

## **Cours Internationaux et Rencontres Internationales Au Monastère de Toumliline de 1956 à 1966**

### **Textes de Cours et de Conférences (1956-1957)**





## **NOTE PRELIMINAIRE**

Les trois volumes de Cours et de Conférences publiés par le Monastère bénédictin de Toumliline s'en tiennent aux seules années 1956 – 1957, de manière au demeurant partielle.

Sur les 58 interventions de l'été 1956 (cours, conférences et causeries), on ne trouve que huit cours et conférences dans le tome 3 (Toumliline, La Cité, Rabat, Ecole du Livre, 1958).

Pour l'été 1957 les tomes 1 et 2 (Toumliline, L'Éducation, ibidem, 1957) les textes publiés représentent la moitié des interventions.

La revue du Monastère « Images de Toumliline » a publié deux interventions de 1958 et la revue Confluent deux interventions de 1959.

Le cours de Louis Massignon de 1957 a été partiellement publié par la revue Horizons Maghrébins ; sa causerie de 1956 est restée inédite. Le cours de Mohammed Ben Larbi Alaoui sur « Les valeurs spirituelles de l'Islam » n'a pas été à ce jour retrouvé.

On le voit, les recherches à venir devront rassembler un plus large corpus des cours, des causeries et des conférences des Cours et des Rencontres Internationaux de Toumliline.

Dans l'attente nous vous proposons un panel, nécessairement bien partiel, d'interventions de 1956 et 1957.

.

## **SOMMAIRE**

### **1956**

- 1) **Discours de Sa Majesté MOHAMMED V – Réception par S.M le Roi des congressistes de Toumliline. Palais de Rabat, 29 août 1956** – in Sa Majesté Mohammed V, *Le Maroc à l'heure de l'Indépendance*, tome I 1955-1957, traduit de l'arabe, Ministère de l'information et du tourisme, pp. 323-325
- 2) **Culture et civilisation** - Louis GARDET – in Toumliline III
- 3) **Par delà les cités** – Youakim MOUBARAC – in Toumliline III
- 4) **Discours d'ouverture, PAX** – Dom Denis MARTIN – in Confluent n°7, 1<sup>ère</sup> série, décembre 1956, pp. 20-22
- 5) **Premier bilan de la session** – Youakim MOUBARAC - in Confluent n°7, 1<sup>ère</sup> série, décembre 1956, pp. 82-84

### **1957**

- 6) **Leçon d'Ouverture** – Olivier LACOMBE – in Toumliline I, pp. 7-24
- 7) **L'Homme à éduquer d'après la Sagesse juive** – Emmanuel LEVINAS – in Toumliline I, pp. 25-39
- 8) **L'homme et sa perfection selon la Théologie Musulmane** – Othman YAHYA – in Toumliline I, pp. 41-56
- 9) **Moyens et buts de l'Education humaine dans les climats religieux d'Islam et de Chrétienté** – Louis GARDET – in Toumliline I, pp. 101-119
- 10) **The meeting of the Civilisations** – S.C. NORTHROP – in Toumliline I, pp.149-160
- 11) **Les maîtres qui ont guidé ma vie** – Louis MASSIGNON – in *Horizons Maghrébins, le droit à la mémoire*, 1989, n°14-15, pp.155-160, [https://www.persee.fr/doc/horma\\_0984-2616\\_1989\\_num\\_14\\_1\\_1038](https://www.persee.fr/doc/horma_0984-2616_1989_num_14_1_1038)
- 12) **Discours de Sa Majesté MOHAMMED V recevant les Congressistes à la fin des cours.**

*Réception par SA MAJESTE LE ROI  
du Maroc des congressistes de Tioumliline,  
Palais de Rabat, 29 août 1956.*

Louange à Dieu.

Messieurs,

Nous sommes très heureux de vous accueillir en Notre Palais et de pouvoir ainsi faire votre connaissance. (1)

Nous garderons le meilleur souvenir des séances culturelles que vous venez d'organiser à Tioumliline. Car c'est la première réunion internationale de ce genre qui soit tenue dans un Maroc indépendant et unifié.

Notre pays en est d'autant plus content et fier que l'objet de vos préoccupations n'avait rien de commun avec ce

matérialisme si envahissant de nos jours. Bien au contraire, vous avez recherché les voies qui mènent aux valeurs spirituelles et qui permettent à l'humanité de gravir l'échelle du progrès vers un monde meilleur.

*C'est pourquoi Nous avons suivi vos travaux avec intérêt et attention. Nous découvriions que vos idées correspondaient à Nos soucis les plus constants et les plus profonds. Nous avons toujours préconisé un rapprochement entre les religions et les races par des échanges de vues et par une collaboration dans une recherche basée sur la raison. Nous sommes persuadé que c'est là le meilleur moyen qui permettra l'interpénétration des peuples et l'enrichissement de la culture. Nous pensons que c'est grâce à de tels efforts que l'humanité a avancé dans la voie de la civilisation et a pu parvenir aujourd'hui à un stade élevé dans tous les domaines.*

Représenté par une élite de ses fils et de ses filles, le Maroc se devait, en tant qu'Etat arabe et musulman appelé par sa position géographique à servir de lien entre les civilisations d'Orient et d'Occident et de lieu de rencontre et d'interpénétration de toutes les cultures, d'être présent à ces rencontres internationales. Il était naturel que le Maroc en évoluant devint un foyer de civilisation où collaborent à la fois la pensée musulmane et la pensée chrétienne. Ainsi il lui a été permis de participer largement au progrès de l'humanité.

Trait d'union entre le monde oriental et le monde occidental, creuset où viennent se fondre diverses cultures, le Maroc doit figurer parmi les nations qui s'intéressent aux choses de l'esprit et qui œuvrent pour le progrès des connaissances humaines.

