



Les relations au desert des religions monotheistes

Vincent Battesti

► **To cite this version:**

Vincent Battesti. Les relations au desert des religions monotheistes. Article non publié, refusé par Archives de Sciences Sociales des Religions en 1994 Il s'agit d'un.. 1993. <hal-00568023>

HAL Id: hal-00568023

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00568023>

Submitted on 22 Feb 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les relations au désert des religions monothéistes

Vincent Battesti, 1993.

<http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00568023/>

Résumé:

Cette étude propose d'explorer différents points de jonction entre le désert et les religions monothéistes. Les textes fondateurs de ces religions (Thora - Évangiles - Coran) fourniront un matériel de choix, mais aborder la réaction de l'homme face au désert aidera sans doute aussi à comprendre la place qu'occupe ce milieu minéral dans le contenu religieux. L'examen peut être poussé plus loin : l'existence même de ces religions monothéistes n'est-elle pas due à la fréquentation des milieux désertiques ? Quoiqu'il en soit, des traces de sables se relèvent tout au long de leur histoire, qu'il s'agisse de retours réels au désert ou de l'utilisation du symbole à des fins mystiques.

Mots-clefs :

anthropologie – religion – littérature – désert – islam – judaïsme – christianisme – monothéisme

Note de mise en garde :

Ce texte — que je n'ai pas retouché — est un article non publié, refusé par la revue *Archives de sciences sociales des religions* en 1994. Il s'agissait d'une version modifiée de mon mémoire secondaire de DEA (1993), mémoire qui portait le même titre, sous la direction du Pr. Philippe Laburthe-Tolra, Paris V - mention très bien.

Cela dit, je ne revendique plus ces pages : je les ai certes écrites, j'en ai eu certes de bons échos, mais si je devais les relire aujourd'hui je sais que je ne serai plus d'accord avec moi-même. Parce que des internautes me le demandent, et par transparence, je le dépose néanmoins en Archives ouvertes.

Vincent Battesti, 2011.

Sommaire

I. Représentation du désert dans les Écritures et le Coran.	2
• Le désert dans l'Ancien Testament	2
• Le désert dans le Nouveau testament.....	5
• Le désert dans le Coran.....	6
II. Les hommes face au désert & la naissance d'Israël et du Christianisme.	8
III. Lien entre expérience du désert et types de croyance.	13
• Le rôle de l'environnement.	13
• La donnée historique des religions monothéistes.	14
IV. Le retour au désert.	16
• L'érémisme et le monachisme juif et chrétien.	17
• Le soufisme musulman.....	19
• Le désert intérieur.....	20
Conclusion.....	21
— Bibliographie sommaire —	22

Vincent Battesti, 1993

Les relations au désert des religions monothéistes.

Ce qui embellit le désert dit le petit prince, c'est qu'il cache un puits quelque part...

(A. de SAINT-EXUPERY, 1950, p. 1002)

Cette étude propose d'explorer différents points de conjonction entre le désert et les religions monothéistes. Les textes fondant ces religions (Thora - Évangiles - Coran) fourniront un matériel de choix, mais aborder la réaction de l'homme face au désert aidera sans doute aussi à comprendre la place qu'occupe ce milieu minéral dans le contenu religieux. L'examen peut être poussé plus loin : l'existence même de ces religions monothéistes n'est-elle pas due à la fréquentation des milieux désertiques ? Quoiqu'il en soit, des traces de sables se relèvent tout au long de leur histoire, qu'il s'agisse de retours réels au désert ou de l'utilisation du symbole à des fins mystiques.

Si pour de curieux syncrétismes religieux, le désert figure comme un des plexus cardiaques (ou Shakra) de la planète (JUDITH HENRY, 1990), le géographe le définira plus volontiers comme une région caractérisée par une sécheresse presque absolue entraînant la pauvreté extrême de la végétation et une très grande faiblesse de peuplement. Lieu immuable, aux variations climatiques près, la présence insolite de zones de cultures, d'oasis, ne fait que renforcer l'idée qu'il s'agit là d'un milieu où l'homme n'a pas prise, où c'est à lui de plier. Les grands déserts chauds et arides auxquels les Écritures Saintes font référence sont celui du Sinaï, le syro-arabe, aux grandes étendues ensablées et stériles, ainsi que le Négueb ou le désert de Juda où le sable ne côtoie que la roche et le sel. Mais les déserts qui sont évoqués, comme le souligne A.M. GERARD (1989, p. 262), ne sont pas toujours comparables aux océans de sable qu'évoque le terme. Le nom de désert est « facilement donné à toute région

inculte, d'aspect sauvage, à la végétation naturelle pauvre, aux points d'eau rares, et donc peu propice à l'habitat sédentaire ».

Lorsque l'on parle de « religions monothéistes », comme le rappelle H. CORBIN (1981, p. 12), on vise en général le groupe des trois grandes religions abrahamiques : Judaïsme, Christianisme, Islam ; cette définition suffira ici. Ces religions partagent la même conception du divin : il n'existe qu'un seul Dieu (Allah, YHWH), Être Suprême, parfait, éternel, absolu, infini, spirituel et personnel. Il est le créateur du monde et de l'humanité et est placé au-dessus des esprits. Elles professent la possibilité et la réalité de la rencontre entre l'homme et Dieu ; elles fondent leur foi sur la *Révélation de Dieu par lui-même*, Révélation se traduisant essentiellement par une Parole. Pour les Juifs, elle est rapportée par l'Écriture Sainte, la Thora au sens large ou Tanakh ; pour les Chrétiens, ce n'est pas moins la personne du Christ qui est Parole de Dieu, le Verbe (*Et le Verbe s'est fait chair, Jn (1,14)*)¹ dont le Nouveau Testament² est le dépositaire, enseignement qui couronne l'Ancien Testament³ et en révèle le sens profond. Pour les Musulmans, c'est le Coran qui livre la Parole de Dieu, reçue par le prophète Mahomet (Muhammad) dans son expression définitive et parfaite, achevant et éclairant les manifestations antérieures de la Révélation que sont la Bible et Jésus-Christ (alors simple prophète). Si nous sommes d'accord pour dire que ces religions sont toutes trois nées dans le désert, on ne peut croire que ce milieu n'ait été sans influence sur les écrits de ces religions. Une manière d'en mesurer la trace est de vérifier en quels termes ces Paroles usent du désert.

I. Représentation du désert dans les Écritures et le Coran.

Paradoxe verbal, le symbole du désert est l'un des plus fertiles de la Bible. Examinons cette notion de l'espace minéral dans ces textes religieux. Curieusement, quelques Musulmans mêmes m'ont fait part de leur étonnement à cet égard, le Coran n'aborde que peu le sujet du désert bien que ce soit la civilisation arabe la plus proche de ce milieu.

• Le désert dans l'Ancien Testament

Dans l'AT, le désert n'est jamais évoqué pour lui-même, mais toujours comme le théâtre des relations de Dieu et d'Israël dont l'histoire est formée de drames, « alors au

¹ Et comme l'écrit le Père Congar, « La parole de Dieu, en vérité, c'est Jésus-Christ : il n'y en a pas d'autre, Dieu ne nous est accessible que dans le Christ. »

² Qui sera abrégé NT

³ Qui sera abrégé AT

tournant de telle ou telle péripétie, le désert est évoqué et laisse apparaître son caractère tour à tour éprouvant, impitoyable, salvateur ou mortel » (M. GALLOPIN, 1980, p. 2) à l'image de Yahvé.

Les Écritures s'inscrivent dans une dimension diachronique, il va donc sans dire que le signifié de mots comme « désert » évolue au gré du changement des conditions économiques et sociales (semi-nomadisation, l'installation confortable en pays de Canaan) du peuple d'Israël.

Le premier désert dont parle la Bible est d'ordre cosmique : « Au temps où Yahvé Dieu fit la terre et le ciel, il n'y avait encore aucun arbuste des champs sur la terre et aucune herbe des champs n'avait encore poussé, car Yahvé Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre et il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol. » (Gn 2,4b-5) Les invitations au désert se placeront sous le signe du rappel à l'homme de son origine et il n'existera pas de meilleure manière de mettre en exergue l'œuvre de Dieu (la nature) qu'en plaçant l'homme là où elle en est absente. Les principaux fleuves de l'univers hébreux sont décrits dans la Genèse, cette géographie incertaine tendant à remémorer que ces cours d'eau qui fécondent l'univers dérivent droit du paradis. La puissance de Dieu et le travail de l'homme modèlent les premières terres cultivées, le jardin d'Éden. Le désert n'est perçu alors que comme imperfection. Avec le sort réservé à Caïn (la culture de la terre lui est interdit à jamais et lui demeura stérile), ainsi que le souligne ARMAND ABECASSIS (1982, p. 31), « nous rencontrons ici une conception réaliste et négative du désert, commune à tous les peuples de l'Orient ancien : à Sumer, à Accad, à l'Égypte, aux Perses. Le désert en effet, s'oppose à la terre cultivée. Il est en réalité une terre fertile à l'origine, que les malédictions, les dévastations, les guerres, les mauvaises actions de l'homme ont désolé. »

Moins éloigné dans un temps mythique, le désert se présente aussi et avant comme le lieu d'exode du peuple d'Israël d'Égypte, la « maison de servitude » (Ex 20,2), vers la Terre promise. Au désert, Yahvé met à l'épreuve, nourrit son peuple de viandes au crépuscule (Ex 16,13), de pain le matin (Ex 16,15) et d'eau (Ex 17,2-6 & 15,23-25). Dieu y renouvelle et y confirme l'Alliance passée avec Abraham par celle conclue¹ avec Moïse au Sinaï. « Ainsi parle Yahvé : il [mon peuple] a retrouvé grâce au désert, le peuple échappé à l'épée. Israël marche vers son repos. » (Jr 13,12) On a peine à croire combien cette étape fut fondamentale, une horde de fuyard se constitue lentement en un peuple, Israël, et découvre son Dieu. Pour ERNEST RENAN, originellement la résidence de Yahvé fut située dans le désert, précisément sur le Mont Sinaï qui « devint l'Olympe d'Israël [...] où il [Yahvé] est devenu le dieu particulier d'Israël. » (*Histoire du peuple d'Israël*, éd. 1984, p. 71 & 872) Place privilégiée de rencontre de Dieu et son peuple (Os 2,16), l'espace désertique est néanmoins, sans la

