

XVèmes Rencontres Raymond Abellio
Toulouse, 30 juin – 1^{er} juillet 2018

LE MESSIANISME D'ABELLIO

Par **Éric Coulon**

« Ce que les prêtres nomment péché originel, Dieu l'appelle éveil de l'homme à la dure lumière divine.
Ce que les prêtres nomment tentation, Dieu l'appelle présence de la lumière.
Ce que les prêtres nomment serpent, Dieu l'appelle intelligence.
Ce que les prêtres nomment faute, Dieu l'appelle acte.
Ce que les prêtres nomment chute, Dieu l'appelle progrès.
Ce que les prêtres nomment soumission au démon, Dieu l'appelle exaltante conquête de la conscience.
Ce que les prêtres appellent descente aux enfers, Dieu l'appelle passage dans la matière noire et fertile.
Ce que les prêtres nomment condamnation, Dieu l'appelle retard en vue d'une plus haute montée,
éloignement du fils prodigue.
Ce que les prêtres nomment pardon, Dieu l'appelle accomplissement,
retour et installation du fils prodigue à la première place.
Ce que les prêtres nomment culpabilité, Dieu l'appelle mouvement.
Ce que les prêtres nomment innocence, Dieu l'appelle repos dans l'étendue.
Ce que les prêtres nomment Lucifer, ou chef des diables, Dieu l'appelle créature suprêmement activante
et pourtant immobile.
Ce que les prêtres nomment tourments éternels, Dieu l'appelle aventure suprême de la créature suprêmement activante,
destruction instantanée de l'acte en dehors du temps et de l'histoire.
Ce que les prêtres nomment liberté, il l'appelle conscience du destin.
Et sa propre liberté, il l'appelle acceptation de sa dualité manifestée, mystère suprême de son propre antagonisme,
de son déchirement entre la clémence et la rigueur.
Ce que les prêtres nomment harmonie du monde, il l'appelle balance des antagonismes,
et à chaque instant il détruit l'équilibre de la balance.
Ce que les prêtres nomment vie, il l'appelle élan ; mort, il l'appelle saut.
Il appelle peur la soumission des dévots, et connaissance la soumission des saints.
Mais il n'y a encore jamais eu de saints sur la terre.
Il appelle deuxième éveil de l'homme, ou naissance du deuxième jour, la révolte des athées et la victoire de Prométhée ;
et troisième éveil, ou naissance du troisième jour, leur conversion.
Mais personne ne s'est encore vraiment converti.
Ce que les hommes appellent descendre, Dieu l'appelle avancer.
C'est le jeu de l'homme et du destin. »

Raymond Abellio, *Les yeux d'Ézéchiël sont ouverts*, pp. 114-115

Avant-propos

Cette longue épigraphe est extraite du roman qui, dans l'ensemble des œuvres de fiction d'Abellio, nous semble exposer de la façon la plus explicite et la plus conséquente, mais aussi la plus vivante, le problème de Dieu ainsi que celui du rapport de l'homme avec Dieu. Ce passage, dense et lyrique, fait à nos yeux figure de condensé littéraire de la théologie défendue par Abellio et pose sans détour le caractère métaphysique de sa vision, par delà morales et considérations psycho-sociales.

Si nous avons souhaité débiter ainsi notre analyse, avec ces assertions frappantes du Père Carranza, c'est tout d'abord parce qu'elles évoquent directement le thème des Rencontres de cette année : le rapport entre destin et liberté. C'est ensuite, et peut-être surtout, parce qu'il y est annoncé le « départ » et le « retour » du Fils, double mouvement fondamental dans toute l'architecture et la dynamique de la pensée d'Abellio, double orientation dont nous avons décidé d'étudier le sens et les enjeux.

Enfin, il nous fallait commencer par les mots mêmes d'Abellio, par sa parole, ici médiatisée, et par ce qu'elle proclame, car notre travail n'a pas, et n'aura plus, d'autre but, en ce qui concerne cette proclamation et l'œuvre qu'elle a engendrée, que d'en être l'humble apôtre ; un apôtre en effet, non pas celui d'un être, d'un homme en particulier, mais du Verbe dont Abellio fut et dont son œuvre est elle-même le médiateur et le héraut. Il est donc bien question pour nous de poursuivre l'œuvre sans fin de recueillement et de transmission de ce Logos. Pour ce faire, nous insisterons dorénavant sur ce motif central qu'est la proclamation du « retour du Fils », afin d'en renouveler l'annonce, de l'approfondir, de multiplier les perspectives sur elle, d'analyser ses tenants et ses aboutissants, de partager son expérience, de tirer les enseignements individuels et collectifs qu'elle implique.

Notre étude et notre analyse portant sur le « départ » et le « retour du Fils » s'inscrivent dans une recherche dont l'ampleur est telle qu'elle ne peut être accomplie par nous que dans la longue durée, ce qui implique par conséquent que le fruit de cette investigation ne sera livré que de façon morcelée (et parfois même, pour certains thèmes, d'une manière incomplète que nous essaierons, sinon d'achever, tout au moins d'enrichir à d'autres moments et dans d'autres circonstances), au fil de trois étapes successives, échéance maximale que nous espérons pouvoir tenir. La fréquence annuelle des Rencontres nous paraissant constituer un rythme adéquat, c'est à leur occasion que nous communiquerons le résultat de nos avancées. Ce que nous livrons aujourd'hui, et qui constitue la première étape, est la première partie de l'ensemble de notre cheminement global, dont voici, pour le moment, le plan général :

- I) L'Absolu comme raison de l'être et du devenir
 - 1. La théologie comme théogénèse
 - 2. Le rapport au christianisme
- II) L'annonce messianique. L'abolition du temps et de l'histoire
 - 1. Le « retour du Fils »
 - 2. Messianisme et contemporanéité
- III) Le moment de l'annonce. Le sens du temps et de l'histoire
 - 1. Philosophie et théologie de l'histoire
 - 2. Temps messianique : temps de la fin et généalogie de l'Occident
 - 3. Temps eschatologique et apocalyptique : signes des temps et fin de cycle

PREMIÈRE PARTIE

L'ABSOLU COMME RAISON DE L'ÊTRE ET DU DEVENIR

1. Constitution d'une théologie comme théogénèse

- *La présence de Dieu*

Raymond Abellio a fondé une théologie, c'est en tout cas le terme qu'il a choisi pour baptiser ses développements portant sur le problème de Dieu et son rapport à l'être humain. Aussi paradoxal que cela puisse paraître de la part d'un gnostique rationaliste, il ne pouvait toutefois en être autrement étant donné, d'une part, l'universalité affirmée par lui de la « structure absolue », autrement dit le fait qu'aucun champ ni aucune discipline particulier, même touchant à l'absolu, n'échappe à sa présence et à son application, et, d'autre part, l'impératif de la présence et du mystère de Dieu dans son œuvre. Concernant le premier point, la démarche d'Abellio qui consiste à partir de la constitution de son système — à partir d'une intuition et de réflexions portant sur la nature de l'intuition elle-même comme expérience fondamentale du sujet — et de passer de là à ses applications et illustrations, est identifiable à une forme d'apriorisme transcendantal qui nous semble participer du « retour aux choses mêmes » réclamé par Husserl. Cette mise au point a son importance car elle situe d'ores et déjà cette démarche en amont de toute religion constituée et de toute conception préformée de Dieu.