Peut-être est-ce là, Messieurs, les raisons qui vous ont porté à choisir le Maroc pour tenir vos conférences. Le thème

de vos entretiens qui portait sur la cité a suscité un vif intérêt dans tous les milieux et l'opinion a suivi avec une attention soutenue vos travaux. Vous savez que la vie normale, les valeurs spirituelles, la vertu et le civisme, constituent les fondements de la cité en Islam. Ce sont ces mêmes principes auxquels Nous sommes attaché que Nous préconisons et que Nous n'avons cessé de défendre ; car Nous sommes convaincu que c'est là la seule voie du progrès et de la civilisation. Nous serons très heureux de voir se tenir au Maroc des congrès semblables aux vôtres auxquels participeront des représentants de toutes les nations.

*Le Maroc nouveau n'entend nullement s'isoler et se refermer sur lui-même. Nous avons la ferme volonté de faire de ce pays une communauté ouverte entretenant des relations avec tous les pays sur la base de la coopération et de l'échange. Pays arabe et musulman, le Maroc est une terre d'accueil et d'hospitalité. Il entend demeurer un refuge pour l'esprit et l'humanisme, se refusant à donner la primauté à la matière sur l'esprit. De même, il sera toujours une retraite pour les hommes qui veulent se recueillir, méditer, et penser. Le Maroc assumera ses responsabilités internationales et contribuera à la consolidation de la paix et de la coopération entre les peuples.*

---

(1) Les congressistes de Tioumliline étaient conduits par Mgr. Lefèvre, archevêque du Maroc et le R.P. Don Denis Martin, prieur de l'Abbaye de Tioumliline. Au rang des congressistes on notait la présence du Professeur Massignon. La réception eut lieu dans la salle du Trône en présence du Président Bekkaï, de M. Balafrej, Ministre des Affaires Etrangères, de M. M'Hammed, Ministre de l'Intérieur, de M. Mohamed El Fassy, Ministre de l'Instruction Publique et de Si Mammari, Ministre de la Maison Impériale.

# CULTURE ET CIVILISATION<sup>1</sup>

PAR M. LOUIS GARDET

J'essayerai, dans une première partie, d'analyser les notions en jeu, de préciser selon quelles conditions peuvent se rencontrer les cultures et les civilisations. Une deuxième partie confrontera ces analyses avec quelques rapides enseignements de l'histoire ; ce qui me permettra enfin d'esquisser certaines perspectives d'avenir, et les modalités éventuelles de leur réalisation.

## PREMIÈRE PARTIE

Il convient de revenir d'abord sur le couple civilisation-culture. Un courant de pensée allemande voulut jadis opposer ces deux termes, affirmant que la pente de la civilisation va vers les structures techniques et matérielles de la cité, tandis que la culture en est l'âme toute spirituelle. Un dualisme de style quelque peu platonicien sous-tendait cette attitude, la civilisation devenant alors une constante menace pour la culture. Eh bien, je ne crois pas du tout, quant à moi, que leurs rapports se situent sur ce plan dialectique et antinomique. S'il les faut, je ne dis plus opposer, mais distinguer, je soulignerai au contraire qu'elles s'appellent et se complètent. L'une des plus tragiques aventures qui peut échoir à une société humaine, c'est d'avoir une civilisation sans la culture qui lui corres-

---

(1) Cette conférence est la reprise, modifiée et condensée, d'une communication présentée au Congrès de *Pax Romana* (Beyrouth, Pâques 1956) sous le titre : *Interpénétration des cultures* (cf. la revue *Ach-Chirah*, Beyrouth, 8 avril 1956, p. 17-23).

ponde : et n'est-ce pas l'un des périls qui guettent à l'heure actuelle, le monde occidental déchristianisé ?

La civilisation en effet n'est point pure matière en attente de l'esprit qui l'informe. En ses structures et témoignages, elle est à la fois, indivisément, d'ordre matériel, et déjà d'ordre spirituel. Et voici, au contraire de cette tendance qui donnait toute sa ferveur à la culture « spiritualisée » contre la « matérielle » civilisation, voici que la civilisation parfois juge la culture. Si admirables que soient les œuvres de l'esprit, en quoi culmine la culture, elles ne sauraient être une fin, même de la cité temporelle. Si les œuvres de l'esprit ne sont qu'au profit d'une élite, si elles sont nourries du sang, de l'esclavage, de la souffrance du peuple, soyons sûrs qu'au secret d'elles-mêmes elles portent déjà le germe dont mourra la civilisation qui les a suscitées. L'historien qui embrasse d'un seul coup d'œil une assez longue période, ne peut que reconnaître, dans la trame des sociétés humaines, une terrible justice immanente. Les époques les plus brillantes et les plus conquérantes ne sont pas toujours celles où s'épanouit la culture humaine la plus authentique.

Il fallait ce rappel des rapports entre culture et civilisation pour nous montrer qu'une culture, si rayonnante soit-elle, ne saurait trouver, sur le plan limité qui est sien, ses propres normes finalisatrices. Elle est redevable d'elle-même à la culture, j'entends ici la possibilité d'un épanouissement authentique des virtualités contenues en l'homme, des « forces créatrices de la vie et de la raison » que la cité terrestre, que la civilisation donc se doit de garantir à chacun.