¹ Les Chrétiens considèrent celle-ci encore temporaire et préparant la venue du Christ qui scellera la Nouvelle Alliance.

bienveillance de Dieu, un milieu qui n'est guère engageant « lui qui t'a fait passer à travers ce désert grand et redoutable, pays des serpents brûlants, des scorpions et de la soif ; lui qui dans un lieu sans eau a fait pour toi jaillir l'eau de la roche la plus dure ; lui qui dans le désert t'a donné à manger la manne, inconnue de tes pères, afin de t'humilier et t'éprouver pour que ton avenir soit heureux ! » (Dt 8,15), guère engageant et qui plus est, terre non bénie de Dieu (« il a réduit le monde en désert, rasé les villes », Is 14,17) et inhabitable (Os 6,5). Plaçant l'homme dans une position inconfortable, Dieu met à l'épreuve.

On comprend avec Osée, l'importance de la transition désertique de l'Exode ; Israël lors de sa période égyptienne, avait réduit Yahvé à l'un des simples dieux agraires du panthéon cananéen. L'Exode s'envisage alors comme l'inauguration d'une nouvelle histoire du peuple, car « Je suis Yahvé ton Dieu, depuis le pays d'Égypte. Je te ferai encore habiter sous les tentes comme au jour du Rendez-vous » (Os 12,10) dans un dessein très clair « je la conduirai au désert et je parlerai à son cœur » (Os 2,16). Osée se sert d'un parallélisme de situation, son époque étant de nouveau troublée par le polythéisme (culte des Baals...) pour ressaisir le peuple, l'inviter au désert, le lieu où les dieux cananéens agraires n'opèrent pas. Yahvé réside au désert, n'est-ce pas là son domaine ? Il y est l'Unique.

Il semblerait que le prophétisme post-Exode ait tendance à relever et retenir le caractère hautement exemplaire de l'histoire d'Israël au désert¹, quitte à passer quelque peu sur les éléments un peu moins positifs (infidélités répétées du peuple, idolâtrie du veau d'or, etc.). Il en va ainsi d'Amos (2,10; 5,25) et d'Osée (2,16-17) qui use de l'image de fiançailles d'Israël avec son Dieu. Selon CHRISTIAN BONNET (1980, p. 21), c'est à partir d'Osée que s'amorce un processus (poursuivi chez Ésaïe, Jérémie et Ézéchiel²) « d'eschatologisation » du désert et de l'Exode en général³. On idyllise la relation de Yahvé avec son peuple comme le temps béni d'une proximité avec la divinité et où le peuple ne devait s'en remettre qu'à la seule grâce de Dieu et devient le type eschatologique de la communion rétablie ; on se mit alors à attendre une pareille occasion, signe du Salut final. C'est sur la base de l'exhortation d'Isaïe qu'une croyance a rapidement vu le jour, celle que l'âge dernier et décisif du salut arriverait dans le désert et que c'est là aussi que le Messie apparaîtrait. Ainsi l'historien FLAVIUS JOSEPHE (Guerre Juive 2,259-261 in CHEVALIER & all, 1982 p. 350) rapporta-t-il qu'un prophète entraîna au désert des foules enthousiastes, évidemment pour y rencontrer plus vite l'intervention de Dieu (voir Ac 21,38).

On aura pu remarquer qu'ici la présence dans le désert n'est entendue que comme celle des masses, tandis que le NT se fera l'écho d'initiatives individuelles, telles celles de saint Jean-Baptiste et de Jésus de Nazareth.

¹ Car tous comptes faits, Israël s'est tout de même laissé conduire par Dieu vers la terre promise.

² L'ordre biblique des Livres ne répond pas forcément d'un souci d'ordre chronologique. Ainsi, bien qu'antérieures, les prophéties d'Osée sont placées à la suite de celles d'Isaïe, de Jérémie et d'Ézéchiel.

³ Voir par exemple És (43,2 ; 43,19-20 ; 35,1 ; 35,7-8) et pour un retour plus symbolique Jr (2,2).

• Le désert dans le Nouveau testament.

Lorsqu'apparaît une allusion au désert dans le NT, on y décèle globalement les mêmes thèmes qui reprennent ou font référence à l'AT. Le désert est un endroit aride et dangereux, il y a les « dangers du désert » (2 Co 11,26), lieu sans eau et des mauvais esprits où « Lorsque l'esprit impur est sorti de l'homme, il erre par des lieux arides en quête de repos, et il n'en trouve pas. » (Mt 12,43 = Lc 11,24) Mais c'est aussi ici le lieu de la tentation, de l'épreuve, non plus du peuple, mais de l'Homme-Dieu, Jésus-Christ : « Alors Jésus fut emmené au désert par l'Esprit, pour être tenté par le diable. » « Et il était avec les bêtes sauvages, et les anges le servaient. » (Mt 4,1-11 = Mc 1,12 = Lc 4,1) C'est là que Jésus a nourri les foules affamées (Mt 14,13-21 = Mc 6,32-44 = Lc 9,10-17). « Venez vous-mêmes à l'écart, dans un lieu désert, et reposez vous un peu » (Mc 6,31); le désert est aussi un lieu de retraite, un lieu de prière (Mc 1,35), de solitude pour fuir les foules qui l'assaillent pour les miracles accomplis (Mc 1,34.45 = Lc 5,16; 4,42; 6,32.35) et pour l'Église¹ jusqu'à la venue du Christ (Ap 12,6.14).

C'est en prêchant dans le désert et à propos du désert que le Précurseur, Jean-Baptiste, appelle au repentir « car le Royaume des Cieux est tout proche » (Mt 3,2) et où il déclare « Je suis la voix de celui qui crie dans le désert : Rendez droit le chemin du Seigneur, *comme a dit Isaïe le prophète*² (Jn 1,19 = Mt 3,3 = Mc 1,3 = Lc 3,4). Yahvé (ici personnifié par le Christ), à la tête de son peuple, ramène le peuple en sa Terre comme en un nouvel Exode. Jean est cette voix prophétique (pour les évangélistes) annoncée par Isaïe, chargée de proclamer un temps de jugement et de grâce. Le désert revêt une portée à la fois géographique et eschatologique.

Le désert, lieu de la tentation du Christ. On manipule toujours cette ambivalence de sens, le désert maudit, il y est entouré de bêtes sauvages que la tradition judaïque assimile aux démons, et le désert où l'on trouve la force, car Dieu vient en aide (ici par le biais des anges). Selon l'exégèse de BONNET s'appuyant sur l'Évangile de Marc, les 40 jours de tentation par Satan correspondraient, une fois de plus, aux 40 ans d'errance d'Israël au désert, ou peut-être encore aux 40 jours et 40 nuits que Moïse passa sur le Mont Sinaï afin d'y recevoir les commandements de Dieu (Ex 34,28 et Dt 9,9). Jésus y pratique le jeûne pendant ce laps de temps et sera tenté par Satan, cas de figure que l'on retrouvera typiquement chez saint Antoine, l'un des Pères du désert.

¹ Les avis divergent au sujet de ce passage, les uns voyant dans la femme persécutée par le dragon emmenée au désert et nourrie par Dieu, le peuple saint de l'ère messianique et d'autres la Vierge Marie (l'homme mâle enfanté serait alors le Christ).

² Il est curieux de remarquer la déformation de la prophétie d'Isaïe qui était : « Une voix crie : *Dans le désert, frayez le chemin de Yahvé ; dans la steppe, aplanissez une route pour notre Dieu* » (Is 40,3). Les évangélistes se sont en fait appuyés sur la version « septante » (des 72 savants hébreux qui traduisirent les Écritures en grec).

À l'époque du ministère de Jésus, l'Exode sinaïtique est toujours présent dans les esprits. La venue d'un homme se disant Fils de Dieu conduit les Juifs à lui demander « Quel signe fais-tu donc, pour qu'à sa vue nous te croyons ? Quelle œuvre accomplis-tu ? Nos pères ont mangé la manne dans le désert, selon ce qui est écrit... » (Jn 6,30 et 31). Les manifestations matérielles de Dieu dans l'AT prendront un tour alors spirituel tel qu'en témoigne la réponse de Jésus : « Je suis le pain de vie. Qui vient à moi n'aura jamais faim ; qui croit en moi n'aura jamais soif. » (6,35) Dans l'Épître aux Hébreux (He 3,7 et suite) ainsi que dans les Actes des Apôtres (Ac 7,30-44), on découvre que le désert est de nouveau exploité pour avoir été le théâtre de l'Exode, mais on s'en sert ici pour comparer l'incrédulité des Israélites précédant l'entrée en Terre promise et celle des Juifs en la réalité de la venue messianique du Christ. La Première épître aux Corinthiens (1Co 10,1-11) exhorte à ne point se comporter comme les Hébreux lors de la traversée du désert, les infidélités y sont mises en relief, car « Ces faits se sont produits pour nous servir d'exemples, pour que nous n'ayons pas de convoitises mauvaises, comme ils en eurent eux-mêmes » (10,6). Le NT, dégageant un sens allégorique de l'Écriture, en effectue une nouvelle lecture. Pour reprendre une conclusion de BONNET (1980, p. 34), le thème du désert est employé pour souligner l'ambiguïté du personnage de Jésus qui, d'un côté, vient répondre à l'attente eschatologique de l'ancienne Alliance, mais qui d'un autre côté la dépasse parce qu'il *est* le Fils de Dieu.

