique phénoménologique et gnostique dont la finalité est de « reconduire une chose à sa source » et à son sens spirituels, ce que les musulmans nomment le *ta'wîl* et les chrétiens l'anagogie.

c) Fonds, références et sources spirituels

Abellio a maintes fois affirmé que l'époque contemporaine correspond à une ère de

récapitulation et de synthèse par rapport aux époques passées et aux enjeux gnoséologiques et éthiques. Son œuvre et sa pensée témoignent par elles-mêmes de cet aspect. Elles se situent au croisement de la philosophie, de la science, de l'ésotérisme, des religions, les intégrant et les dépassant sous la forme d'une gnose.

Nous pouvons affirmer qu'il y a de l'humanisme hellénique, de l'*homo universalis* et de l'hermétisme renaissant chez Abellio sans pour autant en venir à réduire sa pensée à l'une ou l'autre de ces tendances.

Même si elles n'apparaissent pas toujours explicitement, les références et les influences spirituelles et ésotériques (ce que nous pourrions appeler le fonds doctrinal : traditions, pensées, domaines) de la pensée d'Abellio sont nombreuses : la théologie égyptienne, le christianisme et le judaïsme, les épîtres de Paul, l'Évangile apocryphe de Thomas, les Stromates de Clément d'Alexandrie, le *Corpus hermeticum*, la Bhagavad-Gîtâ et l'hindouisme, la pensée d'Origène, de saint Bonaventure, de Nicolas de Cues, de Marcile Ficin, de Pic de la Mirandole, de Jacob Boehme, de Louis-Claude de saint Martin, le Sepher Yetsirah (Livre de la Formation), le Sepher ha-Zohar (Livre de la Splendeur, plus particulièrement du Sifra di-Tseniutha, Livre du Secret), la kabbale extatique d'Aboulafia, la mystique spéculative de Maître Eckhart, certains écrits de Rudolf Steiner ou de René Guénon...

Dans cet esprit, non pas de filiation mais de réseau sémantique, et afin de mettre à jour les affinités spirituelles et intellectuelles, affirmées et potentielles, qui existent entre la pensée d'Abellio et celles d'autres éminents penseurs, nous nous sommes attachés à déceler certaines correspondances, résonances, convergences, ouvertures, passerelles et éclairages possibles et réciproques.

d) Enjeux gnoséologiques

Voici quelques unes des perspectives majeures qui s'offrent à nous au travers de la prise en charge analytique de l'annonce messianique du « retour du Fils » :

- . Pénétrer au cœur des arcanes du divin.
- . Découvrir le processus d'individuation à l'œuvre depuis la déité jusqu'à l'homme intérieur (phénoménologie génétique).
- . Reconnaître à l'œuvre, au sein même de l'unité éternellement indivise, le double mouvement de division (création du monde, distinction sujet/objet, conscience de soi, structure noético-noématique, Présence et présent) et d'unification (intensification, connaissance, être cause-de-soi, contemplation, communion).
- . Embrasser le point de vue de l'éternité et de la globalité.
- . Percevoir le lien et la dépendance de l'humain et du divin.
- . Accéder à la justification théologique et métaphysique de la conscience réflexive et de la connaissance.
- . Parvenir à concilier et à unifier philosophie (phénoménologie) et théologie par la gnose (« potentialité commune aux deux approches » N. Depraz).

Sigles utilisés pour les ouvrages d'Abellio (dans l'ordre de leur apparition) :

- . SA = *La Structure absolue*
- . BDC = *La Bible, document chiffré*
- . MNG = *Manifeste de la nouvelle gnose*
- . AE = *Assomption de l'Europe*
- . DM = *Ma dernière mémoire*
- . FE = *La fin de l'ésotérisme*

PREMIÈRE PARTIE

Le message. Quoi et Qui ? Le Fils et la filiation

1. L'annonce : le « retour du Fils » (le syntagme nominal). Le plan théologique

Nous avons déjà, dans la première partie de notre travail, brièvement évoqué la structure et la dynamique du (double) mouvement du Fils : départ et retour. Nous allons ici la reprendre et l'approfondir.

Notre approche du messianisme abellien doit nécessairement débiter par l'étape théologique, non seulement parce que c'est dans ce champ particulier que l'annonce qui nous occupe trouve son origine et sa formulation explicite mais aussi du fait que c'est le plan du divin qui fonde, justifie, explique et fonde le plan anthropologique, plan destinataire du message messianique, et ce à tous les niveaux : gnoséologique, méthodologique, spirituel, éthique, esthétique. Une autre raison est que le rapport théologie/anthropologie, au-delà de la question de l'antécédence, prend chez Abellio les aspects du rapport modèle/image, ou, mieux encore, du rapport Verbe/conduite ou fondant/fondé, et implique dès lors une homologie au sein de laquelle le sujet transcendantal doit conformer sa vision-vécue au destin du Fils, et pour cela s'exhausser jusqu'à la stase de l'Être. Si, par conséquent, le théologique n'est pas premier dans l'ordre de la connaissance, il l'est dans l'ordre de l'essence, et cela est décisif pour comprendre ce qui est en jeu dans le messianisme abellien. Une autre façon de dire l'importance de commencer par le plan théologique, c'est de poser le Fils comme figure centrale, intervenant entre (comme médiation) la déité (sa structure et sa dynamique) et l'être humain (lieu, agent et fruit du drame divin). Le théologique implique l'anthropologique. Mais, en même temps, le plan anthropologique devient spirituellement nécessaire comme plan d'incarnation et d'accomplissement de la déité.

Cette mise au point effectuée, découvrons sans plus attendre l'annonce en question, proposée ici dans l'une de ses formulations théologiques : « L'événement le plus important de la théogenèse, celui qui intègre tous les autres, est évidemment l'événement double et perpétuel de la projection et du retour du Fils. » (SA, 327). Pour Abellio, comme pour saint Paul à propos de la venue et du message du Christ, il n'y a au fond qu'un seul et unique événement, celui du départ et du retour du Fils.

Afin d'illustrer la relation étroite et insigne qui existe, dans la pensée d'Abellio, entre le plan divin et le plan humain (rapport homothétique et filiale), mais aussi entre la théologie et la phénoménologie (rapport de déplacement et de transposition sémantiques), voici une autre formulation possible de l'annonce telle qu'elle apparaît quelques pages avant la précédente : « l'événement unique aimantant et remplissant toute vie et qui est la constitution pleine et entière de la phénoménologie transcendantale en tant que gnose absolue (ce que les chrétiens appellent le second et dernier avènement du Christ) » (SA, 307). Dans cette seconde proposition, si le terme « Fils » n'apparaît pas, c'est, d'un côté, parce qu'Abellio mobilise le registre phénoménologique, et, de l'autre, en raison du fait qu'au terme « Fils » Abellio a

substitué celui de « Christ ». Mais le Christ c'est le Fils, et le Fils c'est le Christ¹, car dans l'œuvre d'Abellio le Christ se dit en plusieurs acceptions : il est aussi bien Fils que Logos, Verbe, Esprit incarné, homme intérieur, sujet transcendantal. Ces différentes acceptions, qui en réalité recouvrent une seule et unique réalité, s'expliquent par le fait qu'elles correspondent chacune à une perspective particulière de recherche et à un domaine différent d'étude et de pensée : métaphysique, phénoménologique, théologique, anthropologique.

Si le thème qui nous occupe ici est celui de l'annonce du « retour du Fils », ce « retour » est impossible à saisir sans s'intéresser au préalable au « départ », sans déterminer la raison et la nature de ce « départ », sans comprendre le fait que ce « retour » présuppose un « départ ». Ce point constitue une nouvelle justification de la priorité accordée au plan théologique, car c'est au sein même de ce plan que s'origine le drame et le sens du « départ », et donc aussi du « retour ».

Pénétrons donc, avec Abellio, plus avant au cœur de la sphère du divin, plus précisément au cœur même de la déité pour y (re)découvrir la source et la trame du (double) mouvement, ou « double gravitation », du Fils dont Abellio s'est fait le héraut. Ce qui nous est alors révélé, c'est que la déité (ou « l'Indéterminé ») est le siège d'une « crise »—Abellio parle aussi de « passion ». Cette « crise », ou « passion », est à l'origine d'un « drame » divin qui n'est autre que la théogenèse de la déité, sa manifestation. Ce sont cette « crise » et cette « passion » qui expliquent le départ du Fils, mais aussi, par là même, son retour. Rappelons que nous nous trouvons au sein de la déité, que ce qui advient primordialement et dont nous allons faire à présent la description a lieu en permanence au sein même de la déité, *ad intra* comme disent les théologiens, l'ensemble déterminant alors la stase de l'émanation, selon le schéma théogonique de la kabbale hébraïque que nous avons déjà évoqué dans la première partie. « En permanence », c'est-à-dire en quelque sorte de façon « éternelle », ce qui implique que, en tant qu'effet de cette crise, la « double gravitation est éternelle » elle aussi, autrement dit que le « Fils est engendré et meurt perpétuellement » (SA, 328), mourir signifiant ici, au terme du retour entrepris, entrer à nouveau en contemplation et en communion avec la Source de toute chose, à savoir la déité.

Que désignent dès lors cette « crise » et cette « passion » ? Comme dans la pensée théosophique de Jacob Boehme ou la dernière philosophie de Schelling, nous retrouvons dans la théologie d'Abellio une division interne à la déité comprise comme Absolu. Cette division, que nous pouvons qualifier d'éternelle et de dynamique, est éternellement engendrée par l'accès à la conscience et à la connaissance de soi de la déité. Aussi, tout en se maintenant en et par soi dans son unité et son identité, la déité, prenant éternellement conscience d'elle-même (le pour-soi de la déité), se manifeste originellement (par émanation) sous la forme du couple Père-Mère. La dynamique propre à ce couple (antisymétrie, dialectique plein-vide, « échange bipolaire du passif et de l'actif », rotation bipolaire, courant ascendant et descendant) est commandée par la structure absolue, considérée par Abellio comme immanente à la déité. La crise dont il est question se présente par conséquent comme le résultat de cette « fissuration néantisante de la déité par le couple Père-Mère » (SA, 329) consécutive à la prise de conscience éternelle de soi de la déité. Ce sont à la fois cette fissuration immanente et la dynamique qui apparaît dès lors entre les pôles du couple Père-Mère qui expliquent et la théogenèse et le départ/retour du Fils. En effet, à partir de cette configuration primordiale de la déité, la théogenèse se comprend tout d'abord comme « double mouvement de rotation du couple Père-Mère » (SA, 326) mais aussi comme amplification et intensification de « la série indéfinie des doubles » (source permanente de la

¹ Cette assimilation du Fils au Christ et du Christ au Fils, à l'instar de la Trinité chrétienne, est parfaitement patente dans cette citation d'Abellio, qui révèle en même temps le sens de sa gnose et son attachement au Christ : « Mais je me voudrais christique. Ce mot définit la spiritualité qui consiste à tendre asymptotiquement au Fils de Dieu, qui seul est omniscient. La gnose est l'échelle (sans fin) jusqu'au Christ. » (Entretien *Quotidien de Paris*, 1981)

distinction et de la multiplicité au sein du réel) générés par ce mouvement ; par ailleurs, le vide causé au cœur de la déité par l'écart et la distance que ne cessent de creuser l'existence et la dynamique du couple primordial est la source de « l'angoisse éternelle et de la passion de la déité » (SA 330), angoisse et passion qui s'expriment, nous dit Abellio, sous la forme d'un « cri » lancé par la conscience absolue en vue d'une intensification de ce « vide », c'est-à-dire non pas de sa suppression mais de son illumination communautaire. Quant au départ et au retour du Fils, ils désignent, respectivement, le produit en devenir de la division et le principe en acte de la réunification, autrement dit la médiation centrale du drame paroxystique de la déité. Ce qu'il faut alors bien percevoir pour comprendre le sens de ce drame, c'est la nécessité de la coprésence, en la déité, de ce qu'Abellio appelle une « stabilité » (stase) et une « instabilité » (ek-stase), ou encore une « positivité » (plein) et une « négativité » (vide), chacune absolue, conditions paradoxales essentielles et éternelles de la dynamique théogonique et donc de la venue et de l'accomplissement du Verbe et de l'Esprit comme connaissance.