Pour ce qui est du second point, il n'est pas négligeable de rappeler que, très tôt dans sa vie¹, Abellio fut enclin à accueillir et à valoriser ce qu'il appelle les « forces invisibles » présentes aussi bien autour de l'être humain qu'en lui, « forces » à la fois transcendantes et immanentes, cette tendance personnelle étant elle-même associée à un désir spontané de découvrir les liens profonds reliant toutes les choses et tous les êtres entre eux. Mais, par une disposition propre et tenace, Abellio ne put se satisfaire de la simple participation fusionnelle qu'exigeaient naturellement ces appétences mystiques, ce qui le conduisit par la suite à chercher la Raison d'être primordiale et intelligible dont pouvait dépendre ces « forces » et cette « interdépendance universelle », Raison dont le vocable « Dieu » n'est qu'une des possibilités signifiantes de désignation.

- *La théologie gnostique*

Raymond Abellio a donc bien fondé une théologie. De quelle nature est-elle et quelle est sa spécificité ? Une première précision s'impose : dans les *Fondements de théologie*², ce qui apparaît comme déterminant quant à l'identification de cette théologie, c'est que ce n'est plus la réalité ou la matière théologique en tant que telle, c'est-à-dire un discours ou une doctrine sur Dieu dépendant d'un contexte religieux, d'une foi, d'une croyance, de dogmes et de pratiques particuliers, qui, venant en premier, fonde la métaphysique mais, à l'inverse, la métaphysique gnostique (issue au préalable de la « désoccultation » de la Tradition primordiale) qui, une fois constituée, redécouvre le vrai sens et le vrai visage du divin. La

¹ Voir *Un faubourg de Toulouse, Ma dernière mémoire*, tome 1, en particulier p. 58.

² *La structure absolue*, chap. VIII.

théologie d'Abellio est donc une théologie d'essence métaphysique, considération que l'on retrouve maintes fois formulée, évoquée et rappelée tout au long de son œuvre. Afin d'être plus juste et plus précis, il nous faut la qualifier de théologie rationnelle conjoignant métaphysique, phénoménologie et ontologie. N'oublions jamais qu'Abellio s'est inscrit dans le sillage de l'exigence idéaliste et rationaliste de Husserl, ce qui l'a conduit à valoriser l'autonomie de la connaissance, de la raison, de la conscience et du sujet, et à les arracher ainsi à toute dépendance vis à vis des religions et des dogmes. C'est aussi cette exigence radicale d'autofondation à partir d'intuitions apodictiques et eidétiques qui l'a fait se détourner et se distancer de tout savoir déjà constitué. La théologie d'Abellio propose en quelque sorte un « chemin non confessionnel vers Dieu », pour reprendre l'expression pertinente forgée par Emmanuel Housset³ afin de qualifier la démarche de Husserl vis-à-vis de Dieu.

Dès lors, parce que la métaphysique gnostique s'est constituée comme phénoménologie génétique, la théologie d'Abellio se distingue par au moins deux points essentiels de la théologie chrétienne classique : tout d'abord, dans la perspective de la phénoménologie transcendantale et de sa réduction eidétique, ce n'est plus Dieu qui importe mais la déité ; ensuite, dans la perspective génétique, cette théologie est en même temps théogonie (Abellio utilise le terme « théogénèse »). Ce dernier point, l'introduction d'une dimension génétique dans la théologie, est décisif pour comprendre le sens de la gnose abellienne.

Mais à la dimension génétique s'attache aussi une autre dimension d'importance qu'il faut prendre en compte lorsqu'on veut pénétrer au cœur de cette gnose pour en déchiffrer le sens, c'est la dimension téléologique. S'il existe bien déjà une téléologie chez Husserl, celle-ci n'est pas métaphysique comme chez Abellio. Ce dernier introduit en effet un principe absolu à la base de sa théologie, un principe qui, certes, peut se confondre avec la subjectivité transcendantale mais seulement au terme d'un mouvement indéfini accompli par cette dernière, dans un passage paradoxal à la limite hors de cette subjectivité, un principe certes non mondain mais cependant irréductible à l'immédiate immanence de la conscience transcendantale, un Principe-position idéalement et ontologiquement distinct du Je-positivité tendant indéfiniment vers Lui. Il n'y a pas en effet dans la gnose abellienne, et donc dans la théogénèse, de clôture de la subjectivité transcendantale, comme c'est le cas dans la phénoménologie de Husserl, ce qui implique l'ouverture permanente de celle-ci à un absolu transcendant toute transcendance et immanent à toute immanence⁴. Cet absolu, Husserl lui-même semble l'avoir envisagé⁵. Mais ce principe-*arkhè*, origine et fondement de tout, est en même temps, on l'aura bien compris, principe-*télos*, fin ultime de la conscience transcendantale, stase limite de toute gnose accomplie, achevée, fin prenant l'aspect paradoxal d'une plénitude évidée ou d'un vide plénifié, celui aussi d'une transfiguration dernière confinant à la dissolution du Je. Si la téléologie inscrite dans la théogénèse à partir de la structure dynamique de la déité fournit un sens, un ordre et une légitimité à tout ce qui est, laissant parfois penser à l'action d'une entéléchie et inclinant quelquefois la théogénèse vers une forme de théodicée, elle se manifeste toutefois de façon adéquate et essentielle comme sens de la connaissance, tout être et tout devenir participant de ce dessein. Cette connaissance se parachève alors dans la connaissance intégrale du sens ; elle correspond au sens de la voie

³ Husserl et l'idée de Dieu, Les Editions du CERF, 2010, p. 78. Les analyses d'Emmanuel Housset sur la question de Dieu dans la pensée de Husserl mais aussi sur les rapports de la phénoménologie avec la religion et la théologie nous ont été d'une grande aide pour essayer de cerner la nature de la théologie d'Abellio.

⁴ *La structure absolue*, p. 316. Cette ouverture relève de ce qu'Abellio nomme la nécessité d'un « enveloppement ontologique de la phénoménologie ».

⁵ Husserl, *Idées I*, tel, Gallimard, 1991, § 58, p 192.

gnostique conduisant le sujet, au travers de la transfiguration, de son Moi mondain au Je transcendantal, de ce Je au Nous transcendantal et, enfin, au Soi absolu.

S'il y a bien téléologie, précisons tout de même que celle-ci n'indique aucune fin dans le monde, aucun horizon mondain pour l'homme mais plutôt une finalité extramondaine et transphénoménale, et si nous pouvons déceler en elle quelque eschatologie, c'est parce qu'il y est question d'un bouleversement radical et ultime de l'être humain et du monde. Ces précisions sont d'importance pour bien comprendre le sens que va prendre le messianisme dans la pensée d'Abellio, messianisme qui n'est autre, pour le dire d'une façon synthétique, qu'une expression de cette téléologie eschatologique. Nous éclaircirons ce point fondamental plus tard, lorsque nous traiterons plus directement de cette dimension messianique.