• Le désert dans le Coran.

STEINMANN affirme qu'une « religion comme l'Islam doit tout au désert, y compris ses rites » (1955, p. 171). Dans les textes religieux, l'étude du thème du désert peut être très rapidement faite : le mot désert n'apparaît paradoxalement nulle part¹ dans le Coran. Paradoxalement, car parmi les trois religions monothéistes, c'est bien la plus liée au désert physique par son mode de vie. Oublie-t-on de parler du désert quand il devient trop intime, comme l'on oublie que l'on respire ? Ce paragraphe pourrait s'en tenir à ces lignes à moins que l'on discerne, que l'on devine sa présence par le jeu des oppositions. Le manque d'eau, si ce n'est son absence totale, est le fait le plus caractéristique du désert. Le milieu arabe qui a vu naître l'Islam a toujours dû faire avec ce facteur limitant, s'adaptant socialement, économiquement, écologiquement au désert. Comment ne pas comprendre alors cette soif de paysages irrigués, d'eaux courantes, de pluies ? L'élément aqueux se donne si peu aux hommes qu'il devient une récompense divine, et c'est là le thème général (en ce qui concerne ce sujet) du Coran. N'est-il pas écrit : « Je [Noé] leur disais : implorez le pardon du Seigneur ; il est très enclin à pardonner. Il vous enverra des pluies abondantes du ciel². Il accroîtra vos richesses et le nombre de vos fils ; il vous donnera des jardins et des fleuves. » (Sourate LXXI

¹ À la lecture que j'en ai faite tout au moins (Le Coran, éd. 1970).

² Ce qui ne manque pas d'ironie puisque les idolâtres dont il est question, qui n'ont pas écouté les conseils de Noé, « En punition de leurs péchés, ils ont été noyés » (verset 25). Il est à remarquer que l'auteur n'insiste que très peu sur le déluge.

versets 9-11) ou encore : « Nous avons déployé des signes pour ceux qui comprennent. C'est lui [Dieu] qui fait du ciel descendre de l'eau. Par elle nous faisons pousser les germes de toutes les plantes. » (S. VI, v. 98-99)¹. Allah est à l'origine des pluies qu'il dispense comme une largesse. Mais si l'eau est présente au sol depuis l'origine, il faut encore y voir un acte créateur de Dieu : « C'est lui qui étendit la terre, qui y éleva les montagnes et forma les fleuves... » (S. XIII, v. 3)

Le Coran rapporte les difficultés qu'eut le prophète à convaincre les foules. Devant cet homme qui affirmait son inspiration divine, les hommes réclament des miracles, des signes pour croire et les premières requêtes ont rapport à l'eau² : « Nous ne te croirons pas, à moins que tu ne fasses jaillir de la terre une source d'eau vive ; Ou à moins que tu n'aies un jardin planté de palmiers et de vignes, et que tu fasses jaillir des torrents du milieu de ce jardin » (S. XVII, v. 92-93).

L'eschatologie est peut-être plus encore révélatrice de la valeur de l'eau : « Mais ceux [...] ayant pratiqué les bonnes œuvres [...] habiteront les jardins où coulent des torrents ; ils y resteront éternellement. C'est la récompense de celui qui a été juste. » (S. XX, v. 77-78) À cet égard, les exemples pourraient être multipliés, ils sont très nombreux dans les textes coraniques³.

Toutefois, si dans le Coran le désert n'est pas évoqué, il est fait allusion à quelques de ses éléments constitutifs. Ainsi, les éléments minéraux sont placés en antithèse de la vie : « Ils disent : Est-ce que lorsque nous serons devenus os et cendres, nous pourrions nous lever sous une forme nouvelle [ressusciter] ? Dis-leur : Oui, quand même vous seriez pierre, fer ou telle autre chose de celles qui paraissent impossibles à votre esprit. » (S. XVII, v. 52-53) Le désert peut servir aussi la vengeance de Dieu : « Êtes-vous sûrs [...] qu'il n'enverra pas contre vous un tourbillon qui vous ensevelira sous le sable, sans que vous puissiez alors trouver de protecteur ? » (S. XVII, v. 70)

Ici, le désert ou le manque d'eau paraît alors comme châtement, ou tout au moins revêt un aspect fort négatif et l'on ne retrouve pas les vertus positives que lui confèrent les deux religions précédentes. Une hypothèse serait que cela est imputable à la contiguïté des croyants musulmans au désert et au manque de recul pour cultiver une forme de nostalgie à son égard.

¹ Voir aussi par exemple Sourate II, verset 159 ; S. XX, v. 55 ; S. XXIII v. 18 ; S. XXXII v. 27.

² Requête des incrédules à mettre en rapport avec celle des Juifs vis à vis de Jésus (Jn 6,30 & 31).

³ Voir par exemple S. XXII, v. 14 & 23 ; S. XXIX v. 58 ; S. XLVII v. 13 ; S. LV ; etc.

II. Les hommes face au désert & la naissance d'Israël et du Christianisme.

Le désert est dangereux en soi et ce sont les conditions de vie précaire qui ont forgé ces codes d'hospitalité du désert qui font de l'amphitryon une personne quasi sacrée (JOSEPH CHELHOD, 1990). Abraham, nous dit une tradition islamique rapportée par les poètes persans, chercha un jour (pour ne pas manger seul) à partager son repas avec un vieil étranger qu'il avait rencontré dans le désert. S'apercevant que son hôte était zoroastrien il voulut le chasser, mais un ange le retint : « Dieu l'a nourri pendant cent ans, et toi tu lui refuserais un repas ? » (YANN RICHARD, 1990)

Le désert est dangereux, mais peut être aussi salutaire : un dicton targui (Ahaggar) dit : « Si on veut se reposer, il faut passer quelques jours, quelques heures dans le désert », c'est le désert providentiel qui permet de s'écarter des foules, de prendre du recul. Mais peut-être plus encore « Le désert te donne la vérité » (proverbe arabe); dans le désert, non distrait par les choses matérielles et humaines, on ne peut qu'y être confronté. Et on sent alors que « Il y a une force plus grande que l'être humain » (*dixit* un Targui d'Ahaggar¹). Mais la quiétude de la solitude du désert tient aussi du mirage. Si l'enfer c'est les autres, c'est peut-être avant tout soi-même et CASSIEN de nous parler des « tempêtes de l'imagination » par lesquelles devait passer tout nouveau venu à la vie érémitique. La solitude, écrit-il, fait sentir aux hommes « la folie aux multiples ailes de leur âme ». Le désert est de silence et de vide, qui sont traditionnellement les symboles de l'immanence divine. En soulignant que ce qui suit n'a que la valeur subjective de l'introspection, on peut comprendre que l'homme, seul au désert, qui est face à l'immensité, au vide, qui ne peut créer (qui ne changer ou avoir d'influence sur le paysage), ne peut s'en remettre qu'à l'hypothèse d'une force supérieure que la monotonie n'incite guère à être multiple.

Perdu dans le désert, l'homme ne possède aucun recours. Selon le psychanalyste F. ALEXANDER (1968), le désert est à même de provoquer une grande détresse chez l'adulte. On s'en remet alors au hasard ou ce qui peut revenir au même, au dessein de Dieu. C'est ainsi que SAINT-EXUPERY (éd. 1974) et Prévost, son mécanicien, perdus dans le Sahara décidèrent « de marcher droit devant nous jusqu'à la chute, c'est encore vers l'Est que nous partirons. [...] Et ceci encore contre toute raison, de même que contre tout espoir. » (p. 127) Cette expérience de perte relève deux autres points ; le désert n'est pas seulement traître pour

¹ Entretien personnel du 02/IV/93 à Djanet (Algérie).

son manque d'eau, mais pour son manque d'hommes (« Nous demandons à boire, mais nous demandons aussi à communiquer. » Ibid. p. 129). Quand apparaît enfin à nos deux naufragés l'homme providentiel, « il me paraît semblable à un dieu... C'est un miracle... Il marche vers nous sur le sable, comme un dieu sur la mer... » (Ibid. p. 157). Cet occidental, qui semblait dans le désert, a recours à l'action divine pour décrire sa situation. Ce n'est point l'Arabe qui le sauve, mais un dieu.

Comment ne pas comprendre que les Occidentaux imprégnés d'une culture judéo-chrétienne où le désert est si fortement symbolique réagissent au désert de manière mystique. ERNEST PSICHARI, de « la France militaire et chrétienne » (1920 p. 103), lors de reconnaissances dans le Sahara mauritanien n'aura de cesse de noter que :

« De grandes choses peuvent assurément se faire, par ce ciel-là. Son silence même nous presse. [...] Je sens qu'il y a, par delà les dernières lumières de l'horizon, toutes les âmes des apôtres, des vierges et des martyrs, l'innombrable armée des témoins et des confesseurs. Tous me font violence » (pp. 89-90). « Dans notre solitude peineuse, il ne nous reste que quelques rêves. Dans notre solitude, il ne nous reste que de n'être plus seuls tout à fait. Dans notre déréliction, nous cherchons un maître [...]. C'est le Maître du Ciel et de la Terre que nous appelons. » (p. 94)

Nous allons nous attarder sur cet « humaniste colonial », car « l'intérêt hors pair de cet ouvrage, c'est qu'il se concevait et s'exécutait au fur et à mesure¹ qu'ERNEST PSICHARI se convertissait » (note de l'éditeur) pendant la conquête du Sahara. Petit à petit, à vivre au désert, le sens de sa vie, mystique, lui est révélé, et même petit-fils du positiviste Ernest Renan, il peut alors déclarer :

« Mais ce sont d'honnêtes gens. Ils ont le goût délicat, l'esprit orné, l'amour des choses de l'intelligence... Oui, mais est-ce tout ? J'étais comme cela autrefois, et il me semble que ma vie était un désert, bien plus aride que celui que je traverse en ce moment. » — « Ah ! comme j'aurais su utiliser cette terre, si j'y étais venu en chrétien ! » (Ibid, p. 98)

Cette expérience du désert ne se fait pas sans son bagage catholique (« C'est tout naturellement que nous appelons une pensée catholique dans un pays qui n'a pas de pensée propre. » p. 229) qu'il revendique comme seul valable, comme seule voie de la vérité. Comme si le désert induisait un schéma de pensée, ce milieu lui évoque les mêmes symboles que les écrivains bibliques et évangéliques. Dans cet ordre d'idée, la tentation du Christ s'accomplit sur une falaise près de Oujef et cela ne va pas sans une identification de sa personne à celle du Christ (p. 143) et PSICHARI de continuer en manipulant l'ambivalence du symbole désertique, faisant de ce milieu le théâtre de l'affrontement des forces du mal et du bien :

¹ Il semble toutefois douteux que le texte ait pu être rédigé « sur le terrain ».