Sur le plan cette fois-ci ontologique, nous pouvons distinguer entre trois modes de manifestation de l'Indéterminé : l'en-soi (Déité) – le pour-soi (couple Père-Mère) – le cause-de-soi (engendrement-départ et action-retour du Fils). Ils sont co-éternels l'un à l'autre et nous permettent de mieux saisir les moments et les enjeux du drame divin, à savoir le passage, pour la déité, de l'indétermination absolue (en-soi) à la connaissance suprême (cause-de-soi) au travers de la prise de conscience de soi (pour-soi).

Dans le cadre de cette dynamique théogénétique, le départ nécessaire et le retour annoncé du Fils deviennent les deux sous-moments majeurs encadrant et polarisant le drame de la déité. Ils constituent des événements métaphysiques clés déterminant aussi bien l'origine, le devenir que le terme de la création. Dans le schéma théogénétique issu de la kabbale que reprend à son compte Abellio, et dont voici l'écriture :

émanation (ciel)-création(genèse)-formation(terre)-action(apocalypse ou enfer),

la « création est la stase de départ du Fils hors de la déité ; l'action, la stase de retour. La première prend l'aspect d'un exil du Fils hors du ciel, la seconde d'un retour du Fils à travers les enfers. » (SA, 349)

Il existe une troisième façon, pour Abellio, de décrire le départ et le retour du Fils ; il s'agit cette fois de se placer dans la perspective de la figure et de la dynamique de la structure absolue, avec son plan équatorial constitué par la mise en croix du couple Père-Mère et son axe vertical polarisé, en haut, par la déité, en bas, par le Fils :

« Nous dirons que cet axe est celui de la projection du Fils hors de la déité et de son retour en elle. Cette projection du Fils est l'ek-spiration de la déité, le retour du Fils son inspiration. L'ensemble de cette opération, qui ne peut être saisie conceptuellement, a été appelée la spiration divine, l'acte théogonique de l'esprit en-soi ou Saint-Esprit » (SA, 326)

Signalons enfin qu'Abellio emploie aussi les termes d'« effusion » et d'« infusion » de la déité pour désigner le double mouvement de départ et de retour du Fils. Si ces deux termes appartiennent au vocabulaire de la théologie chrétienne², leurs sens respectifs subissent toutefois dans la pensée d'Abellio une modification conséquente révélatrice d'une interprétation que nous qualifions de « gnostique », le premier signifiant alors la diffusion, l'incarnation et l'amplification universelles du Verbe, ou de l'Intelligible, le second le recueillement, le rassemblement, l'assomption et l'intensification transcendantale du Sens.

² Signifiant, respectivement, l'action divine de communiquer en abondance une grâce ou l'Esprit Saint et la manière dont certaines personnes acquièrent ou possèdent des dons surnaturels provenant de Dieu.

Au travers de sa détermination de la dynamique de la déité, Abellio aborde donc le problème fondamental de la théologie trinitaire : la procession en Dieu de la personne du Fils ou Verbe. Toutefois, il se sépare radicalement de l'orthodoxie chrétienne par l'ajout qu'il opère de la dimension féminine (Mère et Fille ou Épouse) à la Trinité. La pensée d'Abellio aboutit donc à une « fondation sénaire du dogme trinitaire » (SA, 329).

Voici à présent quelques indications fournies par Abellio sur le rôle joué par le Fils (son double mouvement) dans son rapport à la déité. Il s'agit de différentes formulations ayant pourtant en commun de signifier le sens du départ et du retour mais aussi la déchirure et la dynamique divines :

« il est à la fois dissociateur et ré-unificateur de la déité...Le Fils est ... à la fois ouverture et résolution des contraires » (SA, 326) ; il est « la déité en devenir » (SA, 327) ; « Nous appellerons Fils la distance à la fois nulle et infinie qui sépare le Père et la Mère » (BDC, 181) ; « Le Fils est l'union et la séparation des pôles, leur échange permanent, il est leur quadrature même et le mouvement de cette quadrature : le Fils est crucifixion. » (BDC, 182) ; « Par delà la dualité qui déchire l'Indéterminé et qui pose la joie indivise et indistincte sur le fond de la souffrance cosmique, le Fils réunit la divinité dans un acte unique qui est le jeu divin de la contemplation. » (BDC, 182-183) ; « Le Fils est à la fois le produit de la passion divine et le porteur de la rédemption de la déité. » (SA, 327) ; « Le Fils c'est l'Ame Universelle cloué en forme de croix sur le corps du monde pour l'animer perpétuellement et créer la juxtaposition alternante sujet-objet. » (BDC, 136)

L'annonce faite par Abellio du départ et du retour du Fils se place dans la lignée directe de la pensée de Maître Eckhart. Ce dernier est maintes fois cité par Abellio et est considéré par lui comme l'un des plus grands gnostiques. Lorsqu'on se penche sur l'œuvre du dominicain allemand, il apparaît que ce dernier n'aura eu de cesse, en particulier au travers de ses Sermons rédigés non pas en latin mais en moyen haut allemand, d'inciter ses contemporains à naître comme Fils de Dieu, c'est-à-dire à rendre possible la naissance de Dieu dans leurs âmes. De plus, cette naissance doit s'accomplir *maintenant* et non pas dans un avenir plus ou moins proche ou dans une vie post-mortem. Cette exigence trouve son fondement, sa légitimité ainsi que la condition de sa réalisation dans ce que Julie Casteigt³ appelle une « théorie de la connaissance vraie », présente dans l'œuvre latine. La clef de voûte de cette théorie, Maître Eckhart la trouve dans le *De anima* d'Aristote, œuvre où se déploie aussi la doctrine décisive des deux intellects qui tient une place majeure dans l'histoire des idées du Moyen-âge, notamment dans le problème des rapports gnoséologiques de l'être humain à Dieu. Maître Eckhart reprend ainsi à Aristote sa conception de l'union en acte du connaissant et du connu ou de l'intellect et de l'intelligible qui a lieu dans toute connaissance naturelle pour l'appliquer à la connaissance de Dieu par l'homme. Dès lors, pour Maître Eckhart, nous dit Julie Casteigt, la vérité est identifiable à un engendrement, et connaître Dieu en vérité revient donc à faire naître Dieu en nous. C'est l'œuvre même de ce qu'Eckhart appelle la « connaissance intérieure », par opposition avec la « connaissance extérieure » (Sermon 76). Nous voyons dans les développements d'une telle connaissance des correspondances puissantes avec la gnose abellienne. Nous y reviendrons plus tard lorsqu'il sera question de la dimension noétique du messianisme abellien.

³ *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, Vrin, 2006.

2. Un messianisme

Nous soutenons l'idée que l'annonce abellienne du départ et du retour du Fils peut être qualifiée de messianique ; de plus, en raison, d'une part, du caractère déterminant de cette annonce, mais aussi, d'autre part, de sa résonance dans l'ensemble de son œuvre, nous affirmons que la gnose abellienne se présente sous la forme d'un messianisme. Nous allons à présent exposer quelques arguments pour étayer notre thèse.

a) Le rapport aux traditions messianiques

Il nous faut tout d'abord bien reconnaître que le messianisme abellien se distingue de façon marquée des deux grandes traditions messianiques que sont le judaïsme et le christianisme. « Messie » est avant tout une notion issue du judaïsme. Le terme « messie » dérive du mot hébreu *mashiah*, traduit dans la septante par *christos*, c'est-à-dire « oint ». Le messie est l'oint (qu'il soit prêtre, roi ou prophète) mais aussi celui qui parle – qui révèle ou même qui est la révélation par et dans la lumière. Au sens strictement hébraïque, il désigne l'Oint du Seigneur destiné à apporter le salut à son peuple ; il est d'ascendance royale ou sacerdotale. Dans une extension très large, il renvoie à l'attente d'un âge d'or. Les Esséniens, auquel Abellio fait quelques fois référence, attendront un Messie sacerdotal *et* un Messie royal, fils de David.

En tant que tel, c'est-à-dire selon l'une ou l'autre de ces acceptions, le terme n'apparaît pas véritablement dans l'œuvre d'Abellio. Par contre, nous l'avons vu, le Fils est parfois identifié au Christ. Et si onction d'un être il peut y avoir dans la perspective messianique abellienne, elle n'est pas à entendre au sens religieux (action d'appliquer de l'huile sainte à une personne pour lui conférer un caractère sacré ou des grâces particulières) mais gnostique de constitution transcendantale d'un corps glorieux personnel.

Ce qu'il faut retenir c'est que, dans la pensée d'Abellio, le messie ne désigne aucunement une figure historique ou légendaire, il n'est pas non plus une personne humaine singulière. Le messie n'est pas présenté comme investi d'une mission, spirituelle ou politique, il n'est pas chargé d'apporter la libération politique ou le salut à un peuple particulier ou même aux individus. Abellio ne partage pas avec les juifs l'attente d'un roi venant libérer leur peuple de l'oppression, ou avec les chrétiens l'attente d'un sauveur les rachetant du péché originel. L'histoire et l'économie de l'éveil gnostique sont différentes de l'histoire et de l'économie de la libération juive ou du salut chrétien, nous le verrons plus loin.