Que la théologie d'Abellio soit d'essence métaphysique, phénoménologique et ontologique, ce trait distinctif va de pair avec une autre de ses caractéristiques majeures, à savoir qu'elle ne se fonde sur aucune Révélation d'ordre religieux, comme c'est le cas notamment pour la théologie chrétienne, mais qu'elle repose tout entière sur la raison, non pas la raison naturelle à l'œuvre dans les sciences, les techniques ou toute réflexion ayant le « monde » pour horizon, mais la raison transcendantale⁶ libérée et activée à la suite de la mise entre parenthèse de la thèse portant sur l'existence ou non du « monde ». La révélation y est donc transcendantale et non transcendante. À la contingence qui demeure inhérente à toute postulation fondée sur la croyance et la foi, Abellio veut opposer le caractère apodictique de ses propositions grâce à l'usage de cette modalité de la raison que la phénoménologie de Husserl révèle comme un pouvoir de la conscience transcendantale. Cela revient à dire qu'aux évidences religieuses de la foi, Abellio substitue les évidences rationnelles apodictiques de la raison transcendantale. Et même s'il dépasse le cadre strict de l'analytique de la vie intentionnelle du sujet transcendantal auquel Husserl avait volontairement limité ses investigations philosophiques — la fondation d'une théologie en est bien la preuve —, Abellio, en raison de cette « exigence de rationalité » qui le travailla toute sa vie mais aussi par son souci d'autonomie intellectuelle, se situe bien dans la perspective husserlienne de la constitution possible d'une pensée philosophique comme science rigoureuse.

- La déité

Intéressons-nous à présent à la notion de « déité » dont il est question dans la théologie d'Abellio. Cette notion, qu'il emprunte explicitement à Maître Eckhart, dont il faut rappeler qu'il fut soupçonné d'hérésie et que certaines de ses propositions furent condamnées, ne désigne chez Abellio aucune divinité mythologique, aucun Étant suprême, premier moteur ou cause première, mais l'Essence de Dieu, l'Indéterminé, l'Être absolu⁷, sans fondement, un État ou une Position ultimes et limites, absolus. Abellio a retenu, certes dans une perspective rationnelle et métaphysique, la leçon de théologie apophatique et l'affirmation de la prééminence accordée à l'intelligence présentes dans l'œuvre du dominicain allemand ; il a aussi intégré l'idée husserlienne que Dieu n'est pas du monde, qu'il n'est pas mondain ; enfin, et même si, dans *La structure absolue*, le chapitre sur l'ontologie précède celui sur la théologie, il a tout de même pris en compte la critique de l'ontothéologie formulée par Heidegger, et s'il assimile parfois la déité avec l'Être, ce dernier n'est cependant en rien

⁶ Pour comprendre la distinction entre raison naturelle et raison transcendantale voir notamment : Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, PUF, 2009 ; voir aussi Abellio, *La fin de l'ésotérisme*, p. 71.

⁷ Le cheminement de la conscience transcendantale propre à la métaphysique gnostique consiste à passer de l'Être comme Verbe à l'Être comme Nom, de la positivité de l'action à la position de la communion. Le couple positivité/position est à mettre en relation avec le couple visée/intuition.

quelque étant que ce soit, pas même l'Étant supérieur, certains passages⁸ de son œuvre allant jusqu'à évoquer, notamment en parlant de la « relativité de toute forme », l'idée de l'équivalence de cet au-delà de l'être, origine et but de la connaissance, avec le néant, avec l'ineffable ou avec l'absence absolue de toute détermination. La mobilisation et le traitement de cette notion par Abellio révèlent un autre trait original de sa théologie, à savoir qu'elle est le fruit, entre autre, d'une résolution fondatrice et d'une configuration cruciale de son œuvre qui retentissent sur toutes ses perspectives : la mise en structure dialectique de l'ontologie de Heidegger et de la phénoménologie de Husserl, autrement dit de l'être et de la conscience. Ces aspects conduisent donc à discriminer la métaphysique d'Abellio, dont nous avons vu qu'elle est une des assises de sa théologie, d'avec la métaphysique classique dénoncée par nombre de penseurs depuis Nietzsche ; ils manifestent cette « régénération de la métaphysique » réclamée par lui, notamment dans l'introduction de *La structure absolue*⁹.

La déité n'est pas non plus le Dieu personnel, paternel, anthropomorphe et transcendant, celui qui servit de prétexte à l'édification et à l'imposition des différentes morales utilitaires placées au service des pouvoirs de domination et d'aliénation, celui qui satisfait aux besoins d'un psychologisme réducteur et trop humain¹⁰ ; ce n'est pas ce Dieu instrumentalisé qui est visé au travers de cette notion mais la Présence ineffable, la source transcendantale immobile, unité indifférenciée de tous les couples de contraire en même temps que lieu de l'infinité des possibles d'où émane toute manifestation, Dieu lui-même, ce dernier étant dès lors devenu, dans la théologie abellienne, le Père éternellement associé à la Mère.

Comme pour Maître Eckhart ou pour Husserl, chacun cependant selon une perspective et un enjeu différents, il s'est aussi agi pour Abellio de fonder une voie d'ouverture et d'accès à Dieu tel qu'il est et tel qu'il se donne en lui-même, une voie d'ouverture et d'accès au Dieu « pur », et ce à partir d'une négation et d'un refus du Dieu allant de soi, c'est-à-dire à partir d'une réduction phénoménologique de toute position d'objectivité et de mondanité à l'égard de Dieu. La théologie gnostique se présente alors comme un chemin vers Dieu ne partant ni de Dieu Lui-même (absence de Révélation et de Confession) ni de son Fils en tant que Jésus-Christ (plutôt Christ-Logos que l'Homme-Dieu, plutôt le Christ en nous que le Christ pour nous) mais de son Fils en tant que sujet transcendantal. Le Dieu de l'ancienne métaphysique et de la religion officielle est mort ? Soit, alors vive Dieu ! Cette réduction, en supprimant ainsi toute fascination pour le monde et ses contenus, en descellant le champ de la subjectivité transcendantale, en actualisant sa prise de conscience par elle-même et en activant sa dialectique constituante, non seulement libère l'accès à la Présence mais permet aussi son autorévélation et son autoaccomplissement, ce qu'Abellio nomme sa théogenèse. C'est donc bien au cœur de cette subjectivité, de cette conscience transcendantale en tant que lieu et mouvement extramondains, qu'une relation directe et qu'une communion avec la déité deviennent possibles. La pensée théologique d'Abellio s'apparente donc bien à un idéalisme transcendantal, d'où se dégage un certain apriorisme.

Compte tenu de ces considérations et intuitions, nous osons affirmer que si l'on a pu critiquer le tournant théologique de la phénoménologie¹¹, il nous semble plus fécond de nous

⁸ Voir par exemple *La fin de l'ésotérisme*, p. 54, 56-57, 194-195.

⁹ Voir aussi dans le même ouvrage p. 162.