Dans l'état actuel de ce monde, on voit comment nous apparaissent les rapports des cultures à la culture. Les cultures sont un fait. Chacune d'elles draine, en ce qu'elle a de plus durable, un certain nombre de valeurs authentiquement humaines. Selon le milieu, les peuples, la langue, le climat religieux, tantôt l'accent sera mis sur une virtualité, tantôt sur une autre, j'en donnerai plus tard quelques exemples concrets. Mais ces virtualités elles-mêmes se complètent, tendent, à travers les siècles et les continents, à servir le tout de l'homme. A partir du chatoiement et de la diversité des cultures, se dégagent ainsi, en une unité supérieure, les lignes nor-



matives de *la* culture. Remarquons-le : cette unité supérieure n'a pas à attendre que se constitue l'unité correspondante, politique ou économique, d'un super-Etat ou nation. La culture ici devance les pauvres réalisations juridico-politiques de la cité des hommes, sans cesse traversées, dans leur tension vers la paix et l'harmonie, par le poids des dissociations, des jalousies et des haines d'une nature blessée.

Or, sur le plan des structures extérieures et des conditions matérielles de vie, ne cesse de se dessiner aujourd'hui la montée d'une civilisation technique qui se joue des divergences et des subjectivités. Les grandes villes modernes se ressemblent d'un bout à l'autre de la planète, les conditions de vie, parfois lentement, parfois à rythme accéléré, s'uniformisent. Au gré des moyens de communication, la terre « se rétrécit ». Sera-ce pour un style commun de civilisation et de culture ? En fait, l'adaptation morale et spirituelle de l'homme aux structures qu'il a lui-même créées est loin de s'opérer automatiquement. Notre terrible liberté de choix est ici en jeu, et la difficile conquête de son exercice pour le bien. La technique est un bien sur le plan de la nature, elle n'est ni bonne ni mauvaise sur le plan moral. Elle pouvait, elle peut servir au bien de l'homme, à la condition d'être soumise aux finalités morales qui commandent notre destinée. Le drame commence quand il est demandé à la technique de devenir comme une norme suprême à quoi pour les uns se mesure un illusoire progrès, et qui, pour les autres, s'achève par l'abolition de la personne humaine dans « l'homme social ».

C'est que la civilisation moderne est encore à la recherche de la culture à laquelle elle a droit. Ce n'est pas œuvre facile. Car voici les deux tentations que notre époque, sur le plan de l'esprit, connaît si bien, qui sont d'ailleurs aussi vieilles que l'histoire de la pensée humaine, mais qui renaissent toujours sous des étiquettes différentes.

L'une mettra l'accent sur le « singulier » irréductible de *ma* subjectivité. Elle valorisera la prise de conscience de l'incommunicabilité qui me fait être *moi*. L'unité de la nature humaine, et la notion même de nature sera niée, ou mieux mise en parenthèse. Si des

hommes peuvent communiquer cependant, dira-t-on, c'est dans la mesure où de communes conditions de vie, un commun passé historique, un langage et des références religieuses communes, les modèlent pareillement dans le tréfonds des subjectivités. On oublie ou l'on ignore que les biens de l'esprit tendent à se diffuser sans se perdre. Les cultures existantes deviennent une propriété jalousement gardées. On parle de la « défense de l'Occident », ou l'on s'attache à une tradition orientale qui doit rester pure de toute influence occidentale. En ce climat que j'appellerais volontiers de « nominalisme culturel », se dresse la tentation du cloisonnement, par une affirmation gratuite de non-pénétrabilité. A la limite, les cultures cesseraient de communiquer. Elles ne pourraient que se combattre, la plus forte engloutissant la plus faible. Je songe au vieil impérialisme culturel qui fut trop souvent le répondant fidèle de l'impérialisme tout court, qui fut trop souvent, dans le passé, comme une rançon naïve, orgueilleuse et conquérante, du repli sur soi.

Mais à l'inverse, une tentation d'uniformité est là, et qui, dans l'ordre de l'esprit, s'appellera syncrétisme. Toutes les formes de pensée et toutes les religions se valent, dira-t-on cette fois. Au nominalisme de tout à l'heure, répond le relativisme. On se méfie d'une vérité qui existerait hors de l'intelligence humaine. En fait, on se contente trop souvent de vues superficielles, et l'on demande à des équivalences hâtives une apparence de sagesse dont on attend le salut. Le succès en Occident, et même en Proche et Moyen-Orient, d'une pseudo « sagesse hindoue », qui n'est saisie que de l'extérieur, en est aujourd'hui l'illustration. Le syncrétisme, surtout le syncrétisme à base de gnose intellectuelle, fut, au cours de l'histoire, la tentation de bien des civilisations finissantes, — tels les derniers temps de la Rome impériale, — et cela doit nous donner à réfléchir. Cette tentation, il était difficile de la dépasser à d'autres époques, où les sagesse et cultures lointaines n'étaient connues que par bribes. Mais y céder aujourd'hui serait faire preuve d'une singulière paresse. Bien plus, et sous l'apparente adhésion enthousiaste, ce serait en définitive un nouvel égoïsme, et un manque de respect à l'égard de l'autre. Ce n'est certes pas par le nivellement d'un syncrétisme unificateur que nous connaissons les vraies richesses des cultu-

res étrangères, et que nous dégagerons la part de message universel qu'elles peuvent avoir à transmettre.

Oui, en un sens la terre se rétrécit. Oui, c'est, sur le plan de la culture et de la civilisation, à un authentique universalisme que nous sommes conviés. Mais cet universalisme n'est pas au prix d'un nivellement, bien au contraire. La possibilité de son expression est liée au fait de la nature humaine, une en son essence, sans cesse diversifiée en ses conditions existentielles. Aussi bien, sera-ce dans le respect des divergences légitimes et des richesses propres qu'il se pourra établir. C'est là une attitude difficile, sans doute, mais je crois que toute vraie attitude de progrès humain est difficile. Cela suppose un désir de connaître l'autre en tant qu'autre, de le connaître tel qu'il est, et de se réjouir de tout ce qu'il peut avoir de bon et de bien, avant tout parce que cela est bon et bien. Et ainsi sera utilisée en même temps que vaincue la tentation des cloisonnements. Mais cela suppose aussi un grand amour de la vérité et de ses exigences. Il faut savoir distinguer la vérité d'une part, et de l'autre ses revêtements multiples dans l'ordre de l'invention, de l'expression et de l'art. Il faut rechercher et promouvoir l'unité de celle-là, il faut accueillir et protéger la diversité de ceux-ci, et dès lors pourra être vaincue la tentation de syncrétisme.