Si, par la notion de « retour », le messie est toujours à venir dans la gnose abellienne, mais en même temps, en raison de la structure même de la déité, toujours déjà là de toute éternité, il n'est pas pour autant question de Promesse dans l'annonce du départ et du retour du Fils ; il n'y a donc pas de tension, d'attente ou d'espérance relatives à un événement futur et extérieur qui devrait se produire, qu'il soit imminent ou lointain.

Quant à cette idée de retour, il faut la comprendre dans le messianisme d'Abellio non pas dans le sens d'un revenir une deuxième fois, comme dans le christianisme, mais d'un (se) retourner (vers) à la source. Le retour s'y impose comme retournement initiant renaissance et réintégration ; il est la manifestation d'un heureux tropisme spirituel. C'est alors moins le Christ qui (re)vient à nous que nous qui nous élevons au Christ et le rejoignons en devenant à notre tour Fils de Dieu, plus précisément en accomplissant le mouvement transcendantal se fondant sur et dans la dynamique du Fils. Entendre pleinement et fondamentalement l'annonce n'implique donc pas d'attendre que quelque chose d'empirique ait lieu, vienne à nous ou nous advienne mais exige de nous de devenir ce qui, déjà, a lieu ontologiquement. Le retour correspond ainsi à cette naissance du Fils en nous déjà évoquée et qui équivaut tout aussi bien à notre naissance en Fils ; il implique et est identifiable à une « mutation nécessaire de la conscience » (MNG, 133). Par ailleurs, ce « chemin du retour est anisotrope à celui de l'aller » (SA, 333), comme pour les Rois mages du Nouveau Testament. Entre le départ et le

terme du cheminement, le retour se présente finalement comme l'épreuve cruciale et crucifiante de « l'intensification de la déité dans le Fils ».

Soulignons enfin que la conception du messie chez Abellio ne renvoie à aucune sotériologie car il n'est jamais question, dans l'œuvre d'Abellio, de référence à l'existence d'une « faute » ou d'un « péché » originels, et il n'est par conséquent nullement besoin dans ce cas de faire appel ou d'attendre l'intervention d'un rédempteur, d'un sauveur apportant le salut à l'être humain.

b) Quelques critères justifiant l'appellation de « messianisme » à propos de la pensée d'Abellio

Même si l'événement annoncé du retour du Fils n'a rien d'historique ou d'objectif, il désigne tout de même, pour l'individu, un *à venir* bouleversant, une possibilité non encore accomplie, un état ou un mode d'être singuliers et potentiels qui, actualisés, libéreront celui-ci et le « sauveront » de sa fascination pour le monde et de son attachement à lui.

L'assimilation du Fils au Christ (l'oïnt) déjà mise en évidence autorise tout de même une telle appellation.

Le « retour » du fils, c'est aussi sous le nom d'Emmanuel, c'est-à-dire, en hébreu, « Dieu avec nous », qu'il sera accompli par le Fils car, souligne Abellio, le nombre d'Emmanuel est identique au nombre du Fils. Et comme Emmanuel est le nom propre sous lequel l'auteur du Livre d'Isaïe désigne, dans l'Ancien Testament, le Messie promis au peuple juif (BDC, 182), il nous apparaît légitime là encore d'avoir recours à une telle appellation.

c) Les enjeux de la révélation messianique abellienne

Tout l'enjeu et tout le problème gnostiques inhérents à l'œuvre d'Abellio reposent finalement sur la nature et la valeur de ce qui a lieu entre le départ, l'exil et le retour du Fils. L'interrogation est alors la suivante : qu'en est-il du drame métaphysique vécu par le Fils ? qu'est ce qui se joue dans l'odyssée théologique et anthropologique impliquée par ce départ et ce retour du Fils ?

Certains enjeux propres à un tel messianisme peuvent d'ores et déjà être exposés : impliquer notre conversion ; découvrir le sens métaphysique de l'angoisse et le pourquoi, la raison d'être de la division⁴, mais aussi les surmonter ; poser une téléologie et une eschatologie ; révéler notre nature, notre filiation, notre rôle et notre destin spirituels, le lieu transcendantal de notre édification, notre inscription dans le dessein théogénétique et dans la totalité intelligible ; dévoiler la structure, la dynamique et le sens du devenir, l'existence d'une nécessité et d'une loi métaphysiques ; mettre à jour le sens et le statut de la connaissance, la teneur de la vraie liberté ; dénoncer notre rapport au temps, à l'espace, au monde, à l'histoire, au collectif, aux institutions, aux idéologies, aux académismes, aux conformismes.

3. Les dimensions du messianisme gnostique abellien (le plan anthropologique)

Cet ancrage théologique du messianisme gnostique d'Abellio doit être toujours présent à l'esprit pour bien comprendre dans quel cadre se situe et s'accomplit l'épreuve messianique dont la création est le théâtre, l'histoire la scène et l'être humain le creuset comme l'acteur. Car il est bien question, à un moment donné, de changement de plan et de passage de la sphère théologique à la sphère cosmique et anthropologique. Ce déplacement n'est toutefois pas à entendre au sens de succession et de diachronie mais d'implication, les deux sphères maintenant entre elles, au travers d'une dynamique entremêlant aspiration et inspiration, un rapport de synchronie.

⁴ Peut-être la parole du poète est-elle parvenue à exprimer la raison de la passion divine, de la séparation interne à la déité et du départ du Fils : « Nous nous séparons seulement pour être plus unis, pour être dans une paix plus divine avec toutes choses et avec nous-mêmes. » Hölderlin, *Hypérion*.

Il faut par ailleurs retenir que le mouvement de départ du Fils, qui inaugure la création et engendre la temporalité, est en permanence contemporain de son mouvement de retour, qui constitue le temps de l'action. C'est alors au travers de cette stase de l'action que l'être humain prend spécifiquement part à l'odyssée métaphysique du Fils. Le temps de l'action est donc propre au plan anthropologique et in-forme alors l'histoire dans la perspective théogonique, ce qui fait de l'histoire le lieu de manifestation et d'accomplissement temporel du drame divin.

« Aussi bien l'histoire de la création ne sera-t-elle pas autre chose que celle du retour de ce même Fils dans le sein de la déité » (BDC, 186)

« Inversant l'inversion initiale [ndlr : le départ devenant retour, l'ekstase stase et la transcendance immanence], l'histoire est alors le récit du succès du Fils » (SA, 327)

Voici à présent quelles sont les dimensions propres au messianisme abellien tel qu'il se manifeste dans le champ anthropologique :

a) Il est individuel et non collectif

Ce qui est annoncé comme « retour du Fils » correspond au plein accomplissement, grâce à la connaissance transcendantale, du destin de l'être humain individuel comme « homme intérieur ». Ce destin présuppose une conversion et une transformation individuelles. Dans la stase de l'action, rien n'arrive qui ne soit en fait l'œuvre de l'individu en devenir et en transformation de soi. Si, fondamentalement, tout a lieu dans la perspective unique du drame divin, le messianisme gnostique abellien reconnaît et valorise cependant l'existence d'un *eschaton* gnostique concluant toute épreuve individuelle consacrée au retour du Fils.

b) Il est impersonnel et non personnel

Pour autant, le messianisme gnostique abellien n'est pas de nature personnel. La notion de « messie » se présente dans la pensée d'Abellio comme une entité impersonnelle à laquelle tout individu peut s'exhausser et s'identifier. Ni figure historique particulière, ni personnification ni personnalisation ne correspondent au messie gnostique. De plus, devenir Fils équivaut et présuppose au contraire une profonde dépersonnalisation de soi, un détachement de l'ego et du moi. Le messianisme abellien est en cela similaire au messianisme juif et sa considération de l'impersonnalité se rapproche de la « conception transpersonnelle de la fonction messianique » propre, selon Moshé Idel⁵, à « certaines écoles mystiques » juives. Le « messie » gnostique marque en réalité les noces de l'universel et du singulier.

Ce qui permet de valider le caractère impersonnel du messianisme abellien, c'est le privilège qu'il accorde à la fonction au sein du triptyque message/fonction/personne constitutif de tout messianisme. Lorsque la fonction domine, il y a présence de l'article (par exemple *Ha-Mashiah*, *Ha-Adam*) dans la désignation du messie, comme pour le Christ, et nous avons vu à quel point Abellio est demeuré attaché à cette présence. Encore un trait qu'il a de commun avec le messianisme juif car, ainsi que le souligne Vladimir Jankélévitch⁶, la « dépersonnalisation du Messie, qui n'est resté personnel que dans les croyances populaires, est un phénomène essentiel à l'histoire philosophique du judaïsme. »

c) Il est universel et non particulier

Devenir messie est une potentialité présente en tout être et offerte en permanence à lui. Son actualisation peut intervenir en tout lieu, à tout moment, en et pour tout un chacun. Il est déjà des signes de cette conception dans la Torah : le Messie y est parfois considéré comme étant toujours déjà là à nous attendre ; l'impératif étant alors de se changer soi-même.

d) Il est intemporel et anhistorique plutôt qu'historique

⁵ *Mystiques messianiques. De la kabbale au Hassidisme XIII^e-XIX^e siècle*, Allia, 2018.

⁶ *Sources, Recueil*, Seuil, 1984.

L'actualisation de la fonction « messie » et donc la réalisation de l'annonce, avons-nous dit, peuvent intervenir à tout moment dans l'existence de chacun, même si cela est conditionné par une conversion et une connaissance. Abellio affirme ainsi le « caractère intemporel du Soi transcendantal » qu'il identifie au plus haut stade d'accomplissement du messie (MNG, 138).

Il n'est pas question d'événement ou d'être à venir, ou déjà venu, objectivement, dans l'histoire. Du reste, le messianisme abellien ne polarise l'histoire par aucun passé ou futur idéaux. Bien au contraire, ce messianisme conduit à sortir du temps historique et invite à retrouver la temporalité métaphysique et spirituelle à partir de l'expérience phénoménologique du divin. Nous aborderons ce point bientôt.