« Le Diable vient ici, parce que Dieu y est. Le péché vient ici, parce que la vertu y est. Le désert oscille constamment entre l'Ange et le Démon. Heureux ceux qui ont gardé jusque dans ces latitudes la plus petite flamme de fidélité, l'impatience à obéir. Car Dieu n'est pas loin d'ici, et il a vite fait de reconnaître cette âme de silence et de bonne volonté qui le désire. Et juste, au contraire, la révolte s'exalte dans la solitude. L'homme d'orgueil y succombe vite. Et qui sait si, après l'épreuve¹ terrible du désert — l'épreuve du feu — l'Ange le couvrira jamais de son aile blanche déployée ? » (p. 143)

Sur cette terre, l'homme est directement sous le regard de Dieu, d'autant que dans la plaine désertique, « nul recreux, nul coin secret [...] où le péché se puisse cacher » (p. 163). Cette simplicité de la vie d'ascèse qu'il loue, au milieu de cette nature si simple (p. 274) où les bavardages deviennent intolérables (p. 229), il ne souffre pas que l'on puisse la confondre à un retour à la simplicité, à la naïveté (« Il faudrait s'entendre et savoir lequel est le simple et le naïf, de M. Durkheim ou de saint Thomas » p. 275). Il se met bientôt à ressentir qu'une « grâce spéciale » a été répandue sur cette terre et attribue au silence « une intention spéciale, une institution particulière » de Dieu, et à la pauvreté subie au désert le moyen de progression spirituelle, concluant que « l'ascétisme est encore aujourd'hui l'une des plus belles fleurs spirituelles du désert » (pp. 243-244).

Ces auteurs nous permettent de saisir une image du désert ; bien sûr ces observations n'ont pas de valeurs objectives et pour autant elles ne sont pas à rejeter, mais à accepter à la manière de BACHELARD pour les *images poétiques* (1961).

S'intéresser à la réaction de l'homme isolé face au désert permet d'appréhender « l'effet désert ». Mais des hypothèses se fondant sur l'individu ne peuvent donner linéairement une explication sociale (sur le groupe). La question reste donc : existe-t-il une relation privilégiée entre le désert et les religions monothéistes ?

L'évangile selon PASOLINI.

PIER PAOLO PASOLINI dans « Théorème » (1978) s'est appliqué au cours d'un chapitre (le n° 27 pp. 79-83) à traduire l'apparition de cette idée nouvelle d'un Dieu unique au cours de l'Exode :

« Les Hébreux se mirent en route vers le désert. [...] Son inhospitalité ne revêtait qu'une seule forme. Il se répétait de la même façon, partout où les Hébreux pouvaient bien se trouver, immobiles ou en chemin. [...] À chaque lieue, l'horizon s'éloignait d'une lieue : de sorte que, de l'œil à l'horizon, la distance ne diminuait jamais. [...] Et ces variations de roche, de pierre ou de sable n'étaient autres pour les Hébreux que le signe de la répétition, la faculté de percevoir une monotonie qui s'insinuait jusqu'à la moelle des os comme une fièvre pestilentielle. [...] Les Hébreux se

¹ Je souligne.

mirent à concevoir l'idée de l'Unicité. [...] Jusqu'à n'avoir plus rien en tête que cette idée. L'Unicité du désert était comme un rêve qui ne laisse pas de repos et dont on ne peut se réveiller. Le désert était Un, et tout pas en avant ne faisait qu'Un ; Un, deux pas en avant ; Un, chaque pas que les Hébreux pouvaient franchir. [...] L'Unicité du désert était toujours là, immuable, devant les yeux des Hébreux, qui toutefois, pour autant n'en perdaient pas la raison. Et, même, ils se sentaient accueillis par cette chose Une qu'était ce désert qu'ils parcouraient conscients, mais au fond, désormais, heureux de ne pouvoir jamais plus s'évader de ses confins indéfiniment lointains. [...] L'Unicité de l'image du désert se changeait donc en quelque chose qui se nichait en eux, alors même qu'ils en souffraient. Ils en étaient envahis. [...] Les Hébreux parvinrent à une nouvelle oasis [...]. Mais même dans le cadre de cette variété de vie retrouvée — enfouie, pour y ruminer, dans la paix profonde du soleil —, l'idée du désert demeura en chaque Hébreux : et ce n'était rien d'autre, encore, que quelque chose d'Unique. » (pp. 79-81)

Pour PASOLINI, cela est clair. Les Hébreux ne se sont mis à concevoir de manière évidente un Dieu Unique qu'à partir de cette traversée du désert, à la sortie d'Égypte. Ou plus exactement, le désert a provoqué, a obligé à cette croyance. PASOLINI n'emploie même pas le mot « Dieu » ; l'Unicité s'accomplit dans le désert, *c'est* le désert.

On aurait bien tort de voir dans ce chapitre une poussée romantique glorifiant la nature, c'est bien plus que cela. Cette allégorie manifeste de la vie d'Israël en un raccourci cinglant évite tout le style grandiloquent des Écritures ; point d'éclairs, point de voix divines grondantes, point de miracles... La perception du divin est de l'ordre naturel. On ne transgresse pas les lois de la nature, c'est elle l'Unique. Quarante années de pérégrination, de la fuite d'Égypte à l'arrivée en Terre Promise (« une nouvelle oasis ») sont ici résumées en deux pages. Le monothéisme ? on ne le conçoit plus alors que comme la prégnance du désert, de sa monotonie, de sa répétition, de son Unicité. Le rôle principal revient au désert :

« Le paysage de l'envers de la vie se répétait donc sans être obscurci ni interrompu par rien. Il naissait de lui-même, se poursuivait avec lui-même, et prenait fin en lui-même : mais bien loin de récuser l'homme, il l'accueillait, inhospitalier, mais non hostile, contraire à sa nature, mais en accord profond avec sa réalité. Cheminant donc dans une immensité où l'on eût dit qu'on était toujours immobile ; retrouvant, au bout d'une lieue ou de cent lieues, la même dune avec ses mêmes petits plis toujours semblables sculptés par le vent, ne pouvant déceler aucune différence entre l'horizon du nord et celui du sud, ni entre les petites collines sombres au levant et au couchant [...]. »

Le milieu désertique est décrit tel un éternel recommencement, identique à lui-même, car finalement Unique. La description qui est ici rapportée semble résoudre toute l'ambiguïté du désert dans les Écritures. On nous le décrivait dangereux mais aussi providentiel. Finalement si l'on se range à la vision de PASOLINI, il n'est qu'inhospitalier mais non hostile, un aspect rebutant mais non incompatible à sa fonction de Révélation. Le désert se révèle

alors le milieu invitant au dépouillement, car il est dépouillement, rien de superflu, que l'homme et l'unité de forme d'un paysage, qui glisse rapidement vers une unité d'essence. C'est à travers ce désert que l'on conçoit Dieu.

Suite à l'AT, PASOLINI en vient à aborder le Nouveau par la personne de l'apôtre Paul.

L'apôtre Paul s'éloigna de l'oasis : de la petite cité de sable, déserte comme un cimetière, autour de son puits — et dont la vie se réduisait à ne pas mourir. [...] où tout s'effritait depuis des millénaires. [...] Le désert se remit à reparaître tout entier dans sa vérité : et pour le retrouver ainsi — désert, et rien d'autre que désert —, il suffisait tout simplement d'y être. Paul marchait, marchait, et chaque pas était une confirmation. Après qu'eurent disparu les derniers bouquets de palmiers, enchevêtrés en groupes pittoresques, l'obsession revint, qui consistait à avancer tout en restant toujours au même point. [...] Quelles que fussent les pensées de Paul, elles étaient contaminées et dominées par cette présence. Toutes les choses de sa vie, qui ne se réduisaient pas — c'est bien établi maintenant — à la simple vie de l'oasis, étaient unifiées par cette Chose. [...] En effet, le désert, comme un père, le contemplait de chaque point de son horizon indéfiniment ouvert. [...] Paul cheminait le long de cette route sans histoire, où s'identifiait complètement la lumière du soleil et la conscience d'être vivant. » (pp. 82-83)

L'auteur conforte nos remarques précédemment formulées (cf. § I) : là aussi le désert est conçu, pour ce qui relève de l'AT, par le groupe qui y passe tandis que pour le NT, c'est l'individu seul qui y fait ses pas. En l'occurrence, ici, c'est de saint Paul dont il est question. Le choix de ce personnage n'est pas innocent. Rappelons rapidement que cet homme, appelé aussi l'Apôtre des gentils, était Pharisien fervent, persécutant les premiers Chrétiens considérés comme hérétiques, mais il fut terrassé selon le NT par une force surnaturelle (Jésus de Nazareth lui parla) sur le chemin de Damas (où il devait persécuter d'autres Chrétiens) et devint alors disciple du Christ. Sa conversion fut totale au point où on l'a parfois considéré comme le deuxième fondateur du christianisme. Son action apostolique concerna de nombreux pays.