## DEUXIÈME PARTIE

Il est temps de confronter ces réflexions d'ordre général avec les enseignements de l'histoire et les possibilités nouvelles du temps présent. Je prendrai délibérément mes références à l'Inde, à l'Islam, au monde occidental, mais il reste entendu que d'autres exemples seraient possibles.

Les références choisies soulignent à la fois la spécificité des civilisations et cultures, et leur interpénétration de fait. Je n'ai pas à revenir sur la spécificité. On peut dire que chacun de ces grands groupes culturels a une attitude qui lui est propre en face du monde et de la destinée des hommes. Et cette attitude est comme définie par un ensemble complexe où s'unissent le climat religieux, le mode d'expression lié au langage, les dominantes ethnico-histo-

riques des peuples. Il faut tout cela en effet pour faire une culture, et pour que s'établisse une aire de civilisation.

Or, il est remarquable qu'au cours des siècles, la philosophie, l'art, la science, n'ont point attendu la prise de conscience réflexive des conditions d'un dialogue pour rayonner au delà des frontières. Les modalités en furent très diverses. Nous rencontrons tout d'abord le processus d'expansion des cultures et civilisations comme telles : avancée de la culture indienne à travers l'Asie, de la culture arabo-musulmane à travers le monde de l'Islam, depuis l'Afrique noire jusqu'à l'Insulinde, de la culture occidentale enfin à la mesure des triomphes de la technique moderne.

Ces avancées, au vrai, sont ambiguës. Souhaitons qu'elles soient toujours commandées par la diffusivité des valeurs spirituelles. Leur triomphe alors serait pacifique, librement consenti par les peuples qui les reçoivent, lié très souvent au rayonnement soit des valeurs religieuses, soit d'un style de vie accueilli comme un progrès. Le bouddhisme fut exclu de l'Inde. Mais à mesure de sa progression à travers l'Asie, ce que ses origines devaient à l'indianité, son sens universel de compassion, sa recherche de « délivrance », s'en vinrent colorer le vieux fonds d'Extrême-Orient. La culture musulmane est essentiellement d'expression arabe, secondairement d'expression iranienne ou turque. Partout où se répandit l'Islam, elle imprégna les modes de pensée et de vie des peuples, parfois même le langage. Les arabophones sont loin d'être tous d'origine arabe, mais tous aujourd'hui se réclament du peuple arabe. Là-même où les langues autochtones demeurèrent, le prestige de l'arabe, langue du Coran, langue liturgique de tout l'Islam, ne saurait être nié. L'histoire cependant connut en Perse ou en Andalus, la révolte de « peuples » (*shu'ūbiyya*) qui entendaient maintenir leurs traditions propres conjointement à une certaine arabisation. Des problèmes analogues ne se poseront-ils pas, de nos jours, au Pakistan, à l'Indonésie et à la Malaisie, lieux de rencontre traditionnels des valeurs musulmanes, indiennes, extrême-orientales ? Ces pays ne sont pas arabophones, ils sont cependant, et de beaucoup, les plus peuplés du monde de l'Islam. En son fonds le plus authentique, la culture occidentale, elle, est gréco-latine, mais informée par le christianisme et son

héritage biblique. Au gré de dominantes diverses, et de langues diverses cette fois, elle fut assimilée et enrichie tout ensemble par les peuples convertis à l'Évangile. La voici cependant sous sa forme moderne, qui se présente trop souvent au monde oriental comme déchristianisée. Trop souvent, c'est par l'humanisme moderne du « rien que l'homme », et par son triomphe technique sur la nature, qu'elle le séduit. Il est difficile que des étrangers se rendent compte de toutes les valeurs chrétiennes que continue à véhiculer ce refus même du christianisme. Mais les valeurs chrétiennes coupées de leur sève ont vite fait de devenir lettre morte. Nous connaissons bien ce mélange d'attrait et de répulsion que la culture occidentale moderne à la fois enivrée de puissance et matérialisée, exerce sur les peuples d'Orient.

Cependant, si le rayonnement des cultures est de soi d'ordre spirituel et libre, nous savons, hélas que le moyen lourd des conquêtes économiques ou politiques s'en fit, en trop d'occasions, le fourrier. Rares sont les peuples ou les États qui ne pactisèrent pas, plus ou moins, avec cette volonté de puissance. Du moins obéirent-ils, dans le passé, à des formes d'orgueil naïves ou à des ignorances non coupables. Il n'en saurait être de même de nos jours. L'un des bienfaits du « rétrécissement » de la terre devrait être d'apprendre aux grandes cultures constituées les conditions et les bienfaits d'une certaine mais authentique humilité. L'impérialisme culturel est de nos jours particulièrement néfaste pour la culture elle-même. Il risque sans cesse de susciter des replis d'auto-défense où chacun s'enfermerait en son propre monde. L'Occident moderne se complut trop longtemps en soi-même et en ses conquêtes. Il n'eut que trop tendance à faire de sa propre culture les normes de la culture universelle. Qu'un Çankara ou qu'un Avicenne par exemple n'évoquent pas dans les esprits contemporains les mêmes échos, au moins, que Descartes ou Kant est une anomalie qui doit être corrigée. La voie alors serait ouverte pour que l'Orient puisse vaincre ses méfiances à l'égard de l'Occident, et conquérir dans l'humanisme nouveau en gestation la place si importante qui lui revient.