Cette intemporalité est relative à l'éternité du drame divin et renvoi au problème de la naissance éternelle du Fils en nous, ce dernier étant, ainsi que l'affirme la théologie, engendré et non créé. En ce qui concerne l'emploi du terme « éternel » dans la théologie chrétienne et dans le messianisme abellien, terme parfois remplacé, dans le vocabulaire de ce dernier, par « perpétuel » ou par « permanent », s'il apparaît au premier abord énigmatique, il s'explique en premier lieu par le fait que ce n'est pas primordialement dans le temps et dans l'histoire, en un territoire et une époque particuliers, que cet événement s'accomplit mais dans l'éternité du champ transcendantal de la conscience, cette dernière faisant l'épreuve simultanée de la différenciation et de la réunification de la visée et du visé. Abellio parle parfois aussi de « Fils éternel ». D'autre part, la doctrine chrétienne de l'engendrement éternel du Fils, issue des Écritures, des Conciles et de la théologie catholique, stipule que l'acte d'engendrement, différent de celui de création, est un acte qui n'a pas commencé, qui est de toute éternité. L'engendrement du Fils n'est alors pas un acte proprement dit mais un état éternel. L'engendrement éternel du Fils est alors l'affirmation à la fois de la pleine divinité du Fils et de sa distinction d'avec le Père. Il s'agit, dans le christianisme, du fondement de la doctrine de la Trinité. Chez Abellio, cet état, identifiable à une potentialité onto-anthropologique d'essence divine, est accessible, plus justement actualisable, lors du retour du Fils.

e) Il est transhistorique, historial et métahistorique plutôt qu'historique

L'histoire n'est pas pour autant absente du messianisme gnostique d'Abellio. Pour ce dernier, « l'histoire est le banc d'épreuve de la conscience », ce qui signifie qu'elle est le mouvement collectif empirique auquel, par son âme et par son corps, est confronté l'individu sur la voie de la renaissance transcendantale. Elle est à la fois, d'un côté, ce qui oppose à la conscience individuelle incarnée une résistance, une opacité et une épaisseur, l'obligeant ainsi à mieux intensifier son travail, et, de l'autre, ce qui peut, selon les époques et les âges, favoriser la conversion et la transfiguration. Le retour du Fils s'effectue en réalité dans un rapport paradoxal à l'histoire car il ne peut réellement s'accomplir qu'au travers d'une traversée de l'histoire conduisant elle-même à une sortie hors de l'histoire. Si, comme l'affirme Abellio à la suite de Husserl, toute époque possède sa vocation propre, cette dernière correspond au fond à la manière toute singulière dont, par sa configuration culturelle et ses ressources civilisationnelles, une époque rend possible, et (ré)actualise, le retour du Fils. Il y a donc bien, dans le messianisme abellien, à la fois l'affirmation d'une nécessité et celle d'une fin de l'histoire.

Dès lors, ce qu'Abellio appelle la fonction d'historialisation n'est autre que la capacité gnostique qu'a la conscience non seulement d'accéder au sens métaphysique de l'histoire mais aussi de déceler la vocation propre à chaque époque. En fait, pour comprendre la nécessité et la fin de l'histoire dans le messianisme abellien, il faut insérer le problème des rapports entre ontogenèse (la renaissance individuelle) et phylogénèse (le destin collectif et la vocation d'une époque) au sein d'une ontogenèse plus vaste, englobante, unifiante et supérieure qui n'est autre que la théogenèse.

C'est donc parce que certaines circonstances collectives extérieures, certains faits et certaines époques historiques (en particulier les crises sociopolitiques et culturelles) sont à la

fois des catalyseurs et des révélateurs⁷ d'une actualisation et(ou) d'une reconnaissance spécifiques du messianisme gnostique, qu'Abellio a maintes fois recours, dans ses écrits, aux dates et aux prévisions, qu'il propose parfois une lecture structurelle des cycles historiques (les âges du monde) et, enfin, qu'il opère une différenciation des époques, notamment au travers de sa symbolique historique des sacrements.

Quant à la question de l'existence et de la nature d'un temps messianique, ce problème reçoit, dans la perspective gnostique du messianisme abellien qui met en jeu un rapport dynamique polarisé entre ontogenèse et phylogenèse, deux réponses possibles selon que nous l'abordons du point de vue individuel ou du point de vue collectif. Il est en effet deux temps messianiques chez Abellio : celui, individuel et transcendantal, relatif à la conversion gnostique et à l'avènement du sujet transcendantal ; celui, collectif et historique, renvoyant au caractère intensément germinatif et opératif d'une époque, c'est-à-dire au fait qu'elle favorise particulièrement la réalisation du premier. Il existe donc un lien de subordination téléologique du second au premier, et ce en raison même de leur inscription dans la dialectique théogénétique.

Précisons que nous reviendrons plus en détail, en leur consacrant respectivement un chapitre dans les prochaines parties de notre étude du messianisme d'Abellio, sur le sens de l'histoire et sur le temps messianique historique.

f) Il est transcendantal et phénoménologique, non pas objectiviste et mondain

Rien, dans le messianisme d'Abellio, n'est à comprendre comme objet dans le monde, c'est la grande leçon de la phénoménologie transcendantale, et sûrement pas le messie. Avec le messianisme gnostique, nous passons de la présence objective à la Présence transcendantale du messie. Il n'est pas question d'hypostase (ni personne divine ni manifestation divine substantielle et distincte) chez Abellio. Ce qui, sur le plan philosophique, caractérise donc le messianisme abellien c'est l'existence de la dimension transcendantale de l'être, dimension où advient, séjourne et œuvre le Fils, dimension découverte par Abellio chez Husserl. Nous savons aussi que cette dimension est associée par Abellio à celle d'« Occident », ce lieu ontologique d'émergence de la conscience transcendantale, lieu par excellence du retour du Fils.

Le Nom phénoménologique du Fils est alors celui-ci : je transcendantal. Quant à la réduction phénoménologique, elle s'impose par conséquent comme le principe actif de la gnose conduisant du moi au soi et du soi au Soi, du monde au monde de la vie et du monde de la vie à la Vie, de l'individu à Dieu et à la déité. « Naturellement, déclare Abellio, le je transcendantal est, en tout homme, et à tout instant, une émanation de la déité, et l'équilibre interne de celle-ci y est exactement constitué. » (SA, 360) Il n'est point question de psychologie mais de dimension spirituelle de l'intériorité ; ce n'est pas la religiosité centrée et axée mondainement qui importe mais la religiosité décentrée et axée transcendentale. Nous touchons évidemment ici à la notion d'Église intérieure.

Pour bien comprendre le caractère non objectiviste mais transcendantal du messianisme abellien et de la figure du Fils, il peut être pertinent de penser à l'oiseau Simorgh de *La conférence des oiseaux* du poète soufi iranien Attar ; il faut aussi entendre la parole de Silésius (*Le Voyageur chérubinique*, I-61) : « Quand bien même Jésus naîtrait mille fois à Bethléem, mais pas en ton sein, tu serais perdu pour l'éternité » ou bien celle de Sohrawardî (*Epître des tours de la citadelle*) : « On te dit : retourne ! Mais l'idée de retour implique l'idée d'une présence antérieure, et malheur à toi ! si par lieu de retour tu comprends Damas, Bagdad ou quelque autre patrie terrienne. »

Ce retour du Fils, s'il s'inaugure le septième jour, ne s'accomplit en réalité véritablement, selon Abellio, que le huitième jour, autrement dit le jour où l'homme n'est plus dans le temps ni dans le temple mais où le temps est relativisé et le temple édifié en l'Homme.

⁷ Pas seulement parce qu'ils sont riches en « facteurs d'émergence » (Moshé Idel) mais surtout parce qu'ils constituent des moments d'articulation clés de la dialectique métaphysico-divine du départ et du retour du Fils.

Le rapport au Temple passe ainsi de l'extérieur vers l'intérieur, comme l'illustre l'épisode de l'exil de la Chekhina hébreu (terme qu'il faut entendre, selon le Talmud, comme la Gloire de Dieu ou la Présence immanente de Dieu). Cette dernière, disparue avec le Temple, reviendra avec le Messie. Cet épisode provient du passage talmudique qui affirme que quel que soit l'endroit où Israël est exilé, la Chekhina l'accompagne (version de Gershom Scholem). Pour le cabaliste, la Chekhina désigne la dixième et dernière sefira, identifiée à Malkhout ; durant l'actuelle période d'exil, la Chekhina, ou « épouse », est séparée et exilée de son « époux », seule l'âge de la rédemption messianique rétablira l'unité parfaite des sefirot divines et donc aussi l'union de la Chekhina et de son Epoux, ce qui n'est pas sans évoquer les noces du Fils et de la Fille chez Abellio.

g) Il est structurel plutôt que circonstanciel

Nous avons vu que la dynamique de la déité renvoie elle aussi à la structure absolue abellienne, ce qui a pour conséquence que les éléments et les enjeux à l'œuvre dans le messianisme abellien sont déterminés et fixés en amont, bien avant toute personification ou incarnation par quelque figure historique que ce soit. C'est par conséquent bien le théologique qui détermine le cours des choses événementiel.

h) Il est spirituel et non politique ou cosmique

Il n'est nullement question, comme chez Scholem, de restauration, d'utopie ou d'apocalyptique dans le messianisme abellien, pour la simple raison qu'il n'existe pas d'enjeux cosmiques relatifs au départ et au retour du Fils. Au même titre que l'histoire, le cosmos y apparaît comme moment et champ d'épreuves pour la conscience.

Et ces épreuves sont spirituelles : le double mouvement du départ et du retour du Fils, ce processus dialectique auquel est soumis en permanence le Fils, c'est-à-dire nous même comme conscience transcendantale exhaussée, est l'épreuve insigne de crucifixion et d'écartèlement qui nous est assignée par la déité dans la manifestation de sa gloire. Le Fils est à la fois le mode de manifestation du divin en nous et notre déification. Il est, plus précisément son retour est, ce que nous avons à être et à devenir, ce vers quoi il nous faut nous convertir, à quoi nous devons nous identifier et en quoi nous devons nous transformer. Là est notre épreuve, et nous devons assumer jusqu'au bout ce statut de Fils qui nous est destiné par la déité.

« Quand vous relativisez votre propre moi et les événements qui l'agressent, vous vivez vraiment cette interdépendance globale. C'est cela la vraie conversion, je dirai même que c'est cela le vrai retour du Christ. Le retour du Christ s'effectue alors symboliquement en nous à chaque instant. Saint Paul le voyait dans l'Histoire. Si vous le sentez au contraire en vous à chaque instant, il est évident que vous avez intériorisé l'Histoire. »
(Entretien avec Guy Gervais)

Le retour du Fils prend donc place dans la théogénèse, autrement dit dans le devenir de la déité, comme le moment de la ré-unification de celle-ci, réunification toujours déjà accomplie et pourtant toujours encore à accomplir, indéfiniment, car, et c'est l'une des caractéristiques fondamentales de la gnose abellienne, dans ce processus dialectique le Fils en nous se trouve confronté simultanément à « la présence de l'indépassable » (la déité) et à « la perpétuité du dépassement » (nécessité de l'intensification), double caractéristique identifiant ce qu'Abellio appelle le « paradoxe de la gnose ».

C'est évidemment aussi le problème essentiel de la filiation qui est posé par et dans le messianisme abellien, et qui est posé justement en tant que problème nous concernant personnellement, individuellement. De quelle filiation dépendons-nous véritablement, essentiellement ? La réponse est dans ce cas très claire : notre filiation essentielle est divine, spirituelle et surnaturelle, et non pas humaine, ethnique ou biologique. Pour parler comme

saint Irénée, saint Thomas d'Aquin ou Maître Eckhart, nous dirons que l'être humain participe de la divinité par « filiation adoptive », cette dernière étant rendue possible, justement, par l'existence du Fils en nous et de nous en Lui.

