

L. Gardet. Dieu et la destinée de l'homme. Les grands problèmes de la théologie musulmane. Essai de théologie comparée

In: Revue de l'histoire des religions, tome 173 n°2, 1968. pp. 208-213.

Citer ce document / Cite this document :

Vajda Georges. L. Gardet. Dieu et la destinée de l'homme. Les grands problèmes de la théologie musulmane. Essai de théologie comparée. In: Revue de l'histoire des religions, tome 173 n°2, 1968. pp. 208-213.

doi : 10.3406/rhr.1968.9169

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1968_num_173_2_9169

LOUIS GARDET, *Dieu et la destinée de l'homme* (Les Grands Problèmes de la Théologie musulmane. Essai de théologie comparée. Études musulmanes, IX), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967, gr. in-8° de 528 p.

Suite attendue depuis longtemps de l'*Introduction à la Théologie musulmane*, publiée en 1948 (recensée ici même, juillet-septembre 1949, pp. 104-109), l'ouvrage que nous donne M. L. Gardet n'est que le troisième panneau du triptyque prévu dès l'abord : après les préliminaires étudiés dans l'*Introduction* de 1948, l'ordre d'exposition habituellement adopté, d'ailleurs conforme, quelques hésitations mises à part, à l'ordre des raisons, appelait le traité de « Dieu, son existence et ses attributs » ; la rédaction de cette partie, assumée par le coéquipier de M. Gardet, le P. G.-C. Anawati, n'ayant pu encore être achevée, c'est la seconde partie qui aura vu le jour la première ; en attendant, le lecteur désireux de s'éclairer sur les problèmes concernant Dieu et ses attributs dont l'incidence est fréquente et considérable sur les questions formant l'objet du présent volume, se reportera avec profit à l'aperçu nécessairement succinct, mais très substantiel qu'il en trouvera dans la deuxième édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*, à l'article « Allah », de la plume de M. Gardet.

Le délai, très long pour les impatients, écoulé entre la publication des préliminaires et le corps de l'*opus magnum* dont le projet avait été conçu il y a plus de vingt ans, a finalement été très profitable : non pas que le dessein initial des auteurs ait tellement eu besoin de mûrir, car la qualité d'élaboration conceptuelle, l'information et la mise en œuvre des matériaux dans l'*Introduction* de 1948 avaient atteint un niveau qui fit d'emblée de cet ouvrage un outil essentiel de l'islamologie, mais en raison de l'accroissement, imprévisible à l'époque, de la documentation, notamment de la publication d'une masse imposante des œuvres du grand docteur mu'tazilite 'Abd al-Jabbār ou des ouvrages issus de son enseignement (voir notre compte rendu du *Kilāb al-majmū' fī l-muḥīt bi l-taklīf* dans cette *Revue*, avril-juin 1966, pp. 193-195 ; il convenait peut-être de marquer avec plus de netteté que ne l'a fait M. Gardet, que des trois ouvrages utilisés de l'auteur en cause, seul le *Mugnī* est, à proprement parler, sous la forme où ces textes ont été conservés, son œuvre personnelle — un immense cours dicté ; les deux autres sont le fruit d'élaborations faites une, voire deux générations après lui, non point simples condensés, encore que très copieux, mais exposés critiques ne ménageant pas, à l'occasion, le Maître lui-même). D'autres textes et quelques ouvrages de grande importance (ceux notamment de M. Henri Laoust, recensés ici même, octobre-décembre 1966, pp. 210-211) ont également vu le jour dans l'intervalle des deux volumes des « Grands Problèmes », dont M. G. tire parti dans le présent ouvrage, sinon exhaustivement (les traces d'une composition à un rythme un

peu saccadé, avec reprise et mise à jour de notes ou ébauches bien antérieures à la mise au point définitive se laissent déceler tout au long du livre, mais qui oserait en faire reproche à l'auteur ?), du moins avec une ampleur suffisante pour ne pas mécontenter sérieusement le critique féru d'érudition, catégorie de lecteurs que M. Gardet n'a certainement pas visée au premier chef.