J'ajouterai, à l'excuse de bien de incompréhensions, que les distinctions les plus élémentaires furent trop longtemps ignorées. Si la

culture occidentale, pour reprendre le même exemple, doit le meilleur d'elle-même à son inspiration chrétienne, le christianisme, lui, n'est point en dépendance de l'Occident ! Certes, ce qu'il a puisé providentiellement dans les cultures gréco-latines lui est acquis, vingt siècles de la vie de l'Eglise nous le garantissent. Mais par là lui est seulement assuré un revêtement de culture religieuse qui accroît et valorise ses possibilités d'universelle compréhension. Lier le christianisme, comme certains l'ont voulu faire, aux modes de vie ou d'expressions occidentales est une singulière erreur, maintenant dépassée, espérons-le.

Ce que je viens de noter au sujet des valeurs chrétiennes véhiculées de fait par la culture occidentale, pourrait s'appliquer, *mutatis mutandis*, aux valeurs religieuses des cultures indienne ou arabo-musulmane. Vous me permettrez d'insister sur le cas de l'Islam. Culture arabo-musulmane, ou irano ou turco-musulmane, oui. Mais précisément, de par la fusion de base entre spirituel et temporel, et la référence de la cité musulmane comme telle à une loi religieuse positive, l'aire géographique animée par l'Islam nous offre des exemples type d'un certain mode d'interpénétration des cultures au sein d'une même civilisation. J'entends parler des centres culturels arabo-chrétiens et arabo-juifs qui se sont maintenus ou développés au cours des siècles. La situation faite par le droit coranique aux « gens du Livre » en assura la possibilité. Chrétiens et juifs adoptèrent l'arabe comme langue de culture. C'est ainsi que le moyen âge vit s'épanouir toute une littérature philosophique, théologique, spirituelle, d'inspiration juive et d'expression arabe. Il n'est que de citer les noms de Saàdia le Fayyûmi, du grand Maïmonide, de Bahya Ibn Paqûda, qui commencent à être heureusement connus du public occidental. En ses origines, la philosophie juive fut de langue arabe, et influencée par les courants philosophiques et théologiques musulmans.

Et les communautés chrétiennes demeurèrent vivantes, qui donnèrent naissance aux œuvres de Yahya Ibn 'Adî, d'Ibn Zurra, ou de Bar Hebraeus. Chrétien était le jacobite Akhtal, l'un des plus grands poètes de la cour umayyade. En Andalus, maint chrétien d'origine espagnole adopta et servit avec enthousiasme la culture

arabe. De nos jours enfin, la *nahda*, la renaissance culturelle arabe qui s'affirme depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, fut l'œuvre de chrétiens syro-libanais ou égyptiens, aussi bien que de musulmans. Elle fut même, d'un point de vue chronologique, l'œuvre d'abord d'écrivains, de poètes et de penseurs chrétiens. Nous avons donc ici une réelle communauté de civilisation et de culture profane se diversifiant selon de multiples cultures religieuses.

Dans le passé, dans la Damas ou la Bagdad des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles par exemple, les liens entre la culture arabo-musulmane au temps de sa splendeur, et la culture arabo-chrétienne, plus humble, furent à la fois d'amitié et de débats apologétiques. Il est grandement à souhaiter que les controverses et discussions cèdent la place aujourd'hui à un dialogue soucieux avant tout de justice réciproque et de sympathie intellectuelle. En ceci, un rôle privilégié semble revenir de droit aux communautés chrétiennes arabes. Le sens de la destinée humaine et des rapports de l'homme et de Dieu, si essentiel à l'information des cultures, est commun aux chrétiens d'Orient et d'Occident. Mais les communautés arabo-chrétiennes, elles, sont à pied d'œuvre pour saisir de l'intérieur les richesses de la culture musulmane, et pour contribuer, en ce qui les concerne, au développement et au rayonnement de la culture arabe comme telle. Elles portent au surplus, témoignage que la religion transcende la culture en sa forme d'expression littéraire, que des modes de pensée divers peuvent s'exprimer et communiquer, et mutuellement s'enrichir à l'intérieur d'un même génie sémantique. Je reste persuadé que les étonnantes richesses d'expression et d'analyse de la belle langue arabe peuvent devenir, pour cette œuvre d'harmonie et de paix, un instrument de choix. D'autres exemples pourraient être proposés, au gré, entre autres, des coexistences indo-musulmanes. La littérature sikh serait à inventorier de ce point de vue, et la mystique musulmane du nord de l'Inde ou de Java. Je m'en voudrais de ne pas nommer le célèbre poète Kabîr, réclamé à la fois par les hindous et par les musulmans.

Du reste, une fois constituées en leurs dominantes de fait, les grandes cultures s'ouvriront volontiers les unes aux autres. Je me réfère ici au thème quasi-infini des influences historiques extrinsè-

ques. La spontanéité selon laquelle elles s'exercèrent en masque souvent, à un regard trop rapide, les nuances multiples. Mais à mesure que les recherches de spécialistes se poursuivent, elles apparaissent toujours plus nombreuses et plus complexes. Je me bornerai à rappeler quelques points d'émergence, parmi les plus connus.

La culture musulmane, en ses temps forts de rayonnements, fut toujours particulièrement accueillante aux cultures étrangères, jusqu'à procéder par juxtaposition. La science et la médecine indiennes gagnèrent l'aire culturelle de l'Islam. Le mathématicien Birûnî traduisit en arabe les *Aphorismes du Yoga*, cependant que littérature, fables, folklore indiens se répandaient en persan et en arabe. Le passé iranien, ses mythes privilégiés et leur expression artistique, revivaient au cœur de l'humanisme 'abbâside. On sait l'engouement de la culture arabo-musulmane pour la science et la philosophie grecques, les équipes de traducteurs de Bagdad et déjà de Damas, où rivalisaient chrétiens et musulmans, le rayonnement de l'école de Gundishâpûr et ses multiples traditions irano-grecque, irano-arabe, greco-irano-musulmane.