Cette dimension spirituelle du messie gnostique nous semble entretenir quelques correspondances, plus ou moins évidentes et plus ou moins conséquentes selon les cas, avec, d'une part, la conception du XII^e imam dans le shî'isme duodécimain (Henry Corbin), mais aussi, d'autre part, l'eschatologie spirituelle de soufis comme Al-Ghazzali ou Mulla Sadra, et, enfin, l'approche messianique d'Aboulafia ou du Hassidisme.

i) Il est rationnel et noétique plutôt que pathétique ou volitif

Nous consacrons la totalité du chapitre suivant à cette dimension noétique du messianisme abellien.

j) Il est non confessionnel

Abellio et son messianisme ne sont inféodés à aucune croyance ni à aucune église quelles qu'elles soient, même si, nous l'avons vu, le christianisme (certains de ses éléments) occupe tout de même une place privilégiée dans certains développements (pas seulement religieux du reste) de sa pensée.

k) Il est apocalyptique

S'il est apocalyptique, ce n'est pas au sens où l'entend, nous l'avons dit, Gershom Sholem, mais parce que, d'une part, il s'agit d'une *révélation* gnostique impliquant une ontologie, une métaphysique, une phénoménologie et une théologie, et, d'autre part, la *fin du monde* qu'il sous-entend, se présente, selon l'enjeu phénoménologique, comme une rupture radicale d'avec l'attitude naturelle, synonyme d'adhésion naïve à l'objectivité du monde et des choses.

l) Il est téléologique et eschatologique

Le messianisme abellien est polarisé par une fin insigne (le retour du Fils à son terme) et implique dès lors une fin du temps mais aussi un temps de la fin (conversion et édification) individuel. Nous avons déjà souligné le fait qu'il intègre une eschatologie spirituelle.

Que signifie alors, cette fois-ci dans ce cadre gnostique, ce que la tradition chrétienne appelle la « seconde venue » ou le « retour » du Christ ? Nullement la fin de l'Histoire, l'événement concluant le devenir temporel mais, nous dit Abellio, « la possibilité permanente de l'émergence, en toute conscience présente à soi, du Je et du Nous transcendants promis à tout homme. » (SA, 32) Cet événement est, pour chacun, à la fois potentiellement imminent — mais ni certain ni systématique — et intimement immanent — mais non psychologique. La « seconde venue » du Christ devient alors le témoignage de la communion, l'accomplissement du religieux (comme lien et liant), l'avènement de la Présence, l'édification du Royaume de Dieu, le Bien en acte.

La fin polarisante annoncée par le messianisme gnostique, qui n'est autre que l'accès à « la lumière universelle pleinement déployée » (SA, 155), a pour condition originaire la seconde naissance de l'être humain, pour condition processuelle la série intensifiée des communions (édification de l'homme intérieur et du corps glorieux), ou « montée gnostique », et pour terme culminant la parousie, la communion mystique avec Dieu, ce que les juifs nomment *deveqout* (union avec Dieu) et les néoplatoniciens *hénôsis* (union). Au sein de cette contemplation, cela apparaîtra au chapitre suivant, se trouve constituée l'unité du contemplant et du contemplé (SA, 315) mais aussi l'identité du connaissant et du connu, ce qui entre en résonance avec cette proposition célèbre du Corpus Hermeticum que « seul le semblable connaît le semblable ». L'ensemble des trois moments évoqués constitue pleinement le retour du Fils.

Cependant, il semble que la perspective d'une véritable communion définitive dont bénéficierait l'individu soit absente de la pensée messianique d'Abellio. Seule est envisagée, en cohérence avec le paradoxe de la gnose, une suite indéfinie de communions de plus en plus en plus amples et de plus en plus intenses. Aussi, lorsque Abellio considère (SA, 142) le «

retour » du Christ, sa seconde venue, comme seule actualisation possible de la « pleine constitution de la gnose absolue », il fait de cette « pleine constitution » une affaire non pas d'un individu mais, au travers de la phylogenèse, de la communauté humaine dans son ensemble. Abellio parle alors, pour décrire cet état, d'« événement cosmique » (SA, 142) renvoyant à l'avènement d'un Homme total ou Fils de l'Homme. Il apparaît donc qu'il existe bien, en relation dialectique avec l'eschatologie individuelle, relation qu'il nous incombera de définir dans une prochaine partie, une eschatologie universelle correspondant à une « fin de l'histoire de ce mode du monde, dans sa parousie intemporelle ».

m) Il est prophétique

Comme toute annonce messianique, l'annonce du départ et, surtout, du retour du Fils contient une dimension prophétique. Mais le prophétisme dont il est ici question est de nature plus spirituelle qu'historique, même si, comme nous l'aborderons dans une prochaine partie, il existe un lien étroit, de subordination et de corrélation, entre ces deux dimensions. Le prophétisme⁸ dont il est ici question ne repose pas sur l'exposition, l'interprétation et la prédiction de faits mais sur la vision-vécue d'un Sens constitué une fois pour toute dans la vision absolue à partir d'une compréhension gnostique de la théogenèse.

Si l'annonce prend place, elle, dans le temps, l'événement annoncé prend place, lui, hors du temps, plus précisément inaugure la sortie hors du temps.

Ce qu'annonce le messianisme d'Abellio s'accomplit en une figure, un temps et un lieu uniques, ce qu'il appelle l'Occident (AE, 23 + 181)

Au risque de nous répéter, nous considérons qu'Abellio, non seulement par sa proclamation de l'annonce du retour du Fils mais aussi par son travail de descèlement et de transmission des clés du Sens de l'être et du devenir, est porteur d'une parole prophétique des plus insignes et inspirées.

n) Il est éthique (transformation et conduite) plutôt que moral (soumission et attitude)

Le messianisme abellien d'origine et d'essence divines, parce qu'il concerne la naissance, le devenir et, surtout, la destinée du Fils, entraîne d'importantes répercussions sur le plan éthique. Ce thème du Fils, de son « retour », nous concerne au plus près car il y est question de la figure essentielle, archétypale de l'être humain individuel en même temps que de son destin héroïque (la lutte contre le Père, son autorité législatrice, et contre la Mère, sa chaleur matricielle). Ce retour du Fils vers la déité peut donc être perçu comme voie héroïque, et le Fils lui-même comme la figure emblématique et ultime du héros.

L'éthique dont il est question s'enracine autant dans le drame, ou passion, de la déité que dans les rapports du Père et du Fils ; quant au lieu privilégié où elle trouve à s'incarner, c'est, selon Abellio, l'Occident, ce « lieu et moment éternels du Je transcendantal dans le monde ».

« Il faut prendre conscience de cette passion [ndlr. : de la déité] pour poser correctement le problème éthique. » (SA, 330)

« Le problème de la séparation du Fils et celui de son retour, c'est-à-dire celui de la double transcendance de l'incarnation et de l'assomption [...] se trouve accordé aux catégories de la conscience la plus vigilante et au destin même du corps, protestant contre le scandale du mal et la permanence de la souffrance. » (SA, 331)

« On comprend dès lors qu'en “construisant” en lui la Femme, le Fils apparaisse comme le destructeur de la rigueur paternelle et le porteur de la clémence [...] La mission historique du Fils consiste ainsi à intensifier la clémence dans le monde ». (SA, 366)

⁸ Pour une approche de la nature et du sens du prophétisme dans la pensée d'Abellio, nous renvoyons à notre ouvrage : *Rendez-vous avec la connaissance. La pensée de Raymond Abellio*, éditions Le Manuscrit, 2004.

Le départ du Fils prend, lorsqu'il est projeté sur le plan anthropologique, la forme paradigmatique d'un mouvement fécond à la fois de libération par rapport à toute autorité extérieure, aussi nécessaire soit-elle à un moment donné, et d'accès à la majorité lucide. Si libération il y a, elle intervient donc sur le modèle de l'émancipation du Fils par rapport au Père et sur celui de l'arrachement du Fils aux matrices des « mères de l'ombre » ; elle correspond, sur le plan éthico-phénoménologique, à la conversion de « l'attitude naturelle », et de la fascination qui l'accompagne, à la conduite transcendante, et à la communion qui lui est associée. Cette conversion a pour principe l'action quotidienne de détachement et de connaissance, et pour but la sortie de l'exil dans le monde (le retour du Fils).

Sur le plan éthique, la transition du Père au Fils signifie, dans la pensée d'Abellio, la substitution de la fraternité à la paternité, de la liberté à l'autorité. Ce basculement a été annoncé de façon messianique et rendu visible historiquement par le christianisme, c'est ce que soutient explicitement Abellio : « l'irruption du christianisme, c'est le passage des religions de la paternité à celles de la fraternité. » (Entretien dans *Ce temps de lire* + DM 3, 172 et DM 1, 174). C'est ainsi une théologie et une dialectique du destin et de la liberté⁹ que, au travers de son messianisme et, plus largement, de son œuvre, nous délivre Abellio. Elle est ce qui commande les rapports entre la déité et l'être humain. Aussi, dans le cadre de l'existence de ce qu'il faut bien appeler un déterminisme divin, la liberté ne peut plus être pensée naïvement comme indépendance de la volonté humaine mais comme prise de conscience du destin du Fils et adhésion lucide, autant intellectuelle qu'existentielle, à son double mouvement de départ (existence de l'entropie et du « mal ») et de retour (conversion et communion transcendantes ; résolution de l'angoisse comme rupture d'avec l'infinité axiologiquement indifférenciée des rapports nouables avec le monde ; non adhésion à telle ou telle perspective ou relation particulières ; détachement de toute préoccupation mondaine, jusqu'à rompre éthico-phénoménologiquement avec le monde lui-même ; « prendre part sans prendre parti »).

Cet événement révélateur ouvre et annonce l'ère de la Nouvelle Alliance, l'ère du « retour du Fils », l'ère de l'Occident, qui devient dès lors l'ère messianique (nous y reviendrons dans une prochaine partie) de l'avènement de ce qu'Abellio appelle, par opposition aux différents discours et stratégies de domination exigeant une obéissance aveugle, une « éthique de libération », véritable éthique transcendante fondée sur le sujet transcendantal et la communion dans la Présence, ou Parousie. De la conduite qu'implique cette éthique naîtra la seule communauté possible réellement universelle, harmonieuse, inaliénable, éclairée et éclairante, non institutionnelle et non médiatisée, à savoir l'Eglise invisible, une communauté à l'intérieure de laquelle les liens entre membres ne seront plus de nature socio-politique et institutionnelle mais d'essence spirituelle et gnostique. Pour désigner la constitution de cette communauté, Abellio utilise dans ses romans et dans ses essais, selon le cas, les termes « Arche », « Ordre » mais aussi « communisme sacerdotal », véritable fraternité d'êtres humains fondée sur ce que *La fosse de Babel* décrit comme les « nouvelles thèses de l'Eglise ».