Fidèle à la conception initiale de l'entreprise, M. Gardet entend centrer son exposé autour de la théologie à laquelle adhère encore aujourd'hui la majorité des musulmans : la doctrine sunnite, spéculativement agencée par le *kalām* ash'arite. Ce n'est pas à dire que l'auteur se borne à transposer en un langage intelligible au lecteur moderne, mais muni d'un sérieux bagage de philosophie générale et scolastique et de doctrine chrétienne (le livre ne s'adresse point aux amateurs de simplifications et de lectures faciles), les manuels de théologie « orthodoxe » depuis al-Ash'ari (ob. 933) à Bājūrī, mort il y a un peu plus d'un siècle, ou les présentations quelque peu « modernistes » de l'Islam comme la *Risālat al-tawhīd* de Muhammad 'Abduh ; il confronte partout l'ash'arisme avec le mu'tazilisme d'où le premier est issu en tant que méthode pour s'y opposer sur le problème essentiel de la liberté humaine, avec le courant parallèle, apparenté, mais non identique de l'école d'al-Mātūrīdī, sans oublier le traditionalisme strict et hostile à la spéculation rationnelle du hanbalisme, avec son prolongement contemporain, la *Salafiyya* (remise en valeur de la doctrine pure des « devanciers pieux ») devenue la théologie officielle de la dynastie sé'oudite ; le shī'isme n'est pas trop négligé non plus, et si M. G. ne se risque guère dans le fourré de la spéculation symbolique, que les travaux de M. Henry Corbin ont tant contribué à nous faire connaître, des diverses fractions de cette forme de l'Islam, il expose néanmoins la conception du prophétisme et du gouvernement charismatique de la communauté par l'imâm infaillible et impeccable (actuellement occulté) ; les deux autres courants doctrinaux qui eurent leur rôle à jouer dans l'Islam avant la longue hibernation de la pensée musulmane dans le sunnisme, la philosophie et la mystique, apparaissent ici plutôt en filigrane que dans la texture même de l'œuvre ; il est vrai que M. G. pourrait référer pour ces aspects de la réflexion théologique et de vie intérieure dans l'Islam (Ibn Sīnā et Ibn Roshd ne sont pas à leur manière, moins préoccupés de quête théologique qu'Ibn Ḥazm, al-Ghazālī, Ibn al-'Arabī, Ibn Taymiyya et tant d'autres) à deux de ses ouvrages : *La pensée religieuse d'Avicenne*, de 1951, et *Mystique musulmane*, publié en 1961, avec le P. Anawati (voir nos recensions ici même, avril-juin 1952, pp. 245-247, et janvier-mars 1963, pp. 99 sq.).

Enfin, et avec grande raison, M. G. souligne, quand c'est nécessaire, notamment en analysant les représentations eschatologiques de l'Islam, avec quelle force la foi vive du simple croyant adhère, d'une manière pour ainsi dire viscérale, à des conceptions qui four-

nissent ample matière au comparatiste et au folkloriste, mais sur lesquelles les traités doctrinaux même les plus orthodoxes préfèrent passer rapidement, usant même volontiers du sage procédé de prétériton.

Bref, du point de vue de la méthode générale, l'ouvrage de M. Gardet est un traité systématique et non une « histoire » des dogmes, sans pourtant bannir les perspectives diachroniques et se fermer aux requêtes légitimes d'une histoire génétique.