Des Occidentaux se sont plu à dire que la pensée musulmane avait conservé puis retransmis l'héritage classique. Elle fit bien plus. Elle assimila cet héritage, non point, il est vrai, sous sa forme littéraire, épopées et tragédies, mais sous sa double forme, plus aisément communicable, scientifique et philosophique. Elle l'assimila si bien qu'elle l'enrichit, et, pour une part, le renouvela. Et c'est ainsi qu'elle en fit don à l'Occident, d'une part sous la forme de ses traductions mêmes, le prolongeant d'autre part de maintes œuvres originales. Au XII<sup>e</sup> siècle, les équipes de traducteurs de Tolède, de Naples, de Sicile, répondent aux équipes de traducteurs de la Bagdad du X<sup>e</sup> siècle. A Bagdad les œuvres grecques avaient reçu leur revêtement arabe, soit directement, soit par l'intermédiaire du syriaque ; au XII<sup>e</sup> siècle, les œuvres arabes étaient transmises à la latinité, parfois directement, et parfois par l'intermédiaire (oral) de la langue romane. Moins connus, mais bien réels sont les apports musulmans que draine la Renaissance occidentale des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, au temps de Guillaume Postel et de Jean Bodin.



De nos jours enfin, la Renaissance arabe commencée au siècle dernier s'attache à traduire les œuvres de l'Occident moderne avec une ferveur et une continuité au moins égales à celles que connurent les cours des Califes avides de chefs-d'œuvre grecs ; mais, peut-être, on me permettra de le dire, selon un choix moins averti. L'Inde contemporaine, en ses rapports avec la littérature et la pensée anglo-saxonnes, connaît un phénomène analogue, non tant de traduction il est vrai, que d'assimilation directe et massive. L'Occident enfin, découvre, traduit et étudie les œuvres majeures indiennes ou musulmanes. Commencée au XIX<sup>e</sup> siècle, cette tâche qui se cantonna d'abord au monde spécialisé des orientalistes, ou aux tendances ambiguës de cercles syncrétistes, commence à toucher de façon vitale ce qu'on appelle le grand public.

La pensée occidentale prend réflexivement conscience de ce qu'elle doit aux cultures étrangères. Le prouvent les ouvrages collectifs bien connus *Legacy of India*, *Legacy of Persia*, *Legacy of Islam*, pour me borner à nos exemples habituels. Les « legs » de l'Inde, de la Perse, de l'Islam, en sciences pures et appliquées, en médecine, architecture, arts plastiques, musique, littérature, philosophie, sont recensés. On peut espérer que les cultures indienne et musulmane se livreront un jour à une investigation analogue à l'égard l'une de l'autre, et à l'égard de l'Occident. De telles recherches, poursuivies dans un climat de liberté, d'objectivité, et de mutuelle sympathie, ne peuvent qu'amener à pied d'œuvre de solides pierres d'attente.

### TROISIÈME PARTIE

Car le passé est ici garant de l'avenir. Sans doute ces rencontres de civilisations, cette interpénétration des cultures, s'opèrent-elles dans le passé selon des réussites plus ou moins partielles, plus ou moins contrecarrées par des ignorances ou des erreurs. De ce point de vue, notre époque garde en réserve des moyens d'investigation et de contact nouveaux ; il semble qu'avec un peu d'application on les puisse rendre exhaustifs. Mais se pose alors la question du choix. Rencontre et interpénétration ne veulent pas dire envahissement mutuel, pour le meilleur et pour le pire. Le bien est diffu-

sif de soi, c'est vrai, mais les erreurs des hommes sont contagieuses. S'il est facile de tout expliquer *après coup* par le déterminisme d'une dialectique de l'histoire, le philosophe doit se souvenir pourtant qu'il n'est pas de causalité que matérielle. Était-il indispensable que l'homme moderne se laissât dominer par sa technique, ou que la culture musulmane connût, à partir des conquêtes turco-mongoles, un long temps de stagnation? Les rencontres de civilisation, les contacts de culture à culture ne se résolvent pas, ne doivent pas se résoudre à coup d'observations statistiques.

Ces remarques me semblent revêtir une urgence plus particulière, alors que se poursuivent des traductions en masse d'Orient en Occident, et surtout d'Occident en Orient. On comprend la mauvaise humeur de tant d'esprits orientaux contre le « matérialisme » de la culture occidentale. Mais cela ne vient-il pas d'abord d'un choix mal fait, et c'est ici la responsabilité de l'Occident, bien plus que celle de l'Orient que je mets en cause. Cette soi-disant dominante matérialiste, au surplus, ne cesse d'agir sur ceux mêmes qui, en Orient, la dénoncent. C'est ainsi que le dialogue Inde-Occident se centre un peu vite sur le phénoménisme ou le sensualisme anglo-saxon. Je songe à la déception que nous apportent ces commentaires des *Yoga-sûtra*, où Vivekanânda se réfère sans cesse à Stuart Mill ou à Spencer. On ne peut que regretter le tirage imposant des traductions arabes d'Anatole France et de Gustave Lebon, cependant que les traductions d'ouvrages marxistes deviennent, en Proche et Moyen-Orient, l'une des tentations majeures de la jeunesse musulmane.

C'est donc ici, face à la multiplicité des cultures et de leurs échanges une référence à *la* culture qui s'impose. Deux remarques préalables. On permettra à un philosophe chrétien de dire que *la* culture ne sera authentique que si elle met chaque culture diversifiée à même de promouvoir la destinée de l'homme qui n'est pas que de ce monde. Car notre destinée terrestre sera d'autant plus grande et exigeante qu'elle implique une vocation qui dépasse cette terre.