⁹ Dialectique présente dans la longue citation extraite de *Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts* que nous avons placée en épigraphe de notre travail (intervention 2018 aux Rencontres Raymond Abellio).

DEUXIÈME PARTIE

La puissance noétique. Comment et pourquoi ? Le chemin de retour

Nous allons à présent nous attarder sur ce qui distingue particulièrement le messianisme abellien, sur ce qui constitue véritablement son identité : la mobilisation de la dimension intellectuelle et noétique dans l'épreuve de retour du Fils à Dieu. Si le messianisme abellien, comme tout messianisme, annonce quelque chose, il possède également une dimension supplémentaire car cette annonce est en même temps révélation des conditions d'avènement et d'accomplissement de ce qui est annoncé ; elle dévoile en effet les clés nécessaires pour cheminer sur la voie gnostique d'accès au divin. L'intelligence et la raison, considérées selon certains aspects que nous préciserons, jouant ainsi toutes les deux un rôle décisif dans ce cheminement de retour, cette caractéristique rattache le messianisme abellien à certains courants théologiques et spirituels du Moyen Âge que nous évoquerons.

Au fond, la question à laquelle nous essayons de répondre dans ce chapitre est la suivante : par quel moyen, et pourquoi, s'opère, sur le plan onto-anthropologique, c'est-à-dire pour et dans le sujet transcendantal, ce « retour du Fils » ?

Nous passons ici du théologique au noétique puis au gnostique.

1. Raison transcendante et intellect plutôt que raison naturelle et logique – comment ?

Le retour du Fils, ce qu'à présent nous savons être l'événement, la perspective et l'épreuve théologico-métaphysiques cruciaux auxquels doit se convertir et se conformer l'être humain, ce retour a lieu grâce au travail de la raison et à l'exercice de la puissance noétique (ce qui est relatif à l'intellect et à la pensée). Le messianisme gnostique d'Abellio est en effet conforme à l'exigence revendiquée par lui d'un « nouveau rationalisme » et d'une « nouvelle méthode » mêlant fondement théologique (dêité et Verbe), approche structuraliste (la « structure absolue »), spécificité anthropologique (raison naturelle), ressources phénoménologiques (raison et logique transcendantales) et puissance métaphysique (l'intellect)¹⁰.

Un point clé qui mérite d'être mis en évidence et qui s'avère décisif pour comprendre la nature et les enjeux de la relation qui existe entre, d'une part, les puissances intellectuelles et lumineuses de l'être humain, et, d'autre part, les propriétés intelligibles de l'être et du devenir, est le suivant : Abellio précise qu'en l'être humain l'antisymétrie Père-Mère devient, médiatisée par le Fils, la structure noético-noématique mise à jour par la phénoménologie transcendante. Toutefois, entre les deux structures une inversion s'est produite car si le couple Père-Mère engendre la multiplicité et le départ du Fils, la dynamique noético-noématique, commandée par « l'intentionnalité structurante globale » (apparentée à la visée

¹⁰ Sur ce « nouveau rationalisme » ainsi que sur la différence existant entre la raison naturelle et la raison transcendante voir *Éléments d'introduction à la gnose abellienne* (Colloque de Cerisy Raymond ABELLIO, Cahiers de l'Hermétisme, Éditions Dervy, 2004) ; *La raison dans la gnose abellienne* (Communication pour les II^{es} Rencontres Raymond Abellio où le problème de l'intellect est posé) ; *Rendez-vous avec la connaissance. La pensée de Raymond Abellio* (en particulier le § « La raison et l'Occident » ainsi que les chapitres « Fondements et principes » et « Le couronnement gnostique »).

de la déité) couplée à la « double transcendance » (de l'étant à l'être et de l'être à l'Être), (re)constitue l'unité et actualise le retour du Fils. La structure noético-noématique est aussi la garantie d'un accès apodictique (« vision-vécue » abellienne et « évidence intuitive » husserlienne) à ce que Husserl appelle « la chose même », à savoir la vérité de la chose en tant que sens.

Par son double souci, de mobilisation des puissances intellectuelles de l'être humain d'une part, de dépassement des dualités et d'unification du connaissant et du connu d'autre part, Abellio se situe dans la perspective gnoséologique de la tradition de l'intellect qui trouve son origine dans la pensée des deux intellects d'Aristote et se retrouve, sous des formes variées, entre autre, chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite¹¹, chez Albert le Grand¹², chez Maître Eckhart mais aussi chez Maïmonide¹³ et chez Aboulafia¹⁴. Cette tradition accorde une place insigne au retournement de l'intellect vers son principe. Elle est aussi porteuse d'une conviction profonde quant à ce que rend possible la puissance noétique : l'unification et l'unité sont possibles par mode d'assimilation et de participation du sujet intelligent à l'objet de son intellection, ici l'intelligence universelle ou l'Intellect divin.

Abellio a donc fait le choix de l'intelligence et d'une certaine rationalité dans l'épreuve de transformation, d'édification de soi et de cheminement de l'être vers la déité et la communion. N'y a-t-il pas déjà, dans ce que J. Casteigt appelle « le projet eckhartien », la manifestation d'une intime et nécessaire corrélation entre la théologie et la métaphysique, corrélation établie dans le but d'explicitier les mystères de l'Écriture au moyen des arguments des philosophes ? Cette exigence de clarté, Abellio en trouve une légitimation dans le fait que « la tradition veut que le Fils de Dieu ne porte point d'ombre. » (AE, 227). La gnose abellienne qui se manifeste dans le messianisme du retour du Fils peut alors être définie comme doctrine métaphysico-théologique de l'intellect. Le départ du Fils y correspond à la notion d'intellect séparé ; son retour, lui, est assimilable à celle d'actualisation de l'intellect humain. Deux triptyques homologues peuvent être convoqués afin d'illustrer, d'une part, la convergence entre gnose et pensée de l'intellect, et, d'autre part, les composantes de tout acte de connaissance : a) connaissant/connu/connaissance (la gnose) ; b) intellect/intelligible/intelligence (l'intellection).

Par ailleurs, seul l'intellect peut rendre possible et expliquer la seconde transcendance, celle qui s'élève de l'être vers l'Être (autre façon de qualifier le retour du Fils). Il l'explique parce qu'il est, dans la gnose abellienne, acte-principe de l'être cause-de-soi par et dans lequel le Fils est engendré ou, ce qui revient au même, l'homme intérieur édifié. Il s'agit de l'acte-principe d'une ontogenèse conduisant, au travers de l'amplification et de l'intensification de la structure noético-noématique (la conscience de soi de plus en plus et de mieux en mieux remplie jusqu'à l'illumination dernière dans la conscience du Soi), à l'avènement et à l'assomption de l'homme intérieur dans le Soi, dans la Présence, acte-principe (re)constituant l'Être dans son unité, sa clarté, son universalité, sa Présence à soi-même (le retour du Fils). Grâce à l'intellect accomplissant la seconde transcendance, l'Être et la Connaissance coïncident et fusionnent dans la Présence de l'Être à lui-même (re-naissance dans l'identification du connaissant et du connu, de l'intellect et de l'intelligible). Il revient donc au même, dans le messianisme d'Abellio, de parler de devenir (du) Fils, d'engendrement du Fils, d'intellect en acte, de vision-vécue, d'acte-principe ou d'être cause-de-soi. Quelle que soit la formulation retenue, c'est à chaque fois la (re)montée gnostique de l'être vers l'Être (ou la

¹¹ Voir Jean Borella, *Lumières de la théologie mystique*, L'Harmattan, 2015.

¹² « La marque propre, spécifique de l'école d'Albert le Grand, est l'adhésion à une psychologie, ou plutôt une noétique philosophique, faisant de l'acquisition progressive de l'intellect le but de la vie humaine : un état nommé conjonction, déclaré plus divin qu'humain, et qui, de fait, reçoit les titres impersonnels d'intellect sain ou divin. » Alain de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Le Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2003, p. 344.

¹³ Pierre Bouretz, *Lumières du Moyen-âge. Maïmonide philosophe*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essai », 2015,

¹⁴ Moshé Idel, *L'Expérience Mystique d'Abraham Aboulafia*, Editions du Cerf, Paris, 1989.

déité) qui est en jeu.¹⁵

Ce problème de la (re)montée en Dieu nous place devant une question incontournable : ce cheminement ascendant prend-il appui sur et s'accomplit-il grâce à l'existence de différents degrés ou est-il le résultat de la mise en œuvre de différentes natures dans la puissance noétique ? Avons-nous affaire à une unique puissance ou à différents pouvoirs qui se succèdent ? Si, dans la pensée d'Abellio, nous pouvons considérer qu'existe une unique puissance d'unification à l'œuvre dans l'élévation déifiante, l'actualisation et l'intensification de celle-ci dépendent en réalité de l'usage ou non de certaines facultés distinctes. Il existe en effet différents degrés dans la puissance d'unification sémantique et d'intensification lumineuse de l'âme, chacun relatif à la ressource noétique mobilisée : la raison naturelle (de l'étant à l'être, des faits aux essences, ressource effectuant les premiers niveaux de la réduction éidétique) ; la raison et la logique transcendantales (l'être comme apparaître, la conscience transcendantale et son essence, la constitution, l'intentionnalité structurante globale) ; l'intellect (de l'être à l'Être, l'anagogie, l'accès à l'au-delà des essences vers l'Essence suprême de Dieu = déité). L'intellect, soutient Jean Borella, possède du reste en lui-même la capacité « supra-conceptuelle », c'est-à-dire la possibilité ultime de s'autodépasser dans son Principe. En fait, chacune de ces facultés possède sa nécessité, et dans la pensée gnostique d'Abellio elles ne s'excluent pas l'une l'autre mais jouent toutes un rôle décisif dans l'édification de l'homme intérieur ou Fils.