Quant à la comparaison entre la théologie musulmane et la théologie chrétienne, toujours fidèle à sa méthode, M. Gardet s'attache à rechercher les valeurs communes à l'une et à l'autre, tout en mettant en relief les différences et surtout en prévenant ses lecteurs contre les rapprochements hâtifs et les confusions auxquels pourrait conduire les esprits enclins à un concordisme facile une apparente similitude de vocabulaire (à cet égard, signalons les excellentes pages sur la « grâce divine », pp. 101-107). Aux yeux de M. Gardet, il y a déjà une différence radicale entre les objets formels respectifs des deux théologies : la musulmane (entendez en premier lieu, celle de l'école ash'arite, mais cela vaudrait, autant et plus, du mu'tazilisme) est essentiellement une apologétique défensive, une dialectique rationnellement menée pour mettre le donné de foi à l'abri de tout doute et de toute attaque ; la chrétienne est, elle, l'élaboration rationnelle du donné de foi qui atteint, à la faveur l'analogie de l'être, son objet, le mystère de Dieu, plus étroitement que la spéculation musulmane pour laquelle le mystère divin ne saurait être aucunement cerné ; dans le christianisme (catholique), la foi est certes adhésion de l'intellect mû par la volonté à la vérité divine, mais non sans intervention de l'amour porté par Dieu à la créature, conception aussi étrangère au mu'tazilisme qu'à l'Islam orthodoxe pour lesquels la soumission (c'est le sens de *islām*) à Dieu est l'assujettissement inconditionnel à son message communiqué par le canal du Livre révélé par le ministère d'un prophète reconnu authentique. Sans doute, mais ceux qui ne partagent pas les options de foi de l'auteur pourraient être d'avis qu'il minimise quelque peu le rôle, que naturellement il ne nie pas, de l'apologétique défensive, qui ne revêt pas nécessairement la forme de discussion dialectique, dans la théologie chrétienne.

D'autre part, s'il est vrai que le *kalām*, surtout sous la forme déjà très évoluée qu'il nous offre dès le début du iv^e x^e siècle chez al-Jubbā'i, Abū Hāshim et al-Ash'arī lui-même, a pour fonction, si l'on peut dire, communautaire de servir à la défense de l'Islam, il ne s'agit pas là, et M. Gardet n'en disconvient nullement, d'une technique qui pourrait être mise au service de n'importe quelle cause, mais d'une méthode subordonnée à et pratiquée en fonction de vérités assumées et vécues : l'effort mu'tazilite de maintenir en face de la toute-puissance et de l'omniscience divines le libre arbitre de l'homme, maître de ses options intimes sinon toujours de leur traduction en

actes, l'effort encore plus pathétique de l'ash'arite de ne point amoindrir la toute-puissance divine sans pour autant l'assimiler au pur arbitraire du maître qui a tous les droits, ni abolir en fait comme en droit la responsabilité humaine, témoignent, à leur plan, d'une vie intérieure aussi intense que les méditations des grands théologiens de la chrétienté sur les mystères propres de leur foi. Autrement dit, il serait faux de considérer *le kalām* comme un ensemble de procédés artificiellement plaqués sur un fonds irrationnel de croyances, afin de lui servir de bouclier, sans lien intime entre la vérité vécue et son enveloppe (pseudo-) rationnelle ; ou alors il faudrait reconnaître, malgré d'assez fortes apparences contraires, que la théologie chrétienne ne diffère pas radicalement, à cet égard, de la théologie musulmane. Nous ne croyons pas que sur ce point, la pensée de M. Gardet soit très différente de la nôtre, mais nous craignons que les distinctions qu'il fait entre les deux théologies ne puissent, par leur formulation, prêter quelque peu à malentendu. Du reste, s'il y avait malentendu, il se dissiperait à la lecture de la conclusion (notamment pp. 479-487) où, avec une grande générosité et une profonde sympathie, l'auteur formule des vœux, on dirait presque donne des conseils au sujet d'un renouveau réel de la théologie musulmane, débarrassée de son appareil conceptuel désuet, sans pour autant succomber devant une occidentalisation hâtive et fermée à la transcendance que risque d'apporter l'ajustement, contraignant, lui aussi, à d'autres égards, de l'aire de culture musulmane à la civilisation technique des « pays développés ». Le triple apport de la pensée musulmane : transcendance divine, témoignage (révélation assumée par le croyant) et agir humain « finalisé par un salut qui n'est pas de ce monde », devrait servir de base, c'est ce que souhaite M. G., à l'élaboration d'une théologie nouvelle de l'Islam, à partir de laquelle le dialogue avec le christianisme pourrait être fructueux. Tous les « hommes de bonne volonté » souhaiteront, faut-il le dire, que ces avis inspirés par la charité soient accueillis favorablement et mis en pratique par leurs destinataires ; à voir cependant les choses objectivement en face, nous ne pensons pas que les conditions d'un tel renouveau soient, même de loin, réunis présentement.