L'oasis qu'il quitte est Jérusalem, il est alors en chemin pour Damas. De même ici, point de « grande lumière venue du ciel » (Ac 22,6) si ce n'est le soleil du désert. La révélation se fait presque discrète, ou plutôt insinueuse, l'acteur principal, toujours, est le désert. On a l'impression que le désert, tel un être patient, a attendu des millénaires pour rejouer son rôle d'unifier l'homme à Dieu. Le processus est le même que celui qu'avaient subi les Hébreux. La description de l'oasis nous donne tout lieu de penser que s'être abstenu du contact du désert si longtemps ne fut guère profitable aux Hébreux, alors que pourtant le désert était là, semblant attendre. Contrairement aux Écritures où le désert est un lieu de rencontre, de rendez-vous avec la divinité, où celle-ci agit, ici c'est le désert même qui opère ; soit, de manière moins visible, mais c'est bien lui l'élément *déterminant* dans son unité pour PASOLINI. C'est dans cette épreuve de traversée du désert que *Dieu s'est révélé aux hommes*.

C'est dans la traversée du désert, que le *Christ* (pour la nouvelle Alliance) s'est révélé à *l'homme*. Ce fut sans doute deux expériences décisives, cruciales dans la constitution du Judaïsme et du Christianisme.

Comme nous l'avons vu dans la partie I, le désert tient une grande place dans la Bible et curieusement nettement moindre dans le Coran. L'image du désert et son ambivalence semble partagées par le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam (du moins pour ce qui est de l'ambivalence) : il est fort tentant de penser que ces religions en épousant pour une part les mêmes textes (bien que l'Islam considère que les gens du Livre les ont falsifiés) se soient chacune réappropriées ce symbole. D'où l'importance originelle de cette traversée du désert en sachant qu'il a suffi qu'une seule de ces religions ait été « impressionnée » pour que les suivantes reprennent le flambeau, car, pour utiliser comme métaphore les termes de spéciation de génétique des populations, il y a eu cladogénèse (au contraire de l'anagénèse). Cette hypothèse tendrait à relativiser l'influence du milieu sur la culture, sans la renier (vivre au désert ne peut être une expérience ne laissant pas de traces).

III. Lien entre expérience du désert et types de croyance.

- Le rôle de l'environnement.

Toute la question est de savoir si un environnement peut conditionner une ou des formes religieuses. La religion ou les croyances sont parties intégrantes, composantes de la culture, et si l'on tient compte de l'apport des thèses néo-évolutionnistes, la culture est le principal instrument d'adaptation à l'environnement. Sans tomber dans les excès du fonctionnalisme (rapport de causalité), il est permis de penser, en accord avec certains auteurs (HAMIDOU A. SIDIKOU, 1987, p. 16 par exemple), qu'il existe un rapport étroit entre environnement et religion de telle sorte que « le milieu géographique détermine certains types d'expérience, et donc certaines formes de religion » (PH. LABURTHER-TOLRA & J.P. WARNIER, 1993, p. 218). L'expérience du désert, vécue dans le quotidien, ne peut être une expérience neutre : le désert n'est pas « humain », l'homme n'y a pas sa place. Si l'on en croit A. ABECASSIS (1982, p. 31), l'homme du désert est avec l'homme ou avec Dieu : il ne se préoccupe pas de son rapport à la nature et au monde tandis que le sédentaire agricole développe plus volontiers et plus nécessairement sa relation à la terre, laissant dans l'ombre sa relation à l'homme, ou la faisant dépendre de la première.

À en croire les conceptions de l'évolutionnisme multilinéaire, l'environnement impose des contraintes et ouvre certaines adaptations, mais ce courant reconnaît l'existence d'un élément d'indétermination, ou d'incertitude, qui rend compte de la diversité des solutions adaptatives choisies par différentes sociétés au sein d'un même environnement¹. P. DESCOLA (1986) en arrive aux mêmes conclusions quand il démontre que les rapports d'une société à son environnement ne sont pas univoques et ne peuvent être conçus exclusivement en termes de réponses adaptatives, car chaque culture fait intervenir une part de créativité dans sa manière de socialiser la nature. La religion permet cette socialisation, car donnant les clefs de compréhension de l'environnement, tel que nous avons pu le constater dans le paragraphe sur les *Représentations du désert dans les Écritures* (cf. § I)².

Le milieu désertique peut donc amener à certaines conceptions cosmogoniques, théogoniques, mais jamais en imposant d'exclusive. Les Buschmen du Kalahari n'ont pas la même perception de leur milieu que les Aborigènes australiens du leur, même si les milieux en question sont relativement identiques. Dans une autre partie du Monde, les Juifs, puis les Chrétiens et les Musulmans eux ont conçu la même image, aux détails près bien sûr, de la religion : un monothéisme pur, forme religieuse relevée nulle part ailleurs. Une forme religieuse née dans le désert.

- La donnée historique des religions monothéistes.

PIER PAOLO PASOLINI nous présentait sa « version des faits » (cf. § II), comment la religion mère des deux religions monothéistes suivantes, était apparue en tant que telle, autrement dit comment le peuple Hébreux en était venu à concevoir l'Unicité. À travers ces lignes, il nous montre que le désert se présente sous la forme d'un infini identique à lui-même, d'un perpétuel recommencement, on imagine aisément que pour ces trois religions monothéistes, comme déjà souligné, leur représentation du désert, malgré certaines nostalgies, est celle d'un lieu hostile et éprouvant, les Écritures insistant largement sur ce point. Ces remarques sont troublantes, car ces religions monothéistes, par la foi adoptée, rejettent justement l'idée d'un infini cyclique. Existe-t-il un lien de causalité ? Développons cette idée.

La croyance en la poursuite de l'existence après la mort sous une forme ou sous une autre, le principe de l'eschatologie, est sans doute partagée par toutes les religions. Ce qui les différenciera le plus, sera le type de relation qu'elles établiront entre l'Absolu et l'homme, autrement dit, le type de salut qu'elles offriront. Pour celles qui, telles les religions nées en Inde (Hindouisme, Bouddhisme...) par exemples, concevront le temps comme cyclique, comme un éternel recommencement, avec comme conséquence les réincarnations successives

¹ Mais le fait est que ce courant ethnologique œuvra davantage à souligner les déterminismes du milieu qu'à évaluer la part d'indétermination.

² En fait, nous tournons en rond, ou autrement exprimé, il y aurait interactions réciproques entre milieu et religion (faisant partie de l'ensemble « culture »).

des êtres vivants, il ne s'agira pas de sauver le monde, mais de se sauver du monde ; le moyen proposé sera un dépassement de soi, de son moi individuel pour rejoindre l'Absolu.

Les religions monothéistes, comme il a été dit précédemment, rejettent au contraire cette idée d'infini cyclique ; le salut ne consiste ni en une participation à la *vie cosmique*, ni en une fuite hors du temps ; il s'inscrit au contraire dans une *histoire*, l'Histoire sainte est dans le temps ; il consiste en une *participation au dessein conçu par Dieu en faveur des hommes* (Collectif, *Théo*, 1990) jusqu'à l'avènement du règne de Dieu, ce qui exclu toute idée de destin. Les Hébreux ont eu à subir pendant l'épreuve de la traversée du désert une conception du temps qui peut se résumer comme un éternel recommencement, un infini cyclique. La mémoire de cette épreuve¹ aura-t-elle laissé des traces dans la manière de concevoir sa foi, donnant par opposition le caractère original de cette première religion monothéiste, c'est-à-dire la volonté de s'inscrire historiquement ?

Si le Judaïsme a été (est) une religion historique — dont le fondement est peut-être à chercher de sa fréquentation du désert —, le christianisme l'a plus été (l'est plus) encore. Non pas tant pour la relation que Jésus-Christ eu personnellement à vivre avec ce milieu, mais pour la venue même du Christ, Messie *attendu*, rectifiant, couronnant, *accomplissant* l'AT. À la fin de son dernier repas avec ses disciples, au moment de la prière sacerdotale, il souligne encore cette dimension temporelle par un « Père, l'heure est venue » (Jn 17,1), l'heure de son sacrifice. L'apparition et la propagation du Christianisme dans le monde méditerranéen fut l'occasion d'une révolution mentale du cosmos des Grecs. Nous venons d'établir une relation d'opposition quant à la vision théogonique et conséquemment cosmogonique d'un peuple Israélite et de religions survenues en Inde. Mais au début de l'ère chrétienne, il n'y a pas lieu de partir pour des contrées si lointaines. Le cosmos des Grecs est selon l'historien de la philosophie ÉMILE BREHIER (1983, p. 443) « un monde pour ainsi dire sans histoire, un ordre éternel, où le temps n'a aucune efficace, soit qu'il engendre une suite d'événements qui revient toujours au même point, selon des changements cycliques qui se répètent indéfiniment ». En effet ARISTOTE ne voit-il pas dans l'histoire même de l'humanité un retour perpétuel des mêmes civilisations ? On croit avoir à faire à une description du désert, désert que le temps n'altère pas, toujours identique à lui même, qui donne à celui, à ceux qui le parcourent ce sentiment d'infini et d'intemporalité. Infini est Dieu et Dieu Est. C'est dans le désert que Dieu se révèle. C'est en cela que l'on commémore le désert, mais c'est le lieu de l'épreuve et c'est en cela qu'on l'assigne comme résidence du mal. D'où cette ambiguïté du symbole « désert ». Toujours pour É. BREHIER, qui insiste sur la part historique du Christianisme, l'idée selon laquelle il existe « dans la réalité des changements radicaux, des initiatives absolues, des inventions véritables, en un mot une *histoire* et un progrès au sens général du terme, une pareille idée a été impossible avant que le christianisme ne vienne bouleverser le