¹⁰ C'est notamment pour éviter tout glissement vers et toute contamination par cette morale et ce psychologisme que le religieux dont il est question dans la métaphysique gnostique d'Abellio ne désigne nullement le stade de la prise de conscience, par la subjectivité, d'une faute, quelle qu'elle soit, originelle ou pas, universelle ou non. Aucune référence positive ni aucun recours à un péché originel ne sont présents dans l'œuvre d'Abellio.

¹¹ Dominique Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions de l'Éclat, 1991.

demander si ce tournant, à la façon d'un destin spirituel, n'est pas un horizon et un chemin inéluctables pour la conscience occidentale, et si l'idéalisme transcendantal, à la manière de celui d'Abellio, peut trouver à s'accomplir autrement que comme théisme, qu'il soit philosophique (Husserl), religieux (Henry) ou gnostique (Abellio) ; de la même façon, toute théologie ne gagnerait-elle pas en profondeur et en conséquence à s'enquérir et à faire sienne les découvertes de la phénoménologie transcendantale ?

- *Conscience transcendantale et manifestation du divin*

Si l'accès à la conscience transcendantale est bien la condition nécessaire de manifestation et de révélation de la déité, qu'en est-il plus précisément de la phénoménalité de celle-ci, de la nature de cette manifestation et de cette révélation ? Quelles sont leurs modalités ? Comment la déité se donne-t-elle à la conscience ? Tout se passe en réalité, nous l'avons compris, au niveau de l'immanence — une immanence ouverte et non close — de la conscience transcendantale. C'est en elle et non plus hors d'elle que s'ouvre la transcendance, devenue de ce fait transcendance immanente. Cette conscience, qui se présente comme conscience non personnelle de Dieu, conscience libérée, par la conversion transcendantale, de la sphère naturelle, morale, psychologique et biographique, s'impose donc à son tour comme la condition de possibilité de l'accès au phénomène pur de Dieu. Ce phénomène, Abellio le désigne comme « phénomène d'être », et en tant que phénomène il faut savoir le distinguer de ce dont il est le phénomène, comme il faut distinguer la Présence de ce qui, en et par elle, est présent, et tout autant l'ineffable *de* l'expérience de l'ineffable. Ce « phénomène d'être », le phénomène ultime au travers duquel c'est non plus tel ou tel étant qui apparaît mais l'être en tant que tel, phénomène qui, selon Abellio, est à l'origine des « états d'adoration, de ravissement, d'extase, de communion ou simplement de plénitude, de clarté ou de totalité »¹², est celui de l'intuition de l'ineffable. Ce qui, alors, par lui se dévoile et se révèle, il faudrait dire s'autorévèle pour être juste, c'est l'Être total en tant que tel, l'intégrale de tous les êtres, qui peut être indifféremment appelé « ineffable » ou déité. C'est donc là son apparaître.

Ce qui se présente ici, à la suite de la première transcendance existant entre l'être et l'étant, ou le phénomène et la conscience, c'est une seconde transcendance, cette fois-ci entre l'Être et l'être, ou la conscience et la déité. Ces deux transcendances sont immanentes à la conscience, la première comme simple immanence, la seconde comme redoublement de l'immanence, immanence d'immanence — ou, ce qui revient au même, comme transcendance de la transcendance. Ceci nous conduit à attirer l'attention sur le fait que l'autre condition d'accès à la déité est la mise en œuvre d'une ontologie qui doit, précise Abellio, envelopper la phénoménologie.

Deux paramètres décisifs doivent à présent être mis au point pour saisir avec clarté la manifestation de la déité et son rapport à la conscience transcendantale. Le premier concerne notre compréhension du « phénomène d'être » (la perspective ontophénoménologique) ; le deuxième notre intelligence de l'ontologie fondée par Abellio (la perspective ontologique). Ce que révèle le « phénomène d'être », ce qui apparaît avec lui comme intuition, ce n'est plus tel ou tel apparaissant relatif à tel ou tel apparaître particulier mais l'apparaître en tant que tel dans sa globalité portant avec lui la totalité indifférenciée de l'apparaissant, ou, pour le dire en terme strictement ontologique, l'Être dévoilant l'Étant. Le « phénomène d'être » est donc révélation de la Révélation dans et par la conscience. La conscience délivre ici son essence qui est en même temps l'essence de toute manifestation possible, et donc de tout manifesté

¹² *Structure Absolue*, p190.

(Dieu lui-même), par et dans la conscience, cette essence dernière et ultime qui produit son autorévélation et qui a pour nom « déité ». Dans la coïncidence circulaire, « sphérique » dirait Abellio, du « phénomène d'être » avec son être à laquelle nous sommes confrontés ici, c'est la conscience qui en vient à coïncider avec elle-même et avec l'être. Il n'est plus question, au stade de la révélation de la déité ineffable, d'antériorité de l'un sur l'autre, mais ce qui se révèle ainsi, de surcroît, c'est leur dialectique : la conscience comme structure d'ouverture de l'être et l'être comme fondant (fondre et fonder) la conscience.

Mais la révélation de l'Être, ou de la déité, son autorévélation par et dans la conscience, ne s'arrête pas là, c'est-à-dire au « phénomène d'être ». La dialectique de l'être et de la conscience dont il est question au sein de l'ontologie abellienne conduit à faire apparaître un nouveau mode de l'être : l'être cause-de-soi¹³. Ce mode est le fruit en devenir d'un processus unitaire de maintien/synthèse/dépassement des deux modes classiques de l'être : l'être en-soi (qui correspond ici à la déité ineffable) et l'être pour-soi (ici la conscience transcendantale). C'est donc plus précisément à ce niveau que se manifeste la dimension génétique de la théogenèse. Si l'Être, ou déité, peut être perçu non pas comme cause première mais comme Lumière absolue et ineffable sous sa forme intégrale, Lumière omniprésente et condition suprême sous-jacente de toute manifestation, la voie gnostique inaugurée et commandée par l'être cause-de-soi — devenu équivalent du Christ ou du Fils — génère, par et dans la conscience transcendantale, la matière phénoménologique lumineuse à partir du double mouvement d'incarnation et d'assomption de cette Lumière. Édifier par cette Lumière partout présente et diffractée, dans l'alternance dialectique d'illuminations mystiques et de progressivité gnostique, d'extases et d'enstases, le « corps glorieux », voilà dès lors le sens de la théogenèse. Cette autorévélation de la déité, révélatrice par là même de sa propre division interne, tâche infinie (pour reprendre une expression chère à Husserl) dévolue au sujet transcendantal, s'établit, il est important de mettre ce point en relief au regard de l'exigence de rationalité déjà rencontrée, comme déploiement de la raison transcendantale et s'apparente à l'action immanente du Verbe/Logos dans son double mouvement d'incarnation et de transfiguration.