Il ne peut pas être question de suivre ici dans le détail les analyses pertinentes et pénétrantes de l'excellent ouvrage de M. Gardet (sur le plan pratique, les tableaux synoptiques dans lesquels il résume les opinions divergentes sur des questions particulièrement ardues rendront le plus grand service) ; indiquons simplement, avant de consigner quelques observations de détail pour la plupart de petite importance, les grandes divisions du livre, d'après le « plan général » placé en tête :

Les actes du Très-Haut (liberté humaine et Toute-Puissance divine) ; la Prophétie ; Résurrection et Vie future ; les Noms et les Statuts (le problème de la foi et des œuvres) ; l'Imāma et la « Commanderie du Bien ».

P. 17 : « Ni Fārābī ni Avicenne n'avaient attaqué le kalām. » Je ne crois pas que ce jugement soit fondé en ce qui concerne le premier. Voir mon étude : Autour de la théorie de la connaissance de Saadia, *Revue des Études juives*, 126, 1967, pp. 135-189, 375-397.

P. 26. La date de décès d'Abū Hāshim est 321 de l'hégire, 933 de l'ère chrétienne.

P. 46. A propos de 'illa, il faut noter que ce terme s'emploie aussi en terminologie kalāmique, mais au sens des « motifs en vertu duquel une qualification est conférée à un objet » (au sujet d'une proposition) ; il s'agit en somme de l'extension du sens juridique signalé par M. Gardet.

P. 47. Les trois premières lignes ont été défigurées par un bourdon ; pe même plusieurs coquilles dans la citation latine de la p. 49, n. 1.

P. 166, n. 1. Au sujet des « Barāhima », dont la négation de la prophétie est une invention aussi effrontée que réussie de l'hérétique Ibn al-Rāwandī, il aurait fallu citer l'étude capitale de Paul Kraus, *Beitrag zur islamischen Ketzergeschichte*, dans *RSO*, 1937 (notons que l'article non cité par M. G. et d'ailleurs, étonnamment faible, consacré aux « Barāhima » dans la 2^e éd. de l'*Encyclopédie d'Islam*, t. I, 1954-1960, p. 1062-1063, ignore aussi le travail de P. Kraus).

P. 173. En aucun cas, il ne peut être question d'emprunts faits par Thomas d'Aquin à Ibn Roshd (Averroès) à travers Maïmonide (voir aussi p. 403, n. 3) ; le théologien juif n'a connu, et encore très partiellement, les écrits autres que logiques de son confrère musulman qu'à la fin de sa vie, trop tard pour les utiliser dans le *Guide*, sa seule œuvre connue des Scolastiques (à travers une version latine faite sur une version hébraïque).

P. 199. L'enseignement d'al-Fārābī sur la prophétie, qui est à la base de celles d'Ibn Roshd et de Maïmonide, méritait d'être évoqué ici (il ne l'est, tout à fait en passant, que p. 227, n. 3).

P. 221. Référence globale, sans aucune précision, à une *Sīrat al-nabī (Vie du prophète)* de Tha'labī (*sic leg.*) ; de quel ouvrage s'agit-il ?