¹ Il peut être amusant de relever que deux synonymes de « épreuve » dans la langue française sont « traverse » et « croix » : références respectives à l'Ancien et Nouveau Testament ?

cosmos des Hellènes : un monde créé de rien, une destinée que l'homme n'a pas à accepter du dehors, mais qu'il se fait lui-même par son obéissance ou sa désobéissance à la loi divine, une nouvelle et imprévisible initiative divine pour sauver les hommes du péché, le rachat obtenu par la souffrance de l'Homme-Dieu, voilà une image de l'univers *dramatique*¹, où tout est crise et revirement, où l'on chercherait vainement un destin, cette raison qui contient toutes les causes, où la nature s'efface, où tout dépend de l'histoire intime et spirituelle de l'homme et de ses rapports avec Dieu. »

L'aspect historique singularise le monothéisme des religions traditionnelles de manière générale : « les hommes ne se reconnaissent aucun droit d'intervenir dans l'Histoire, de faire, eux aussi [par rapport aux événements mythiques], une histoire qui leur soit propre et exclusive, une Histoire 'originale'; en somme, ils ne se reconnaissent aucune originalité : ils répètent les actions exemplaires effectuées à l'aube des temps » (MIRCEA ÉLIADÉ, 1957 p. 234 & voir 1965 pp. 96-98). Ces sociétés dévalorisent en général tout changement, trahissant cette « fidélité têtue à un passé conçu comme modèle intemporel » (C. LEVI-STRAUSS, 1962, p. 282). Les historiens du continent africain soulignent encore ceci : « Le temps n'est pas la durée qui rythme un destin individuel. C'est le rythme respiratoire de la collectivité. Ce n'est pas un fleuve qui se déroule à sens unique à partir d'une source connue jusqu'à une embouchure connue. Le temps africain traditionnel englobe et intègre l'éternité en amont et en aval. » (M. BOUBOU HAMA & JOSEPH KI-ZERBO, 1979, p. 12)

IV. Le retour au désert.

Une relation privilégiée au désert a été tracée par le monachisme et surtout l'érémitisme. Ces hommes qui ont passé leur vie loin des structures de la vie laïque et citadine², ont bénéficié de cette complémentarité du symbolique et de l'aspect pratique.

L'érémitisme est loin d'être une invention des religions abrahamiques comme tend à le montrer la tradition religieuse orientale ; une des quatre nobles vérités du bouddhisme est de mener une vie d'ascète pour éteindre toutes passions et erreurs afin de parvenir à l'éveil. Si le moyen se trouvait être globalement le même (vie solitaire de dénuement dans les cabanes ou grottes dans la forêt) que ceux d'origine abrahamique, il consistait par contre en une voie privilégiée pour se libérer du cycle des réincarnations et accéder au Brahma ou au Nirvana. Et il semble que l'ascèse du désert proprement dite se trouvait déjà très présente dans la vie religieuse de l'ancienne Égypte (DAVY, 1982, p. 45).

¹ Je souligne.

² Pour parfois s'enfermer dans une structure plus rigide que celle qu'ils voulaient quitter, surtout en ce qui concerne la vie monacale.

- L'érémisme et le monachisme juif et chrétien.

Pour les religions monothéistes, nées dans le désert, le retour aux sources (si l'on peut s'exprimer ainsi) semble naturel, surtout en ce qui concerne le christianisme et son mouvement monacal. Au temps du Christ, certaines sectes judaïques comme celle des Esséniens comportaient déjà des communautés retirées du monde, qui selon la thèse de STEINMANN (1955), auraient influencé l'attitude de saint Jean-Baptiste (qui aurait pu être un de leurs disciples), précurseur de Jésus de Nazareth : les moines chrétiens pourraient ainsi inconsciemment reproduire des communautés esséniennes dans un comportement hérité culturellement.

Comme nous l'avons vu (cf. § I), la fuite au désert est devenu le signe des événements finaux. Dans les textes de la communauté de Qumrân il est donné de lire en accord avec la prophétie d'Isaïe : « Quand cela existera en Israël, ils se sépareront du milieu de la demeure des hommes pervers, afin d'aller au désert pour y préparer le chemin de Celui-là, ainsi qu'il est écrit : *Dans le désert, préparez un chemin pour..., tracez droit dans la steppe une route pour notre Dieu.* » (Règle de la communauté [VIII/13-14] in BONNET, 1980, p. 23). La communauté était établie à l'écart de l'animation de la ville de Jérusalem, dans le désert de Juda sur les bords de la Mer Morte. Lors de l'initiation, les éléments de la communauté étaient tenus de vivre le désert physique, marquant concrètement leur attachement à ce milieu.

Si les Chrétiens au désert doivent assez aux Esséniens, DAVY (1982, p. 46) considère qu'il existerait une influence externe au judaïsme *via* Philon. « L'originalité du désert chrétien se développera en étroite dépendance de l'œuvre philonienne. Les ermites chrétiens seront imbibés par la « liturgie » du désert : louanges en faveur de la solitude, invitations en faveur de la vie silencieuse reprises dans le monde gréco-romain au I^{er} et II^e siècle après J-C ». Cet auteur conclut que le « désert chrétien est engendré par le judaïsme hellénistique, avec les Thérapeutes, les Esséniens, les sectes de Qûmran, les diverses tendances anachorétiques ».

Le monachisme chrétien est au désert avant tout. Sa naissance et son développement sont indubitablement liés à l'avènement de la paix religieuse, non parce qu'il aurait été impossible auparavant (la fuite dans le désert aurait même constitué la meilleure protection contre la persécution), mais pour une autre raison : le martyr avait représenté aux yeux des Chrétiens la grâce suprême, le point d'aboutissement de la progression spirituelle, la voie privilégiée d'accès à la sainteté (analogie évidente avec la passion du Christ) ; il fallait désormais découvrir de nouveaux chemins vers celle-ci. Par surcroît, avec la paix religieuse, le christianisme tendait à devenir un phénomène de masse, une religion officielle ; un certain relâchement dans les motivations et les mœurs s'y faisait sentir. Pour saint JEROME (IV-V^e s.), la régression des vertus chrétiennes datait du jour même où l'Église avait conquis « avec les princes, le pouvoir et la richesse ».

À ceux qui cherchaient à rester rigoureusement fidèles à l'idéal évangélique, la voie à suivre parut se trouver dans l'éloignement du monde, où règne le mal, en gagnant le dépouillement et le silence du désert. Il s'agit des déserts d'Égypte et de Palestine qui attirèrent très tôt les pieux Chrétiens qui désiraient fuir le monde pour se livrer à la méditation, à l'instar du Christ et de saint Jean-Baptiste. Dans l'Ancien, comme dans le NT, le désert est le lieu de l'épreuve purificatrice, de la rencontre avec Dieu ; au prix, il est vrai, d'un combat avec le tentateur, comme le Christ en a fait l'expérience. Antoine (251-356), qui devint saint Antoine le Grand, choisit cette voie et fut à partir de 270 le premier ermite¹ chrétien, dans le désert d'Égypte (Thébaïde), à proximité de la Mer Rouge où il résista à un grand nombre de tentations. Cet anachorète fut bientôt suivi par des disciples. La plupart des sages ermites vivaient dans des grottes ou des cabanes ; leur réunion en vie cénobitique fut à la base du monachisme chrétien. En effet, de la forme érémitique (solitaire), le monachisme passa progressivement à la forme cénobitique (communautaire) à partir de 323 à l'initiative de saint Pacôme (286-346) en Haute-Égypte, qui fut l'auteur de la première règle monastique influençant fortement l'évolution de cette vie communautaire. Les communautés d'ascètes, puis les monastères furent nombreux dans le désert jusqu'à l'arrivée des Musulmans. Mais certains couvents de rites grecs ou coptes ont persisté, gardant très vif cet amour du désert. Le Père Charles de Foucauld, cet ancien hussard des armées coloniales, retrouvera cet appel de la spiritualité du désert en se retranchant dans son refuge de l'Assekrem (dans le Ahaggar).

Les relations du moine au désert s'institutionnalisèrent rapidement. La biographie de saint Antoine (écrite par saint Athanase) provoqua beaucoup de vocations enflammées dans le monde romain et nombreux furent les prétendants à cette vie érémitique. Mais il fut bientôt de mauvais ton d'y accéder directement sans passer par la vie monacale. Des cénobites, « par centaines et par milliers » (MERTON, 1987, p. 15), vivaient dans d'énormes monastères, comme celui fondé par saint Pacôme à Tabenne. « L'ordre y régnait, ainsi qu'une discipline quasi militaire » (Ibid). Par contre les véritables ermites, dépourvus de tout cadre extérieur, étaient uniquement tenu de se conformer à la volonté de Dieu, qu'ils tentaient à chaque instant de découvrir. Ceux-là suivaient le conseil d'Antoine : « Tout ce que votre âme désire accomplir selon la volonté de Dieu, faites-le et elle sera sauvée » (*in* Ibid p. 16). Cette liberté faisait d'eux des « théodidactes » selon le mot de M.-M. DAVY (1982). La quête de la terre désertique permet l'éloignement du politique, du social et de toutes responsabilités humaines, permet de se consacrer uniquement à la recherche de Dieu par la voie contemplative.