Deuxième remarque. On objectera peut-être que la spécificité des langages et de leurs génies sémantiques dresse des barrières

infranchissables. Ici réapparaît ce que j'appelais tout à l'heure le nominalisme culturel. Eh bien, je croirais que la spécificité des moyens d'expression doit être dépassée, non point en la niant, mais en l'approfondissant au contraire, et en la mettant à sa vraie place. C'est dans la mesure où un nombre suffisant d'Occidentaux par exemple, et d'Indiens, prendront vitalement conscience des richesses propres à l'arabe, langue sémitique, qu'ils pourront pénétrer par le dedans les valeurs que la culture arabo-musulmane se doit d'apporter à la culture universelle.

Ajouterait-on que le langage commande la logique, et donc une forme de pensée irréductible à tout autre, et qu'il ne saurait y avoir de vérité objective supérieure ? Ce serait là, je le crains, un mirage où pourrait se projeter une réelle générosité de cœur, mais quelque peu paresseuse à l'égard des dures exigences de l'esprit.

Oui, les langages sémitiques, où se distingue le corps consonantique des racines et le « mouvement » des voyelles, où tout est centré sur le verbe, non sur l'agent, furent le véhicule choisi d'une logique à deux termes opérant par brusque déflagration, et sans moyen terme universel. Oui, la vieille logique indienne du *nibāya*, très formelle au demeurant, nous propose ses raisonnements à cinq termes, où ce que nous appellerions abusivement « l'exemple » fait partie intégrante de la trame du mouvement discursif. Mais prenons garde à ne pas confondre l'élan psychologique de la pensée et la vérité objective. C'est le premier qu'expriment ces divers modes « logiques ». Le saisir en son dynamisme vital, et savoir le respecter en sa *via inventionis*, est un enrichissement certain et qui, non seulement dans le domaine de l'expression poétique, mais jusqu'en la *recherche* scientifique, permet de sauvegarder une diversité de cheminements, et donc de problématiques. Mais la vérité objective demeure, en laquelle, qu'ils le veuillent ou non, communiquent les hommes. La différence des génies sémantiques n'est point un obstacle à passer d'une présentation logique à une autre, et à savoir préférer, au besoin, un mode plus universel que le sien propre. (Je n'en veux d'autre preuve que l'accueil spontané fait par la culture musulmane à la logique aristotélicienne, dès qu'elle la rencontra dans la Bagdad du X<sup>e</sup> siècle.)

Nous devons donc distinguer avec force la vérité qui est une, de ses modes d'expression infiniment variés. Nous devons distinguer les sagesse et sciences directement communicables en leur état achevé, et les œuvres d'art qui ne cessent d'exprimer, mais non plus par mode discursif, la subjectivité des peuples. Et dès qu'il y a expression humaine, n'y a-t-il pas toujours, peu ou prou, œuvre d'art ? Sur ce plan, c'est grâce à l'obscur et directe connaissance par connaturalité que s'établissent, de civilisation à civilisation, de culture à culture, les échanges : sorte de preuve quasi-expérimentale de l'unité de la nature humaine. La vérité une, conceptuellement saisie comme telle, scintille alors de tous les feux diversifiés du beau, qui est la splendeur de l'être.

A la lumière de ces distinctions, j'essaierai de dire, pour terminer, ce que *la* culture peut attendre des apports indiens, musulmans, occidentaux.

Nous pouvons attendre de la culture et de la civilisation indienne cette luxuriance du rythme qui marque aussi bien son architecture ou ses haut-reliefs que sa musique ; et point de doute que les sciences et la littérature profanes de l'Inde aient à communiquer leur pouvoir d'analyse joint à l'envolée des grands ensembles. Mais plus profondément, c'est par la mise en œuvre de ses valeurs spirituelles que l'Inde est à même de prendre sa pleine mesure d'universalité. Sa longue recherche de la « délivrance » la conduisit à affirmer que l'homme, que l'absolu en l'homme est être et esprit, *sat, cit*, et fait pour la béatitude, *ananda*. Ce n'est pas, on le sait, au plan surnaturel de Dieu révélant que l'Inde porta sa quête d'absolu. Mais elle témoigne d'une haute spiritualité qu'avec M. Olivier Lacombe j'appellerai spiritualité naturelle. Parce que naturelle, cette spiritualité a son terme immanent à elle-même, vers la totale mais seule transparence de soi à soi. Mais parce que centrée vraiment sur une quête d'absolu, ses formulations les plus monistes — je songe à Çankara — ne sont jamais directement négatrices de transcendance. Et quand elle personnalise l'absolu dont elle fait son terme — je songe à Râmânuja et aux lignes les plus pures de la *bhakti* — elles restent alors comme ouverte sur une possible transcendance, comme en attente de révélation.

Et voici que sur un plan de culture à la fois profane et religieuse, cette immanence en quête obscure de transcendance passe par l'intermédiaire intériorisé des grandes vertus sociales de l'Inde. Elle promeut alors ces valeurs de compassion universelle, plus près peut-être du zèle de l'être que de la charité théologique, et cette non-violence active qu'un Gandhi ou un Vinôbâ Bhâve nous rendent si chères.