Rapprocher, voire identifier le Fils avec l'intelligence supérieure, celle qui fait loi et anime les choses dans leur être, n'est pas un fait nouveau. L'assimilation du Fils avec l'intelligence universelle est déjà présente dans le christianisme, notamment au travers de la notion de Verbe. Pour Avner, apostat de Burgos (Alfonso de Valladolid), les « chrétiens désignent l'intelligence du Saint Béni soit-il par le nom de fils (*ben*), du fait qu'elle naît de la Sagesse (*hokhma*), car le fils, l'intelligence et le discernement proviennent en fait de la même racine (*bn*) ». Aboulafia, lui, se sert du mot fils pour désigner l'intelligence et fait le lien sémantique entre *ben*(fils) et la *bina* (intelligence analytique) (il affirme dans le 'Otsar 'Eden ganouz (*Livre du trésor de l'Éden caché*) : « car l'intellect y est appelé fils. ») Pour Aboulafia toujours, le fils engendré est la *bina*, c'est-à-dire l'intelligence, qui est la seule construction véritable de l'homme qui lui fasse acquérir la vie éternelle. Une autre originalité de ce kabbaliste est le lien qu'il met en évidence entre les mots *ben*, *bina* et *binyan* (édifice, construction), cette construction devenant le symbole de la compréhension parfaite et indestructible, ce qui renvoie au troisième temple et rappelle aussi, dans la pensée d'Abellio, l'édification du temple dans l'homme au huitième jour.

Maître Eckhart, nous l'avons déjà évoqué, occupe une place à part parmi les penseurs qui ont exercé une influence marquante et reconnue sur l'œuvre d'Abellio. Pour ce qui nous intéresse ici, à savoir l'importance accordée à l'intellect dans la (re)montée vers et en Dieu (toujours le retour du Fils), il nous faut commencer par souligner deux prises de position clés de Maître Eckhart. La première concerne une distinction portant sur l'existence de deux puissances rationnelles. Avec Dietrich de Freiberg, Eckhart choisi d'opérer une homologie entre, d'une part, la distinction entre intellect agent et intellect possible, et, d'autre part, celle établie par Augustin entre ces deux aspects de la raison que sont la *ratio superior* (identifiable à l'intellect chez Abellio) et la *ratio inferior* (calculante et discursive identifiable à la raison naturelle).

En deuxième lieu, Eckhart affirme, dans ses *Questions parisiennes*, que la noétique est

¹⁵ Jean Borella a parfaitement mis en évidence, au sein d'une certaine tradition spirituelle transcendantale, le lien qui existe entre le travail de la gnose, l'enfantement du Fils et la montée vers Dieu. C'est ainsi qu'il peut affirmer que « d'Origène à Maître Eckhart, et chez les plus grands mystiques, la connaissance de Dieu, la gnose véritable est identifiée à la filiation divine : connaître Dieu c'est devenir Fils », ou encore que « l'état de filiation » est identifiable à « l'état spirituel de Fils », op. cit., pp. 43-44.

supérieure à l'ontologique¹⁶. Il soutient que si la pensée intellectuelle peut espérer participer à la lumière divine, c'est grâce à l'œuvre de la raison supérieure qui est capable de contempler les vérités suprêmes. La connaissance intellectuelle, de structure extatique, autrement dit (trans)portée au-delà d'elle-même vers son principe divin, reçoit de lui, en tant que modèle et influence suprêmes, la possibilité ultime d'une union avec ce qu'elle connaît — en Dieu, rappelons-le, il y a identité de l'être et du connaître. Une double condition à cette connaissance unifiante : l'intellect doit transcender tout être et toute essence et ne doit être rien de particulier, c'est-à-dire resté indéterminé, prêt à tout recevoir et à s'identifier à tout. Cette conception de la connaissance, analysée par J. Casteigt, aboutie à faire coïncider connaissance vraie et naissance de Dieu/du Verbe dans l'âme ; c'est le moment où le connaissant connaît le connu « comme le Fils unique connaît Dieu-Père », autrement dit « le principe qui l'engendre »¹⁷. En reprenant la conception thomasienne de la vérité comme adéquation de la chose et de l'intellect, Eckhart en vient donc à interpréter l'adéquation comme un " engendrement ", c'est-à-dire une identité de nature qui advient dans l'union en acte du connaissant et du connu. Voici, formulés dans un langage théologique, les deux moments insignes de la connaissance intellectuelle de Dieu tels qu'ils sont synthétisés par Abellio en référence à Eckhart :

« qu'il s'agisse de la percée que doit opérer l'âme pour atteindre le fond de Dieu ou qu'il soit au contraire question de l'enfantement du Fils au fond de l'âme, on est en train de vivre là un seul et même événement » (MNG, 138).

. Maître Eckhart

« la filiation adoptive chez Eckhart, et l'enjeu qui en découle, à savoir la divinisation de l'homme par grâce » ; « la filiation adoptive, autrement dit l'accomplissement de la créature en tant qu'image de Dieu. » ; « l'engendrement de Dieu lui-même à travers son éternel dépliement et repliement sur Lui-même avec les facettes du Père, du Fils et de l'Esprit Saint » ; « Le redoublement ne peut donc plus être seulement tautologique mais il inscrit dans l'être un mouvement infini du flux et du reflux où toute chose est en Dieu dans son unité qui ne cesse de se déplier et de se replier dans son être trinitaire. » ;

2. Le rapport de l'intellect à l'intelligible – pourquoi ?

Après avoir essayé de montrer comment le retour du Fils est possible et s'effectue sur le plan anthropologique et gnoséologique, il convient à présent de s'interroger sur la raison qui éclaire et permet une telle situation de (re)montée. Pourquoi une telle ascension intellectuelle et spirituelle peut avoir lieu et qu'est ce qui explique son déclenchement ? Nous allons avancer deux raisons principales qui, si elles ne se trouvent pas explicitement dans l'œuvre d'Abellio, entrent tout à fait en résonance avec elle et son esprit gnostique :

a) L'Absolu comme raison de l'être et du devenir

La déité, nous l'avons déjà souligné, est le principe, l'arché du double mouvement du Fils, autrement dit elle s'impose comme le commencement (stase de la création et du départ) et le commandement (tout au long de la stase de la création mais aussi de l'action, et donc du retour) – mais aussi comme fin de toute chose, en un mot l'alpha et l'omega de la création et des créatures. Le principe est toujours et indéfiniment à l'œuvre, à chaque moment et à chaque étape. À partir de là, nous pouvons affirmer que la déité est l'instance suprême qui ne cesse de commander (l'étincelle de Dieu au fond de l'âme selon Eckhart) au et de rendre

¹⁶ La proposition : « l'intellect est supérieur à l'être » sera maintes fois rappelée par Abellio au cours de son œuvre.

¹⁷ Julie Casteigt, op. cit. p. 235.

possible le processus de connaissance intellectuelle d'elle-même. Jean Borella soutient même que « la philosophie nous conduit à Dieu parce qu'elle vient de Dieu, du Verbe » ; elle est donc, à ce titre, hautement légitimée et polarisée. Le même auteur ajoute que « s'il est exact que la fin obtenue abolit d'une certaine manière les moyens qui y ont donné accès, il est non moins certain qu'elle les justifie et qu'ils ne peuvent être compris dans leur vérité et leur nécessité qu'à partir d'elle-même. Sinon des esprits hâtifs ne seraient que trop enclins à les rejeter pour s'adonner directement à l'ineffable. »¹⁸ Cette dernière proposition n'est pas sans rappeler l'exigence gnostique abellienne soutenant, contre le rejet ou la fuite, la nécessité de faire l'épreuve des choses avant de les surmonter mais aussi de prendre appui sur des médiations.

Poursuivant dans cette logique de la cause légitimante, nous posons que le processus et l'accomplissement de la gnose sont rendus possibles car quelque chose d'antérieur et de supérieur à eux nous le rend possible, que nous l'appelions Dieu, Raison d'être, Principe, Source, Loi, Guide, Modèle ou Pôle d'attraction noétique. Une chose devient sûre pour nous : cette instance nous oblige et nous devons répondre à son appel. La déité s'impose alors, par son existence, son intelligibilité, son attraction et sa dynamique, comme la condition première et dernière de l'intellect et de l'intelligence. Elle les polarise et les aspire. Cette pression divine s'exerçant en l'être humain, nous aide à mieux comprendre, par le haut, l'existence et l'élan du désir métaphysique qui parfois s'empare de lui. Nous sommes alors convoqués et livrés au grand dessein et à la grande respiration de la déité, tout entier consacrés à l'édification de sa Gloire. La polarisation théologique est donc inséparable d'une téléologie spirituelle. Il s'agit d'une manifestation de l'Alliance entre Dieu et l'homme. Pour que cette Alliance soit harmonieuse, et que s'accomplisse en profondeur et en continuité la (re)montée en Dieu, certaines pratiques complémentaires peuvent accompagner le travail noétique : prières, silence, méditation, rituels. Cela suppose, de la part de celui qui s'engage dans la voie ascendante, de la disponibilité, de l'humilité, du recueillement, de l'engagement, de l'opiniâtreté.

Un autre aspect important de l'intellect, qui n'est pas sans rappeler l'idée d'une transcendance du Je pur dans la phénoménologie de Husserl, condition d'une « intuition donatrice originaire » possible de l'idée de Dieu, ou la conception de l'Éros platonicien, fils de Pénia et de Poros, est avancé par Isabelle Raviolo¹⁹ : dans son rapport à Dieu, la pensée est toujours marquée par « l'incomplétude », ce qui entraîne une « tension » incessante de celle-ci vers ce qu'elle désire connaître et qui est cependant insaisissable. Cette caractéristique peut apparaître comme une manifestation du « paradoxe de la gnose » que nous avons déjà rencontré à propos de la voie gnostique abellienne et que nous retrouverons plus loin. Cette dimension d'« incomplétude » entretient en même temps le désir métaphysique pour l'absolument Autre. Précisons que cet aspect relève de la pensée de la négativité et de la théologie négative. De cette dernière, Jean Borella affirme qu'elle « purifie nos images et nos concepts, qu'elle combat leur inévitable anthropomorphisme, mais encore, et plus profondément, qu'elle introduit dans le langage conceptuel ce que nous appellerons une 'tension anagogique' qui le transforme intérieurement en un véritable opérateur métaphysique. » Allant jusqu'à avancer l'existence d'une « intelligence anagogique », il précise par ailleurs que sa propriété singulière est « d'ouvrir [le concept] vers le haut »²⁰.

b) L'homme à l'image de Dieu

Nous appuyant de nouveau sur le texte d'Isabelle Raviolo²¹, nous avançons comme seconde raison au processus de (re)montée le fait que l'âme fut créée à l'image de Dieu.

¹⁸ Op. cit..

¹⁹ « Maïmonide et Maître Eckhart : deux penseurs de la négativité », Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem [En ligne], 25 | 2014. URL : <http://journals.openedition.org/bcrfj/7362>

²⁰ Op. cit..

²¹ Op. cit..