Et les Chrétiens qui y sont venus dans le but de la contemplation, tentent d'appliquer ces prescriptions : « L'Abbé Poemen disait : il y a deux choses qu'un moine devrait détester par dessus tout, car, ce faisant, il peut devenir libre en ce monde. Un frère demanda : — Quelles sont ces choses ?— L'Ancien répondit : — La vie facile et la vaine gloire —. »

¹ « Ermite » vient du grec « érèmos » signifiant « désert ».

(TH. MERTON, 1987, p. 43)¹. A. HUXLEY à travers sa conviction personnelle, résume bien celle de ces moines du désert : « La spiritualité est l'art de réaliser l'union avec Dieu, et comporte deux branches : l'ascétisme et le mysticisme, la mortification du moi et cette contemplation au moyen de laquelle l'âme rétablit le contact avec la Réalité ultime. La mortification sans la contemplation et la contemplation sans la mortification, sont l'une et l'autre inutiles, et peuvent même être positivement nuisibles. » (1990, p. 196) La contemplation a été le motif pour se retirer du monde, de son bruit, de ses « fausses valeurs ». Mais il est sans doute inexact de dire que cette fuite concerne une fuite de l'homme. L'essence même du message chrétien selon TH. MERTON, est la charité et l'unité dans le Christ. Les mystiques chrétiens de tous les temps n'ont pas seulement cherché et trouvé l'unification de leur être, l'union à Dieu, mais l'union avec les autres dans l'Esprit de Dieu. Le trappiste MERTON de continuer : « Pour un saint chrétien, s'unir à Dieu tout en se séparant totalement, d'esprit et de corps, du reste des hommes, serait non seulement absurde, mais tout à fait contraire à la sainteté. »

- Le soufisme musulman.

La théologie musulmane semble s'être beaucoup posé de questions relatives à la pertinence de la contemplation tel s'en fait l'écho HENRY CORBIN (1981). Que contempler ? Le multiple, le créationnel (al-Kalq) ou résolument l'Être Unifié, le divin (al-Haqq) (donc en s'isolant du créationnel) ? L'idéal est la vision intégrale du Dieu-Un et de formes divines multiples dans un même temps. Selon SLIMANE ZEGHIDOUR (1990, p. 102), le monothéisme coranique a placé le créateur dans une sphère inaccessible même à l'entendement de la créature écartant d'emblée la possibilité d'une réciprocité, d'une relation affective directe et régulière entre l'homme et son Dieu. Mais des croyants tel Hassan el-Basri (728) ou Ibrahim Ibn Adham (777) éprouvèrent le besoin de combler ce « vide ». Ainsi malgré tout, cette nécessité d'une plus grande proximité avec Dieu entraîna de nouvelles pratiques extérieures, une véritable discipline mystique, le *tassawwuf* ou soufisme. Le soufisme fut la voie de l'ascèse dans l'Islam. Doctrine d'une expérience vécue, celle de l'initiation spirituelle, elle se différencie très nettement de la théologie dogmatique à la manière des Pères du désert qui s'éloignèrent, du moins dans les premiers temps, des controverses théologiques. En effet les soufis distinguent « entre le savoir livresque et la connaissance spirituelle ». Pour eux, cette dernière est incomparablement supérieure, puisqu'elle est la seule à conduire l'être humain à une véritable transformation par laquelle il parvient à la contemplation de la forme spirituelle du Prophète, puis de Dieu. » (FAOUZI SKALI, 1993, p. 124)

Le mot soufi dérive de *souf* qui signifie « laine » parce que les premiers soufis aimèrent à s'habiller de bure et de grossières étoffes de laine à l'exemple des moines chrétiens dont le

¹ Apophtegme des Pères du Désert tiré des *Verba Seniorum* présentés dans l'ouvrage de Thomas Merton auquel je renvoie cordialement mais vivement le lecteur.

Coran vante l'humilité et loue le monachisme (S. XXIV, v. 36-37)¹. Ce mouvement n'a pas qu'emprunté la tenue vestimentaire des ascètes chrétiens. La relation est sans doute plus profonde. Le soufisme est né en Syrie et en Égypte, berceau du monachisme chrétien. Le célèbre soufi Ibrahim Ibn Adham déclarait : « Mon maître de la connaissance spirituelle était un moine [chrétien] appelé le frère Siméon. » (*in* CYRIL GLASSE, 1991, p. 378) Comme l'Islam exotérique, le soufisme se sert aussi de paradigmes et de concepts recueillis à des sources grecques et même hindoues (Ibid., p. 375). L'inspiration est aussi biblique. Le séjour de Moïse (Moussa) constitua aussi aux yeux des soufis hétérodoxes un exemple éblouissant du détachement absolu, de l'isolement radical de l'homme, condition impérative de la vraie rencontre avec Dieu, de la « fusion extatique » du Créateur et de sa créature (SLIMANE ZEGHIDOUR, 1990, p. 88). Cette ascension spirituelle qui s'organise en différents degrés, s'opère par la technique de l'invocation. À force de prières et de méditations, ils aspirent à l'ascension de l'âme vers Dieu.

Toutefois une ébauche de doctrine mystique n'apparaît que vers le III^e siècle de l'hégire. Par leur détachement des biens terrestres, leur vie quasi monacale, leur indifférence aux pratiques cultuelles comme leur recherche de l'union mystique avec Dieu (une abomination à l'entendement musulman), les soufis ne manquèrent pas de susciter de violentes oppositions parmi les théologiens (mais finirent par prendre place tout de même dans le sunnisme).

Mais de nombreux individus n'en avait pas moins déjà fait l'expérience de l'ascèse dans le désert, de la réclusion religieuse, parmi lesquels de célèbres saints comme Ibn Mashish. Une institution a même existé, celle d'hommes appelés *al-Murabitun* (« ceux qui sont liés »), qui consacraient plusieurs années de leur vie à s'isoler dans les avant postes perdus, les *rubut* (sing. *ribat*) pour défendre les frontières du *dar al-Islam* (« demeure de l'islam »).

• Le désert intérieur.

Pourquoi aborder un thème qui n'est plus franchement dans les limites du sujet fixé (bien qu'il en est la suite logique) ? C'est que lorsque l'on demande à un prêtre contemporain² ce que représente le mot désert, la réponse obtenue est qu'il « s'agit d'une expression religieuse qui signifie [...] une expérience *intérieure* de purification qui oblige à faire silence en soi, à se soustraire à la distraction. »

On ne peut passer sous silence cette notion de désert intérieur, car « il semble alors que c'est par leur « immensité » que les deux espaces : l'espace de l'intimité et l'espace du monde deviennent consonants. Quand s'approfondit la grande solitude de l'homme, les deux immensités se touchent, se confondent » (BACHELARD, 1961 p. 184).

¹ Voir aussi verset 27 Sourate 57.

² La question était : « En m'adressant au prêtre que vous êtes, que représente pour vous le mot désert ? »
Entretien du 10 juillet 1993 avec le Père OBOT, du diocèse du Havre.

Nombreux sont nos contemporains qui appellent à un retour au désert, mais non pas dans un sens géographique comme ce fut le cas, mais vers le désert intérieur. Si pour une M.-M. DAVY (1985), il y a nécessité d'être dans le désert intérieur, quitte à se couper ainsi de tout contact avec l'extérieur pour mener son propre combat interne, car « aujourd'hui le salut de l'homme est en jeu, c'est à dire sa santé, son équilibre, sa mesure et démesure, son harmonie ». (p. 14), un CARLO CARRETTO appelle à faire le désert, mais il pourfend l'idée selon laquelle on puisse réduire le christianisme à un fait personnel ; il reconnaît et encourage la pratique « verticale » (l'homme et Dieu), mais se défend qu'elle puisse effacer la perspective « horizontale » (homme-homme). « La vérité se trouve précisément dans la rencontre de ces deux dimensions. Ce n'est pas un hasard si le christianisme a pour symbole la Croix qui, dans sa matérialité même, est la réalisation, vécue au martyre, de deux amours : celui du Père et celui de nos frères. » (1980, p. 37)

Bien sûr ce désert, les ascètes érémitiques l'ont connu par la contemplation, mais l'on appelle dorénavant comme à s'affranchir de sa dimension physique, par un retour sur soi. Ce thème réclame une étude à part qui permettrait, entre autres, de dégager les nombreux syncrétismes actuels qui viennent alimenter les théories sur le désert intérieur.

Conclusion.

Nous avons pu qu'entr'apercevoir quelles étaient les multiples relations entre le désert et les religions monothéistes. Leur histoire est jalonnée de rencontres avec ce milieu minéral, autant de manière réelle et concrète que de manière plus ou moins symbolique. Comment ne pouvait-il pas en être ainsi pour des religions nées dans ou du désert ? Reste à savoir si le monothéisme nécessite pour sa naissance et son développement un tel milieu, ou autrement dit si certains milieux favorisent l'édification de certains types de croyances. Ce travail apporte des éléments de réponses qui pourront paraître contradictoires, et l'on pourrait alors lui reprocher de ne pas avoir élucidé la question. Pour l'instant et dans ce cadre, cette prétention est abusive. Mais la solution tranchée existe-t-elle ? Il semble bien qu'il n'existe pas de vérité (sinon au pluriel) sur le thème de ce travail, car si le désert¹ semble être un motif récurrent des religions monothéistes, il a pu suffire d'une expérience ponctuelle mais déterminante (l'Exode par exemple) pour que l'on y fasse ensuite souvent référence. Mais d'un autre côté, il nous est impossible d'ignorer « l'effet désert », dû au contraste que provoquent ses attributs (solitude, silence, impression de grandeur, etc.).