- Théogenèse et double mouvement du Fils

La théologie d'Abellio se présente donc bien comme une « théogenèse », un devenir (du) divin constitué de deux mouvements complémentaires, simultanés et inséparables : d'un côté, l'autodéploiement, l'autorévélation de la déité (son épiphanie noétique) au travers de la médiation gnostique du sujet transcendantal (ce que nous désirons nommer La Grande Réflexion Ontologique) ; de l'autre, la déification progressive du sujet transcendantal constituant et intégrant le Sens (ce que nous nous plaçons à nommer La Grande Transfiguration, ou Apothéose, Phénoménologique). La notion d'être cause-de-soi, déjà abordée, rassemble à elle seule ces deux mouvements¹⁴. Une autre façon de les rassembler est de dire, en termes abelliens, que la théogenèse prend la forme synthétique du mouvement transcendantal éternel, sans origine ni fin, généré, à partir du couple Père-Mère émané de la déité, par la séparation et le retour du Fils. Ce mouvement est irrémédiablement marqué du sceau de l'*arkhè* qui s'affirme ici véritablement sous ses deux aspects indissociables et simultanés de commencement et de commandement. En effet, au travers de ce mouvement, le

¹³ Il faudrait établir un travail d'analyse portant sur les convergences et les divergences qu'entretient cet « être cause-de-soi » avec la notion de *causa sui* telle qu'on la rencontre notamment dans la philosophie scolastique, chez Thomas d'Aquin, chez Descartes ou chez Spinoza.

¹⁴ Sans pour autant s'y identifier, cette théogenèse n'est pas sans rappeler le double processus néoplatonicien de procession-conversion.

Fils, engendré et non créé, « image de la déité en devenir »¹⁵, est bien commencement de toute chose ; mais par la dynamique permanente qu'il impose, et qui fait Loi transcendante, il est aussi commandement à toute chose. Nous verrons plus tard combien cette double portée du mouvement du Fils est à la fois omniprésente et déterminante dans le champ de l'anthropogénèse. Mais nous anticipons ici sur nos développements ultérieurs relatifs à l'identification du Je transcendantal au Fils. Concentrons-nous encore un peu sur la théogénèse. Nous retrouvons à l'œuvre en elle, commandées par la structure sénaire-septenaire primordiale immanente à la déité, à la fois la logique de la double contradiction croisée (au travers de la dialectique du couple Père-Mère) mais aussi l'inversion intensificatrice d'inversion (du Fils par rapport au couple Père-Mère), ces deux dynamiques clés de la pensée d'Abellio générant ensemble la dialectique de la dissociation et de la réunification, de l'ouverture et de l'intégration. C'est cette dialectique qui est le cœur dynamique de toute l'œuvre d'Abellio, et dont on retrouve la respiration métaphysique partout où il est question d'incarnation et d'assomption, dans la théogénèse bien sûr mais aussi dans la cosmogénèse et dans l'anthropogénèse. Elle est la clé de compréhension du destin gnostique de l'être humain qui se trouve ainsi inscrit comme médiation dans le Grand Devenir du divin, à la fois le devenir homme du divin et le devenir divin de l'homme ; elle est aussi, nous le verrons, ce qui permet d'éclairer le sens du messianisme présent dans l'œuvre d'Abellio.

Une autre caractéristique particulière de la théogénèse d'Abellio, c'est l'influence décisive qu'y jouent certains éléments de la mystique juive, plus précisément de la kabbale hébraïque. Il y a tout d'abord, évidemment, la notion d'*En-Sof* (l'In-Fini), l'équivalent juif de la déité. Signalons ensuite la reprise par Abellio du schéma théogonique des « quatre mondes », auxquels ce dernier associe par alternance quatre dimensions (deux stases et deux ekstases) manifestant le mouvement de séparation et de retour du Fils :

émanation (ciel) – création (gênèse/séparation) – formation (terre) – fabrication ou action (apocalypse ou enfer/retour).

Nous savons aussi l'importance accordée par Abellio à l'Arbre des Sephiroth, d'où il extrait le couple de notions rigueur/clémence, mais aussi le symbolisme sexuel (Epoux/Epouse, Père/Mère et Fils/Fille) permettant d'exprimer la dynamique du divin, et combien cet Arbre joue un rôle clé dans la théogonie juive. La guématrie joue par ailleurs un rôle notable dans l'interprétation par Abellio de la Bible, même si la clé qu'il propose est différente de celle généralement reconnue par la tradition hébraïque. Quant à savoir si l'on retrouve dans la dynamique de la théogénèse ces deux processus clés de la kabbale lourianique, absolument inséparables, que désignent les termes de « tsimtsoum » et de « tikkun » (sont-ils dans un rapport homologique avec les termes d'exil et de retour du Fils ?), nous avouons ne pas pouvoir nous prononcer actuellement sur cette question. Cette influence de la pensée et de la mystique juives¹⁶, et l'importance qu'Abellio leur accorda, apparaîtront de nouveau dans la suite de notre travail, soit à partir de points précis, soit à partir de considération plus générales.

Cette théogénèse, inséparable, nous l'avons dit, d'une cosmogénèse et d'une anthropogénèse, qu'elle conditionne et oriente en permanence, ce qui fait de la dimension

¹⁵ Cette expression traduit en termes théologiques, tout en l'éclairant quelque peu, ce « paradoxe de la gnose » — « perpétuité du dépassement et présence de l'indépassable » — auquel, selon Abellio, est confronté en permanence le Je transcendantal en tant qu'il est lui-même, comme être cause-de-soi, le Fils en devenir.

¹⁶ Il faudrait aussi se questionner sur l'influence possible, sur la pensée d'Abellio, de la lecture hassidique de la cabale.

génétique propre à la théologie d'Abellio le révélateur du sens de son œuvre et de sa gnose, n'est donc pas seulement une méditation sur le Père mais aussi, et peut-être surtout, nous verrons pourquoi, une interrogation sur le Fils. Aussi, du point de vue de la métaphysique gnostique, il revient finalement au même de parler de la genèse de la Dèité, du produit en devenir du mouvement dialectique émanant du sénaire-septenaire, de la mise en œuvre de la connaissance absolue, de l'avènement de la conscience de soi divine ou de l'engendrement éternel du Fils. Par conséquent, quelle que soit la formulation utilisée, il apparaît évident qu'une réflexion engagée sur la théogénèse d'Abellio est inséparable d'une interrogation portant sur le temps, sur la temporalité du processus génétique, mais aussi sur le rapport existant entre temps et éternité — autre perspective sur le « paradoxe de la gnose ». De plus, cette interrogation, compte tenu de l'importance qu'il faut accorder, au regard des impératifs gnostiques, aux notions d'incarnation, de manifestation, d'épreuve et d'application du sens, doit être prolongée et complétée par une analyse des rapports entretenus entre champ transcendantal et histoire.

Avant de revenir, en les précisant, sur les différents aspects fondamentaux de la théologie abellienne, en particulier sur ce problème de la temporalité, et de sa relation avec l'éternité, mais aussi sur cette clé de voûte de la théogénèse qu'est l'existence et le devenir du Fils, intéressons-nous à présent, pour des raisons qui apparaîtront au fil de notre analyse, aux liens qu'entretient Abellio avec le christianisme.

2. Un rapport complexe au christianisme

- Une ascendance réelle du christianisme

Nous avons évoqué précédemment l'existence de distinctions fondamentales entre la théologie abellienne et la théologie chrétienne mais qu'en est-il plus précisément du rapport entretenu et par Abellio, et par sa pensée et son œuvre, avec le christianisme ?