P. 265. La permanence de l'os du sacrum est un thème aggadique bien connu : voir par exemple L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, index (t. VII, Philadelphie, 1946), p. 293, s. v. Luz.

P. 310, n. 6. L'indication est exacte, mais dépourvue de référence ; c'est dans une de ses consultations, adressée d'ailleurs à un prosélyte d'origine chrétienne, que Maïmonide lave les rites du pèlerinage tels qu'ils sont pratiqués par les musulmans, de tout soupçon de paganisme : *R. Moses b. Maimon Responsa*, éd. J. Blau, t. II, Jérusalem, 1960, n° 448, p. 725 sq.

P. 326. Sur la question de l'éternité des peines, voir aussi G. Vajda, A propos de la perpétuité de la rétribution d'outre-tombe en théologie musulmane, *Studia Islamica*, fasc. 11, 1959, pp. 29-38.

P. 339. Les spéculations mu'tazilités, un peu rapidement évoquées,

touchant la vision (béatifique) de Dieu, peuvent désormais être étudiées d'une manière plus approfondie grâce au volume IV du *Muḡnī* (paru en 1965, non utilisé par M. G.), dont une bonne partie est consacrée à cette question.

P. 404, n. 4. Le mémoire cité dans cette note a été repris, revu et corrigé, dans notre livre, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Paris, 1962, pp. 115-296, 385-391.

P. 457. Au lieu d'Ibn Miskawayh, il est préférable d'écrire Miskawayh, sans Ibn.

Georges VAJDA.

Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses. Introduction, texte critique et notes par Mgr Basile KRIVOCHÉINE, traduction par Joseph PARAMELLE S. J., « Sources chrétiennes », 96, 104 et 113, Paris, Éditions du Cerf, 1963-1965, 3 vol. de 370, 394 et 392 p.

L'œuvre de Syméon le Nouveau Théologien (949-1012), occupe dans l'histoire de la spiritualité byzantine une des toutes premières places ; malheureusement, elle est restée jusqu'à présent difficilement accessible ; deux projets d'édition formés avant la première guerre mondiale, par Mgr Louis Petit, puis par le hiéromoine Pantaléimon Ouspensky (cf. vol. 1, p. 67), n'ont pas abouti ; aussi est-on heureux de voir réalisée l'édition des *Catéchèses* projetée par Mgr Basile Krivochéine, pour la collection « Sources chrétiennes » ; elle doit se poursuivre par celle des *Traité théologiques et éthiques* due au P. Darrouzès (parue depuis, « S.C. », 122 et 129) et par celle des *Lettres*, que prépare le P. Paramelle, le traducteur des *Catéchèses*.

Le premier volume contient une longue introduction de l'éditeur, qui, dans une première partie, rassemble ce que l'on sait de la vie de Syméon ; on dispose, pour cela, de la Vie écrite par son disciple Nicéas, mais l'œuvre elle-même de Syméon est riche en données autobiographiques et, à ce point de vue, elle représente un cas assez exceptionnel dans les productions littéraires de la spiritualité orientale chrétienne. Son itinéraire spirituel comporte les étapes suivies par la plupart des grands mystiques chrétiens. Après des faveurs mystiques précoces, visions de caractère lumineux, suivies de quelques années de relâchement mondain, il entre comme novice, à 27 ans, au monastère du Stoudios, où se trouvait son maître spirituel Syméon le Pieux ; bientôt en butte à l'hostilité de certains moines, il passe dans un autre monastère de Constantinople, celui de Saint-Mamas, dont il devient higoumène à l'âge de 31 ans et le restera pendant près de 25 ans. Cependant il ne cesse de progresser dans les voies mystiques ; il se sent intérieurement uni au Christ et cette union devient pour lui une sorte d'état constant. Il éprouve ardemment le besoin de faire part aux autres de son expérience et de les entraîner vers les mêmes découvertes intérieures. Ces autres, ce sont en premier lieu ses moines de Saint-