¹ Si le désert est souvent décrit comme permettant une meilleure proximité avec le Créateur, il ne semble pas que ce soit le seul milieu géographique offrant cette caractéristique, les montagnes ou tout point élevé se rapprochant du ciel, naturels ou artificiels (tour de Babel) en sont sans doute un très bon exemple, les textes religieux y faisant aussi souvent référence (voir sur ce sujet, M. Éliade et sa notion d'*Axis mundi* in *Le sacré et le profane*, 1965).

Le domaine religieux ne se traite pas facilement, et à moins de trop grandes simplifications, il échappe parfois à l'assaut de la logique comme le sable se dérobe entre les doigts. Comment alors aborder ce domaine lorsque l'on espère bien le faire plier à l'entendement ? À défaut de réponse, il est tentant de se laisser aller à la poésie des mots :

Et précipitamment il leva la tête de sa main, il se dressa sur le rocher, et tendit l'oreille. Mais il n'y avait pas de voix dans tout le vaste désert sans limites, et les caractères gravés sur le rocher étaient : SILENCE. Et l'homme frissonna, et il fit volte-face, et il s'enfuit loin, loin, précipitamment, si bien que je [C'est le « Démon » qui parle] ne le vis plus. — (EDGAR ALLAN POE, 1947, p. 239) —

— Bibliographie sommaire —

- ABÉCASSIS, A. - L'expérience du désert dans la mentalité hébraïque, Le désert dans la Genèse, pp. 25-43 in *Le désert et la quête, colloque tenu à Paris les 12, 13, 14 juin 1981, Cahiers de l'Université de saint Jean de Jérusalem* N° 8 1982, Uni. de St Jean de Jérusalem, Centre Int. de Rech. Spirituelle Comparée, publié avec le concours du Centre Nat. des Lettres, Berg International Éditeurs, Paris.
- BACHELARD, G. - *La poétique de l'espace*, Paris, Bibl. de Philosophie Contemporaine, Puf, 1961, 3^e éd. (1^{re} éd. 1957), 214 p.
- BATTESTI, V. - *Les relations au désert des religions monothéistes*, Mémoire secondaire de DEA. de Sciences Sociales (dir. de rech. Ph. Laburthe-Tolra), Université R. Descartes - Sorbonne (Paris V), UFR. Sciences Sociales, sept. 1993, bibl., 43 p.
- Bible de Jérusalem, La Sainte Bible - traduite en français ss la dir. de l'École Biblique de Jérusalem, Paris, éd. Desclée De Brouwer, 1975, 2172 p.
- BONNET, Ch. - Le désert, Sa signification dans l'Évangile de Marc, pp. 20-34 in *Hokhma, Revue de réflexion théologique (La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse)*, n° 13-1980, Lausanne (Suisse), 64 p.
- BRÉHIER, É. - *Histoire de la philosophie, T.I, Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Quadrige n° 21, Puf, 1983 (Nouvelle éd. revue et mise à jour par P.-M. Schuhl & M. De Gandillac, 1981, 1^{re} éd. 1931), bibl., 702 p.
- CARRETTO, C. - Faire le désert, pp. 35-37 in *Hokhma, Revue de réflexion théologique (La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse)*, n° 13-1980, Lausanne (Suisse), 64 p.
- CHELHOD, J. - Les honneurs du désert, pp. 10-15 in *Le courrier de l'Unesco*, Paris, n° Février 1990.
- CHEVALIER, J. & GHEERBRANT, A. - *Dictionnaire des symboles, Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, coll. Bouquins, Éd. Robert Laffont / Jupiter, 1982, éd. revue et augmentée (1^{re} éd. 1969), 1060 p.
- Collectif - *Théo, Nouvelle encyclopédie catholique*, Paris, Éd. Droguet & Ardant / Fayard, 1990, ill., cartes, Fig., 1234 p.
- Coran (Le...) - Paris, Bibliothèque de la Pléiade, NRF-Gallimard, 1991 (1^{re} éd. 1967), préface de J. Grosjean, introduction, traduction et notes de D. Masson, 1087 p.

- Coran (Le...) - Paris, coll. Texte Intégral n° 237, éd. Garnier-Flammarion, 1970, traduit de l'arabe par Kasimirski, Chronologie et préface de Arkoun M., 511 p.
- CORBIN, H. - *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, coll. Bibliothèque des Mythes et des Religions, éd. L'Herne, 1981, 4 fig., 257 p.
- DAVY, M.-M. - *Le désert intérieur*, Paris, Coll. « Spiritualités vivantes » n° 48, Série Christianisme, Éd. Albin Michel, 1985 (1^{re} éd. 1983), 226 p.
- DAVY, M.-M. - Le thème du désert dans le monachisme chrétien, pp. 45-70 in *Le désert et la quête, colloque tenu à Paris les 12, 13, 14 juin 1981, Cahiers de l'Université de saint Jean de Jérusalem N° 8 1982*, Uni. de St Jean de Jérusalem, Centre Int. de Rech. Spirituelle Comparée, publié avec le concours du Centre Nat. des Lettres, Berg International Éditeurs, Paris.
- DESCOLA, P. - *La nature domestique, Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986, ill., 450 p.
- ÉLIADE, M. - *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Coll. Idées n° 271, NRF-Gallimard, 1957, 279 p.
- ÉLIADE, M. - *Le sacré et le profane*, Paris, coll. Idées, Nrf-Gallimard, 1965 (1^{re} éd. 1957), avant-propos à l'éd. française, bibl., 186p.
- GALLOPIN, M. - Le désert, Sa signification chez les prophètes Osée, Jérémie et Ézéchiel, pp. 2-19 in *Hokhma, Revue de réflexion théologique (La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse)*, n° 13-1980, Lausanne (Suisse), 64 p.
- GÉRARD, A.M. - *Dictionnaire de la Bible*, Paris, coll. Bouquins, Éd. Robert Laffont, 1989, chronologie, Cartes, lexique, av.-propos de François Tollu, 1478 p.
- GLASSÉ, C. - *Dictionnaire encyclopédique de l'Islam*, Paris, Bordas, 1991 (éd. originale américaine 1989), préface de Jacques Berque, traduit et adapté de l'anglais par Yves Thoraval, 24 photog., bibl., 444 p.
- HAMA, M.B. & KI-ZERBO, J. - La dynamique du temps africain, pp. 12-16 in *Le Courrier de l'Unesco*, Paris, n° de août-sept. 1979.
- HENRY, J. - *Les plexus de la Terre et l'Homme, XI, Le Quatrième Shakra de notre planète ou Plexus cardiaque (5), Le Sahara ne fut pas toujours [...]*, Paris, Recueil de Culture Spirituelle, Éd. Judith Henry, 1990, 14 p.
- HUXLEY, A. - *Les portes de la perception*, Paris, coll. 10/18 n° 1122, Christian Bourgois Éditeur, Éditions du Rocher, 1990 (1^{re} éd. 1954), traduit de l'anglais par Jules Castier, 319 p.
- LABURTHE-TOLRA, Ph. & WARNIER, J.P. - *Ethnologie Anthropologie*, Paris, Coll. Premier Cycle, Puf, 1993, bibl., 412 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. (de l'Académie française) - *La pensée sauvage*, Paris, Presses pocket, Agora, Librairie Plon, 1990, (1^{re} éd. 1962), préface de l'auteur, 11 fig., bibl., 349 p.
- MERTON, Th. - *La sagesse du désert, Aphorismes des Pères du désert ou Apophtegmes des Pères du désert du IV^e siècle* (en p. 5), Paris, coll. « Spiritualités vivantes » n° 65, Série Christianisme, Albin Michel, 1987 (1^{re} éd. 1960, N.Y., The Abbey of Gethsemani, New directions, ss le titre « The Wisdom of the desert »), trad. Marie Tadié, 120 p.
- PASOLINI, P.P. - *Théorème*, Paris, Coll. Folio n° 1949, Éd. Gallimard, 1978, traduit de l'italien par Guidi, J. (« Teorema », Garzanti Editore, 1968), 188 p.
- POË, E. - *Nouvelles histoires extraordinaires*, Paris, coll. Chefs-d'œuvre littéraires n° 139, Librairie Joseph Gibert, 1947, traduction et av.-propos de Charles Baudelaire, 352 p.
- PSICHARI, E. - *Les voix qui crient dans le désert, Souvenirs d'Afrique*, Paris, Libraire-éd. Louis Conard, 1920, 19^e éd., préface du Général Ch. Mangin, 345 p.
- RENAN, E. - Histoire du peuple d'Israël, in *Renan, Histoire et parole, œuvres diverses*, Paris, coll. Bouquins, Robert Laffont, 1984, publié avec le concours du Centre National de Lettres, choix de textes, introductions, chronologie et commentaires de Laudyce Rétat, 924 p.
- RICHARD, Y. - Au pays des mille et une politesses, pp. 30-33 in *Le courrier de l'Unesco*, Paris, n° Février 1990.

SAINT-EXUPÉRY, A. - *Les œuvres complètes d'A. de Saint-Exupéry*, Paris, Gallimard, NRF., 1950, dessins, aquarelles de l'auteur et *alli*, 1023p.

SAINT-EXUPÉRY, A. - *Terre des hommes*, Paris, Coll. Folio n° 21, Éd. Gallimard, 1974 (1^{re} éd. 1939), 184 p.

SIDIKOU, H.A. - L'homme des sables, in *Courrier de l'Unesco*, n° de juin 1987, Paris, 34 p.

SKALI, F. - *La voie Soufie*, Paris, coll. « Spiritualités vivantes », Albin Michel, 1993 (1^{re} éd. 1985), bibl., 202 p.

STEINMANN, J. - Saint Jean-Baptiste et la spiritualité du désert, Paris, coll. « Maîtres spirituels », Éd. du Seuil, 1955, carte, 118 ill., 191 p.

ZEGHIDOUR, S. - *L'Islam*, Paris, éd. Desclée de Brouwer, 1990, 112 p.