Cette question ne peut, selon nous, se satisfaire de la seule réponse immédiate que semble exiger au premier abord la configuration de son système, et qui consiste à dire que le christianisme, au même titre que d'autres traditions particulières, n'est qu'un domaine d'application et d'illustration parmi d'autres de la gnose abellienne. En effet, les notions (baptême, communion), les concepts (transfiguration), les idées (seconde naissance, seconde mort), les propos (citations de saint Paul, Maître Eckhart, saint Bonaventure, la Bible, l'évangile de Thomas), les symboles (la croix) et les figures (Satan, Lucifer) puisés par Abellio dans le fonds et le vocabulaire chrétiens ne sont-ils mobilisés qu'à titre de concepts et de matériaux secondaires d'analyse et de démonstration ou existe-t-il entre le christianisme et la gnose abellienne un rapport plus intime, plus originaire, plus subtil et plus profond, quelque chose comme la prégnance d'une influence et d'une détermination, impensées mais opérantes et opératives, du fonds signifiant chrétien sur la constitution de la métaphysique gnostique d'Abellio ? Tous ces éléments ne possèdent-ils pas une réelle et directe fonction heuristique ? Ne manque-t-il pas, du reste, dans l'œuvre d'Abellio, une analyse thématique frontale et conséquente du message et de l'enseignement chrétiens ? Comme pour Emmanuel Housset à propos de Husserl, il nous est difficile, au regard de l'existence mais aussi de l'œuvre, de la gnose et de la théologie d'Abellio, de ne pas nous poser, vis-à-vis de ce dernier, la question

suivante : « serait-il possible de constituer le sens Dieu sans présupposer au moins implicitement l'horizon de la Révélation chrétienne ? »¹⁷

Il est certain en tout cas que le christianisme tient une place privilégiée dans l'œuvre d'Abellio, dans sa genèse comme dans son architecture visible. C'est aussi le cas, nous le pensons, dans sa vie. En effet, sur le plan biographique et existentiel, même si Abellio souligne à maintes reprises qu'il n'adhéra jamais vraiment à la religion catholique (à ses rites, ses cultes, sa liturgie, ses dogmes, sa morale, son institutionnalisme), celle-ci fut cependant pour lui l'environnement spirituel premier et omniprésent (en particulier par l'intermédiaire de sa grand-mère, de sa mère, de l'église, qu'il fréquenta souvent, mais aussi par la présence des curés, dans son enfance mais aussi à l'École Polytechnique) de son enfance ; et lorsqu'il affirme : « La religion catholique dans laquelle je fus élevé ne fut jamais pour moi qu'un support »¹⁸, la limitation qu'il indique révèle en même temps le caractère décisif de cette religion sur laquelle il s'appuya. N'oublions pas non plus que c'est plus particulièrement par l'ésotérisme chrétien, grâce à Pierre de Combas, qu'il pénétra dans l'ésotérisme, première véritable et conséquente rencontre pour lui avec le monde de la spiritualité.

S'il émit pourtant de vives critiques en direction de la religion chrétienne, soit pour en relativiser l'importance et en limiter le champ d'influence, la considérant dans ce cas comme un « moment essentiellement historique dans l'évolution de l'humanité » (interview dans la Revue *Ce temps de lire*, septième numéro), impliquant par là qu'elle appartenait à un champ spirituel plus vaste et plus déterminant, soit pour dénoncer la réduction opérée par elle de la métaphysique à la morale, soit enfin pour marquer vis-à-vis d'elle sa propre autonomie intellectuelle et spirituelle, car pour lui « être chrétien implique d'être en Église, de croire en des dogmes, de se soumettre à des autorités » (Entretien pour le *Quotidien de Paris*, 1981), et s'il préférerait, à l'Église visible et institutionnelle des fidèles catholiques, l'Église invisible et transcendante des convertis à la philosophie transcendante et à la gnose, Abellio reconnut tout de même que la religion catholique, dont il soulignait positivement le fait qu'elle rende un « culte d'hyperdulie » à Marie, intégrant ainsi dans sa théologie la dimension féminine, est l'« expression avancée de la spiritualité occidentale ». Deux autres aspects insignes, repris et analysés par nous dans une prochaine partie, nous amènent par ailleurs à soutenir que le christianisme joue dans l'économie de la pensée et de l'œuvre d'Abellio un rôle plus que secondaire : d'une part la place qu'il occupe dans la généalogie de l'Occident et la signification qu'il recouvre vis à vis de la théogénèse ; d'autre part le rapport intime et pertinent, d'enjeu herméneutique, que l'on peut déceler/desceller entre, d'un côté, certains de ses concepts ou notions fondamentaux, et, de l'autre, l'orientation et la grille conceptuelle phénoménologiques, dont Abellio est un des héritiers affirmés.

- *Christianisme et phénoménologie*

Le second aspect annoncé soulève les problèmes et les enjeux relatifs à la mise en rapport du christianisme avec la phénoménologie, et inversement. Nous ne nous attarderons pas sur ce point, déjà évoqué rapidement par nous dans le premier chapitre. Nous désirons simplement mettre en évidence l'existence de ce rapport dans la pensée d'Abellio, mais aussi son importance pour la pensée et pour l'esprit en général. Cette question, déjà entrevue, est, selon nous, décisive. Si elle pose problème et ne va pas de soi, c'est avant tout parce que la phénoménologie est une philosophie, plus précisément une philosophie qui, en tant qu'idéalisme transcendantal, part du sujet transcendantal, non du Christ, et prend appui en

¹⁷ Husserl et l'idée de Dieu, p.105.

¹⁸ *Un faubourg de Toulouse*, Ma dernière mémoire, tome 1, p. 58.

permanence sur lui, non sur le Christ. Si Abellio tend parfois à identifier le Je transcendantal avec la figure du Christ, ce dernier n'est cependant pour lui aucunement cet être incarné en Jésus et situable historiquement. D'un autre côté, le sujet transcendantal abellien, parfois baptisé « homme intérieur », n'est pas non plus totalement éloigné de certains aspects constitutifs de la dimension spirituelle du Christ chrétien, nous verrons pourquoi et comment. Ce que nous pouvons d'ores et déjà dire de façon esquissée, c'est qu'il existe une dimension métaphysique du christianisme qui peut être éclairée et articulée grâce aux découvertes de la phénoménologie husserlienne, comme aussi, dans l'autre sens, il existe au cœur de la phénoménologie transcendantale des perspectives précises ouvrant la possibilité d'un accès à la pensée chrétienne¹⁹. Ceci revient à se demander si une philosophie du christianisme est possible, soit à partir d'une christianisation de la phénoménologie, soit à partir d'une phénoménologisation du christianisme, soit, enfin, à partir des deux.