L'Ancien Testament précise : « à l'image et à la ressemblance de Dieu » (Genèse 1, 26). Cette thèse est défendue par Abellio lui-même :

« Nous verrons que l'âme humaine est l'image de la déité... » (SA, 316)

Cela revient à dire que la structure et la dynamique noétiques, non seulement participent mais possèdent aussi une certaine similitude avec le Verbe entendu en tant que Fils. Par l'intellect, l'homme opère *comme* (le) Fils, qui devient alors son modèle. La filiation adoptive (Maître Eckhart), autrement dit l'accomplissement de la créature en tant qu'image de Dieu au travers de son adhésion et de son identification au mouvement de retour du Fils (la naissance du Fils en nous et de nous dans le Fils) est une des conditions ontothéologiques de la (re)montée mais aussi du parachèvement de l'image dans son modèle. Par ailleurs, créée « à l'image de Dieu, la créature est appelée à entretenir une relation vivante à son Créateur – autrement dit une relation intelligente, libre et aimante. Elle accomplit ainsi sa destination proprement humaine. » Et ce « lien qui s'opère entre amour et intelligence est décisif dans ce que Maïmonide et Maître Eckhart appellent la connaissance intime de Dieu. » (Raviolo²²) Dès lors, qu'il soit déterminé comme Dieu, Père ou Modèle, le créateur devient, pour ses créatures, objet d'amour et de connaissance mais aussi garant de leur liberté. Nous retrouvons ici à l'œuvre les trois puissances abelliennes constitutives de la puissance de connaître que sont la puissance de mourir, la puissance d'aimer et la puissance d'abstraire. Rattacher ces dernières au problème de la liberté, c'est alors toute la dimension éthique de la gnose abellienne qui se trouve conditionnée par la perspective théologique, et ainsi arrachée au trop humain de la seule volonté humaine. « Adorer le Père en esprit et en vérité » (Eckhart), comme il se doit, sommes nous tenter de dire, c'est donc le chercher jusque dans son Fond, dans son essence – ce qu'Eckhart, précise Raviolo, nomme par trois images : « moëlle », « noyau » et « veine ». Au travers de ces termes évoquant le caractère à la fois central et vital de la présence de Dieu en nous et de nous en Dieu, Eckhart, souligne Raviolo, cherche à désigner la « puritas essendi ». Il montre, dit-elle, « que seule l'étincelle de l'âme, en tant qu'elle vit de Dieu et en Dieu [...] est capable de réaliser cette percée dans le fond ou dans le cœur de la paternité ». Et cette percée, est-il rappelé, est « réalisée par la partie la plus noble de l'âme, par l'intellect agent, ou la raison supérieure »²³.

3. L'anagogie et le paradoxe de la gnose

Le Fils est donc la figure théologico-métaphysique qui, par son mouvement de retour, intègre et réunit la multiplicité, ce qui revient à dire que lui-même réintègre le foyer de la déité. En devenant le Fils, plus précisément, en nous convertissant, en laissant advenir et en épousant le mouvement ontologico-théologique qui est le sien, c'est alors nous, sur le plan cette fois-ci anthropologico-transcendantal, qui, individuellement, avons la charge de mener à bien cette mission de déploiement-réintégration de l'origine, et pour le faire nous avons à notre disposition une modalité bien particulière d'action, à savoir la gnose, ou connaissance. Voici comment Abellio explique l'apparition de cet enjeu gnostique dont nous sommes les dépositaires :

« La divinité se posant en face d'elle-même a généré le Père et la Mère par la pensée qu'elle a pris de sa propre existence et de la division qui s'établit, au sein de la totalité, entre le soi et sa propre conscience de soi. Mais la dualité du connaissant et du connu met en jeu un troisième terme, la connaissance... » (SA, 182-183).

²² Op. cit..

²³ Op. cit..

La gnose, dit-il aussi, est « le seul moyen de constituer le Fils en nous... » (SA, 332), mais nous pourrions tout aussi bien dire, le fils étant moins stase qu'ek-stase (départ) et en-stase (retour), c'est-à-dire moins instance que mouvement d'amplification et d'intensification, que la constitution du Fils en nous est la condition de la gnose. Cette antisymétrie s'explique par l'ambivalence qui caractérise identiquement ces deux termes, l'un et l'autre, le Fils et la gnose, désignant à la fois un processus et le résultat de ce processus. Sont-ils pour autant identiques ? Lorsque Abellio déclare que se fixer sur le Père, comme c'est le cas dans les monothéismes, induit la foi, alors que s'identifier au Fils constitue la gnose, il faut bien comprendre que cette identification ne peut avoir pleinement lieu que pour le Fils compris comme mouvement mais que pour le Fils entendu comme Intelligence incréée elle ne peut être que le fruit d'un mouvement asymptotique indéfini. La gnose comme méthode a bien en effet pour objet l'Intelligence universelle ou Logos ou Verbe émané de la déité mais ceux-ci ne s'engendrent par et en elle, ou elle-même ne les devient, que de façon progressive, par une série de communions de plus en plus amples et intenses. La gnose est alors, nous dit Abellio, « le dépliement et la ré-intégration instantanés et éternels d'une intelligence elle-même universelle » (SA, 255).

Afin de préciser le caractère progressif et indéfini de la gnose, nous devons attirer l'attention sur le fait que la dialectique ascensionnelle gnostique, correspondant à l'engendrement du Fils en nous selon sa double acception, est dialectique de l'être et du devenir, de la voie et de l'état, du cheminement et du terme, de l'inachevé et du parachevé, autant de manières de dire l'effective co-présence et corrélation de réalités bien trop souvent considérées comme exclusives l'une de l'autre. Cette dialectique est présente en permanence dans la montée gnostique ; elle est donc aussi à l'œuvre au cœur du mécanisme de la transfiguration, c'est-à-dire dans l'acte-principe produisant la hiérarchisation génétique des essences et rendant possible la « montée d'ensemble vers l'eidos des eidos, vers l'idée des idées dont parle Platon, au terme paroxystique de l'intensité. » (SA, 189) Le but véritable de cette « montée d'ensemble » vers « l'essence ultime » (SA, 193) qui est ineffable et que nous avons déjà rencontrée dans la partie précédente en tant qu'essence du « phénomène d'être », est l'accès à la Présence ultime et indicible, à l'au-delà des essences, au Soi impersonnel et éternel. Maintenant, si nous pouvons dire avec Abellio que la transfiguration est « couronnement » de cette montée c'est parce qu'en vertu de la « dialectique du dépassement perpétuel et de la présence de l'indépassable » (ce paradoxe de la gnose qui explique à la fois la présence totale du Fils et son engendrement perpétuel) cette montée n'est qu'en apparence un mouvement s'effectuant par degrés successifs. C'est aussi ce qu'il faut comprendre lorsque Abellio prend bien soin de distinguer la démarche linéaire de construction que l'on rencontre dans les sciences de la conduite sphérique de constitution identifiant la gnose. « L'esprit de totalité baigne chaque instant » (FE, 109) déclare Abellio à propos de la montée gnostique.

La dialectique gnostique d'Abellio met donc en corrélation, dans une itération indéfinie, la montée permanente et infinie des pouvoirs d'abstraction et l'instant de l'illumination, une illumination se faisant progressivement de plus en plus ample et de plus en plus intense. Connaître c'est ainsi devenir ce que l'on connaît (problème abordé, nous l'avons déjà vu, par les penseurs médiévaux) en découvrant et en accomplissant la loi de ce qui est et advient. La gnose abellienne est donc tout à la fois et simultanément théôria et prâxis. La rationalité de cette gnose ne s'applique pas de l'extérieur à un monde d'objets mais s'accomplit, à partir d'un travail d'abstraction de l'intelligible immanent à l'être et au devenir²⁴, comme communion dans l'intersubjectivité universelle et s'éprouve dans une

²⁴ Voici ce que met en évidence Alain de Libera (op. cit., p. 343) à propos de la conception de la réflexion intellectuelle dans certaines écoles théologiques du Moyen-âge : « La suprême sagesse philosophique réside dans la consommation de tout savoir. L'homme parfait par les sciences spéculatives n'accède à l'ultime perfection qu'une fois traversées toutes les représentations qui l'ont conduit au seuil de l'union. Si la théorie philosophique de la conjonction avec l'Intelligence séparée, célébrée par les maîtres ès arts, procédait d'une conversion, que,

gradation croissante de l'intensité d'être, dans une intensification. Par cette rationalité, enfin, entrent en résonance et s'harmonisent, en tant que corps glorieux, la raison des choses, la raison humaine et la raison divine.

4. Le temps et la temporalité. D'un programme à venir

La question du temps et de la temporalité est évidemment cruciale lorsqu'on aborde un tel sujet ; l'interrogation sur leur nature et leur structure s'avère en effet incontournable en matière de messianisme. Abellio, en affirmant que « l'étude de la constitution de la gnose...se ramène...à celle de la constitution du temps » (SA, 153), accorde à cette dernière une valeur insigne explicable par le fait que c'est un certain rapport au temps qui conditionne notre épreuve d'éveil et d'accomplissement gnostiques, et donc la tournure messianique. Mais de quelle constitution s'agit-il car il existe une multiplicité de modes du temps dont le sujet peut faire l'épreuve ? Par ailleurs, si le messianisme d'Abellio concerne avant tout l'individu et sa sortie hors du temps historique, il faut cependant tenir compte de trois aspects temporels non négligeables relatifs à ce même messianisme : d'une part, le fait que l'annonce messianique d'Abellio a lieu à un moment historique donné, moment qui, selon Abellio lui-même, mérite, notamment pour cette raison, d'être interrogé dans sa spécificité comme dans sa vocation culturelles profondes ; d'autre part, compte tenu de ce que nous avons affirmé plus haut à propos de la perspective historique qu'il faut adopter sur le devenir, il est important de s'interroger sur le rapport qui peut exister entre la théogonie et l'histoire et ainsi penser une philosophie, une métaphysique, voire une théologie de l'histoire au sein de laquelle s'inscrit l'enjeu messianique ; et, enfin, nous devons nous intéresser à la distinction décisive, généralement associée aux contextes messianiques, existant entre temps messianique et temps eschatologique, et voir si et comment elle se présente dans le messianisme d'Abellio. Nous envisageons de traiter de la première question — qui est aussi celle du rapport temps/éternité, celle de la constitution d'un « éternel présent » et celle de la conception d'une contemporanéité ontologique — dans cette seconde partie mais nous avons finalement décidé de reporter son traitement à la partie suivante pour ne pas la séparer de l'ensemble de notre travail à venir qui portera à présent sur les dimensions et les problèmes temporels associés au messianisme d'Abellio.

sur les traces d'al-Farabi, Albert le Grand voyait s'esquisser et se préparer dans le dur et long travail de la connaissance scientifique – la connaissance de l'intelligible pur exigeant l'acquisition préalable des formes intelligibles contenues dans une matière -, la pauvreté eckhartienne se présente, elle aussi, comme un état final, auquel s'élève la connaissance extatique qui perce à travers les représentations. » Ce passage montre bien la nécessité de passer par un certain travail d'abstraction pour parvenir à l'au-delà des représentations.