- Le rapport déterminant à la Tradition primordiale

Si l'on s'en tient à présent au plan strictement objectif, logique et immanent de la constitution de la pensée d'Abellio, il ressort alors que le rapport qu'elle entretient avec le christianisme dépend rigoureusement, en amont, de cet autre rapport, fondamental dans l'élaboration de la gnose abellienne, qu'elle noue avec ce qu'elle appelle la « Tradition primordiale ». C'est par conséquent de l'approche et de l'identification de cette Tradition par Abellio, démarche qu'il nomme « désoccultation »²⁰, mais aussi et surtout de l'implication nécessaire et globale qui en découle pour l'être et pour l'esprit que vont dépendre et le statut et le lieu du christianisme dans l'ordonnement de la gnose abellienne. Essayons donc de distinguer ce rapport à la Tradition chez Abellio. Nous nous appuyerons pour cela sur les distinctions typologiques proposées par Antoine Faivre²¹ et par Jérôme Rousse-Lacordaire²². Commençons par celle opérée par Antoine Faivre car elle concerne directement le rapport à la Tradition. Celui-ci distingue trois voies qui correspondent à trois façons de l'identifier et de se référer à elle : 1) la voie puriste, à laquelle appartient par exemple René Guénon, pour laquelle existe une « Tradition primordiale » anhistorique, d'origine non humaine et d'essence métaphysique, voie qui prône, pour accéder à la Tradition, l'adhésion à une tradition ou à une initiation particulières, voie généralement méfiante, pour ne pas dire très critique, envers la modernité, voie favorable à un « régime identitaire » dans lequel règne statiquement et impassiblement l'Un et le Même, avec lesquels la conscience se doit de fusionner ; 2) la voie éclectique, pour laquelle cette Tradition unique « se ramifie de façon variée et complexe » (A. Faivre, p. 36) dans toutes les traditions particulières, l'enjeu consistant dès lors à puiser dans ces traditions diverses différents éléments et contenus doctrinaux afin de constituer de façon syncrétiste une nouvelle spiritualité personnelle ; 3) la voie humaniste, ouverte à la modernité sous toutes ses formes, visant une transmutation effective et conséquente de l'être humain et du monde, prenant en compte les antagonismes et leur tension dynamique, s'appuyant sur la dimension génétique de la pensée ainsi que sur une véritable « herméneutique compréhensive », valorisant les mythes et les symboles.

¹⁹ Nous pensons ici au travail remarquable de Natalie Depraz : *Le corps glorieux, Phénoménologie pratique de la philocalie des Pères du désert et des Pères de l'Eglise*, Bibliothèque philosophique de Louvain 74, Peeters Leuven, 2008.

²⁰ Voir notre ouvrage *Rendez-vous avec la connaissance. La pensée de Raymond Abellio*, pp. 108-113

²¹ *Accès de l'ésotérisme occidental*, Tome I, Gallimard, 1996, pp. 33-40

²² *Ésotérisme et christianisme*, Les Éditions du Cerf, 2007, pp. 246-248

Si Abellio partage certains aspects de chacune d'entre elles, sa position se différencie pourtant nettement d'elles trois²³. D'une façon générale, Abellio remet en cause toute position qui, se réclamant de ou se référant à la Tradition, la considère comme un « donné définitif », met en œuvre des choix partiels, se contente d'être un commentaire, une glose et s'enferme dans un dogmatisme statique. Si la Tradition est bien universelle et a bien été « donnée » entièrement et directement, elle le fut cependant, dit-il, de façon voilée, sous forme de clés, ce qui implique par conséquent, à qui désire la comprendre et l'accomplir dans une « vision-vécue », de réaliser son dévoilement (identification des clés), œuvre herméneutico-phénoménologique qui est en même temps une intégration personnelle opérative conséquente (utilisation des clés), conduite globale possible seulement grâce à la voie gnostique et qu'Abellio nomme donc « désoccultation ».

Ce qu'il faut retenir, c'est que le processus de « désoccultation » de la Tradition, dont le fruit est la gnose, est bien un processus génétique, mais c'est aussi une épreuve individuelle opérative s'accomplissant entre l'être, la conscience et le message primordial que contient cette Tradition, et c'est, enfin, une démarche globale et intégrale qui a lieu en amont de toutes les traditions particulières, celles-ci, situées en aval, devenant dès lors de simples champs pour des exercices d'« illustration » et d'« application » de la gnose. Le christianisme étant pour Abellio l'une de ces traditions, il vient donc en second par rapport à la Tradition universelle dont il n'est qu'une manifestation historique particulière parmi d'autres. Si, dès lors, d'une façon très générale, Abellio pourrait être qualifié de penseur religieux strictement non confessionnel, il ne serait pas justifié de voir en lui, utilisant à cette fin le beau titre évocateur d'un ouvrage de Leszek Kolakowski²⁴, un chrétien sans église.

- Le rapport entre le christianisme et les autres traditions particulières

Mais si le christianisme est bien, sur un plan vertical, l'une des traditions au cœur de laquelle on peut déceler/desceller la présence de certaines des clés universelles de la connaissance provenant de la Tradition primordiale, il convient à présent de s'interroger, cette fois-ci sur un plan horizontal, sur la façon dont cette tradition particulière entre en rapport, dans l'œuvre d'Abellio, avec les autres traditions particulières. Pour éclairer alors quelque peu ce rapport mobilisons les « trois paradigmes » proposés par Jérôme Rousse-Lacordaire afin de décrire l'attitude du christianisme par rapport aux autres religions et spiritualités : 1) l'exclusivisme, qui fait du christianisme le seul détenteur de la vérité et qui conditionne le salut à l'appartenance à l'Église et au respect des dogmes ; 2) l'inclusivisme, pour lequel il y a de la vérité et du bien dans les autres traditions mais seul le christianisme est à même d'accomplir et de parfaire la vérité et le bien éternels ; 3) le pluralisme, qui considère que toutes les traditions religieuses et spirituelles sont équivalentes en terme de vérité et de salut. La gnose abellienne, différente du christianisme en tant que tel²⁵, n'appartient évidemment pas au premier paradigme ; ne privilégiant aucune tradition particulière, elle n'appartient pas non plus au second ; enfin, posant la Tradition universelle en amont de toute tradition particulière, et non en aval comme dans le troisième paradigme, elle ne peut par conséquent pas appartenir à celui-ci. Analysant plus précisément, quelques pages plus loin²⁶, les rapports pouvant exister entre l'ésotérisme et le christianisme, Rousse-Lacordaire, à partir d'une

²³ Pour plus de précision sur ces rapprochements, ces différences et la voie choisie par Abellio, voir notre ouvrage déjà cité, pp. 101-105

²⁴ *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Gallimard, 1987.

²⁵ Différente aussi, faut-il le rappeler, du gnosticisme car ne considérant jamais la création comme l'œuvre d'un Dieu mauvais et ne prônant jamais le refus, le rejet ou la destruction du monde.

²⁶ *Ésotérisme et christianisme*, pp. 258-260.

distinction établie entre ésotérisme chrétien, ésotérisme christianisant et christianisme ésotérique, affirme que la gnose abellienne participe à la fois, « pour l'essentiel » dit-il, du second et du troisième genre. Cette gnose, nous l'avons déjà souligné, empruntant parfois au christianisme certains de ses composants, peut en effet apparaître par endroits, ce qui n'a cependant rien de global, comme une gnose christianisée. D'autre part, le fait qu'Abellio suggère quelquefois qu'à côté du christianisme officiel, visible et dégradé, dogmatique et moral, s'est maintenu un esprit fidèle aux dimensions spirituelles et métaphysiques contenues dans le germe chrétien originaire, n'est pas sans laisser penser qu'il vise l'existence, en parallèle du premier, d'un christianisme ésotérique, christianisme qui, pour lui, doit bien entendu s'inscrire dans la gnose universelle.

Une chose, cependant, est certaine, c'est que la quête, par Abellio, de cette dimension gnostique et ésotérique du christianisme, quête amorcée avec Pierre de Combas et poursuivie, selon nous, jusqu'à la fin de son œuvre, a ceci de singulier et de paradoxal que la redécouverte qu'il fit de la nature, de la portée mais aussi de la singularité de son enseignement et de son éthique fut rendue possible par une sortie hors de et une prise de distance intellectuelle et spirituelle vis à vis de la stricte tradition chrétienne elle-même.

- *La figure du Christ*²⁷

Puisqu'il est question du rapport de la pensée d'Abellio au christianisme, il nous est impossible de ne pas revenir à présent, de manière plus approfondie, sur la figure du Christ (étroitement associée au symbole de la croix) et de ne pas nous intéresser à la place qu'elle occupe dans sa gnose, à la fois parce qu'il va de soi qu'elle représente la clé de voûte du christianisme mais aussi en raison du fait que cette figure traverse l'œuvre d'Abellio et s'impose à nous, quelques fois sous d'autres noms (Fils, Verbe, Je transcendantal, Homme intérieur), comme l'élément essentiel du problème qui nous occupe ici, à savoir la dimension messianique de la pensée d'Abellio.

A propos de cette figure, Abellio est très clair : il s'agit pour lui d'un principe métaphysique et non d'un être particulier historique, même identifié à Dieu, ce qui, là encore, et surtout, l'éloigne radicalement du christianisme officiel. *Christos*, au départ, n'est pas un nom propre mais désigne un état ou un titre : l'oïnt, le Messie. Il le devient cependant au fil des premiers siècles de l'ère chrétienne, et « chrétien » devient dans ce cas synonyme de « partisan de Christ ». Dès lors, ce que vise entre autre Abellio lorsqu'il reproche à la tradition chrétienne de recourir à la personnification anthropomorphique de principes métaphysiques, c'est sa tendance à la « dégradation moralisante » de la métaphysique — processus dont elle n'a pas, bien entendu, l'exclusivité. Cette personnification est aussi à l'œuvre, pour Abellio, dans le cas des figures de Satan et de Lucifer. De noms communs désignant une fonction ou un état particulier, on est donc passé à des noms propres. Il est alors nécessaire, selon Abellio²⁸, afin d'éviter cette dégradation et de retrouver le sens métaphysique du christianisme, de maintenir l'article devant le terme « Christ ».

La difficulté, lorsqu'on se penche sur ce problème de la figure du Christ dans la pensée d'Abellio, est que ce dernier non seulement ne renonce pas à ce terme, même dans les dernières œuvres, non seulement en fait une figure centrale de son œuvre mais, en plus, en

²⁷ À certains moments, à la fois dans la lettre mais aussi dans l'esprit, les conceptions et les approches du Christ, de Dieu et de la religion proposées par Abellio se rapprochent de celles défendues par certains spiritualistes et mystiques du XVI^e et du XVII^e siècles.

²⁸ *Un faubourg de Toulouse*, Ma dernière mémoire, tome 1, p. 170.

vient parfois à la poser comme idéal spirituel de la voie gnostique. « Mais je me voudrais christique », affirme-t-il dans un entretien au *Quotidien de Paris* en 1981, c'est-à-dire cinq ans à peine avant sa mort, tout en précisant aussitôt que 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. »

Si, comme pour le christianisme, il n'est pas question de sagesse, celle du monde ou celle des sages, lorsqu'il est fait appel au Christ par Abellio, il n'est pas non plus question de morale, de foi ou de grâce, et seul, chez Abellio, importe la lecture métaphysique de la Nouvelle Alliance entre Dieu et l'homme consacrée par le Christ-Principe, le Christ-Médiateur et non le Christ-Sauveur. Le Christ, nous dit Abellio, représente la « vocation dynamique de participation globale », c'est à dire le Grand Oui à la vérité et à la beauté, refusées respectivement par ces deux autres figures que sont Satan et Lucifer. Le Christ est alors compris et affirmé comme refus de tout refus, principe d'unification transhistorique exhaussant l'antagonisme des contraires, recueillant, intégrant et transfigurant aussi bien l'interdépendance universelle que l'intersubjectivité absolue, incarnant l'esprit et spiritualisant la matière. En et par lui, la vérité ne se dégrade pas en utilité, ni l'éthique en morales, ni la beauté en spectacles, ni l'esthétique en formalisme, ni la communion en fascination.

Si l'on peut parler de christocentrisme à propos de la gnose abellienne, ce n'est donc pas dans le sens où le conçoit et le défend la doctrine chrétienne, qui renvoie l'expérience personnelle religieuse à l'existence d'un Événement fondateur et à la rencontre intime avec une Personne, le Sauveur, doctrine différemment comprise et vécue par saint Paul, saint Augustin, Luther ou même Érasme. La gnose abellienne, nous l'avons souligné, s'inscrit dans la perspective phénoménologique husserlienne, et comme tel, son axe central, son élément moteur, sa clé de voûte ne sont autre que la conscience (ou le sujet) transcendantale, parfois appelée « Christ » il est vrai, mais dans une perspective anthropogénétique visant le devenir idéal de l'homme, autrement dit en aucun cas identifiée au Rédempteur. La mise en croix du Christ, sa Passion, sa mort et sa Résurrection ne sont autre, dans la gnose abellienne, que des étapes-épreuves pensées et vécues par le sujet transcendantal en voie de transfiguration gnostique. Et finalement, lorsque la voie(x) gnostique d'Abellio se fait prophétique et messianique, ce qu'elle annonce, c'est autant l'advenue de cette transfiguration, qui n'est autre que ce « retour du Fils » annoncé, que le Sens global du devenir enfin dévoilé par cet événement.

Le Christ comme état et horizon de la conscience transcendantale est alors tout à la fois commencement, cheminement et couronnement : commencement comme Jésus-Fils de l'Homme-Homme extérieur, cheminement comme Je transcendantal, couronnement comme Christ-Homme intérieur-Fils de Dieu-Nous transcendantal. C'est ainsi qu'Abellio peut affirmer que le Christ est le devenir et le parachèvement de la Loi, pas seulement de la Loi hébraïque mais de la Loi universelle contenue dans la Tradition primordiale. Ce qui alors, par le Christ ainsi compris, advient comme changement fondamental, ce n'est pas la substitution de la Grâce à la Loi mais celle de la Connaissance à la seule Foi, c'est l'avènement d'une lumière intérieure consciente d'elle-même, transparente à elle-même et progressivement fondée en ampleur et en intensité.

Nous retrouverons plus tard et la figure du Christ et le christianisme lui-même.