La culture musulmane, elle, nous apporte sans doute le legs des chefs-d'œuvre de son brillant humanisme de cour et de ville. Le rationalisme et la technique modernes la guettent. Mais ce qui lui est demandé, à la fois pour rester elle-même et pour transmettre son vrai message, c'est d'abord d'être fidèle à son inspiration la plus constante, ensuite de l'universaliser. Jamais dans le passé, en ses œuvres les plus profanes mêmes, elle n'oublia la radicale contingence du créé, et que, comme dit le Coran, « tout périt si ce n'est la Face de Dieu ». L'un des plus beaux héritages que lui doit l'histoire de l'art, ne le trouvons-nous pas en la sobre et ardente harmonie des minarets et des coupoles, des cours intérieures et des colonnades de ses mosquées, qu'il s'agisse de l'art d'Ibn Tûlûn ou des Fâtimides, ou de l'Andalus, ou de la « Perle » d'Agra ?

A mon sens, c'est avant tout un témoignage de transcendance que la culture musulmane se devra d'apporter au monde d'aujourd'hui, et à ses risques de matérialisation. Non point certes en refusant les acquis de la technique, mais en sachant les assumer, en travaillant pour sa part à les mettre au service de l'homme, car tout homme est ou est appelé à être « témoin de Dieu ».

Quelques mots enfin sur la culture occidentale. Si elle se coupe de ses bases chrétiennes, je ne pense pas qu'elle puisse apporter autre chose que ces grandes constructions orgueilleuses de l'esprit ou de la technique, que sont trop de visions modernes du monde ; ou encore ce sens désespéré d'une destinée humaine sans issue, enclose en les descentes dialectiques et sans fin de la subjectivité, à la recherche d'un insaisissable absolu qui toujours lui échappe.

Mais si la culture occidentale sait reconnaître la portée et le sens chrétien des valeurs authentiques qui l'informent, c'est alors

qu'il lui deviendra possible d'universaliser, selon la double dimension de la nature créée et de la vocation surnaturelle, ce sens de l'homme en ses rapports avec le monde, à quoi s'attachait déjà la sagesse classique. Dieu se révèle, en les mystères chrétiens, à la fois transcendant et immanent ; et c'est la transcendance qui donne sa profondeur à l'immanence, et c'est la double immanence de nature et de grâce qui garantit le mystère même de la transcendance. Le chrétien n'ignore pas que la nature créée de l'homme est bonne sur son plan de nature, mais blessée par la faute. Il sait que sa vocation surnaturelle demeure selon toutes ses exigences, et que la liberté humaine, épanouie en et par la grâce divine, la peut accomplir. N'est-ce pas ce sens du destin de l'homme qui peut permettre enfin de dominer les découvertes mêmes de l'homme ?

Mais pour se faire, la culture occidentale comme telle a tout à gagner à ne point s'enfermer en ses seules traditions. Qui ne voit tout l'apport que, sur ce plan culturel, l'Inde et l'Islam, se complétant, s'interpénétrant au double appel de transcendance et d'immanence de la vocation chrétienne, pourraient garantir à l'Occident ? C'est à ce prix sans doute que les trois cultures que j'ai prises comme exemple, en un commun effort de spiritualité et naturelle et surnaturelle, seraient à même non seulement de dominer les progrès de la technique et des sciences positives, mais à la fois de les promouvoir et de les situer, au service vraiment de l'homme, lui-même au service de Dieu, son Créateur et Sauveur.

Je ne voudrais pas être trop optimiste. Je ne dis pas qu'il en sera ainsi ; mais que cela pourrait être, si chaque tradition culturelle sait s'ouvrir aux autres, en une totale exigence de vérité et d'amour. La responsabilité de chacune est grande, car une œuvre de vérité et d'amour demande une vitale transparence à ce qui est, et une humilité constructive. Mais c'est alors que les virtualités et les richesses propres, loin de s'abolir en une uniformité de surface, ou de se détruire mutuellement, peuvent tendre à une perfection ouverte.

Parlant en chrétien, j'ajouterai que la responsabilité du chrétien ne cesse de croître, dès là qu'il prend conscience de la transcendance du christianisme à l'égard des cultures et des civilisations. Et

---

ce n'est point d'une transcendance séparée et séparante qu'il s'agit, mais d'une sagesse supérieure en qui toute culture, ouverte à toute autre et au service de *la* culture, peut trouver comme le lieu propre où parfaire l'amplitude d'une authentique et constructive liberté.

# PAR DELA LES CITÉS

PAR M. YOUAKIM MOUBARAC

*du Centre National de la Recherche Scientifique*

S'il nous était donné de demander à saint Louis, Roi de France, dont c'est aujourd'hui la fête, ce qu'il a retenu de l'histoire de nos cités terrestres, croyez-vous qu'il nous parlerait de Taillebourg, ou même de ce chêne de Vincennes au pied duquel il rendait la Justice, comme nous l'avons appris en Histoire de France, dans une image d'Epinal ? Je crois pour ma part que s'il nous était donné aujourd'hui de l'entendre, saint Louis, Roi de France ne nous parlerait pas de Taillebourg, ni de Vincennes, ni même de Paris, capitale déjà chère à son cœur comme au nôtre et dont c'est aujourd'hui l'anniversaire de la libération, mais de Damiette et de Tunis. Tout ce que saint Louis aura en effet retenu de nos demeures humaines, c'est une prison de pèlerin, et un lit de cendres pour mourir. Aussi est-ce bien l'inspiration que je vais essayer de développer aujourd'hui et que j'ai intitulée après toutes ces communications sur la Cité : « Par delà les cités ».

Mon cher maître (1), en ce jour de votre fête, comme de M. Gardet que nous associons à vous affectueusement, vous voudrez bien trouver dans les quelques propos que je vais tenir, ce qui ne sera pas simple réminiscence, une interrogation. Je ne veux ici que faire écho à quelques-unes de vos pensées et par le truchement de ce qui serait mien, vous provoquer ici à d'autres.

Aussi voudrais-je dire aux amis qui ont bien voulu venir, malgré les fatigues accumulées de trois semaines de session, que l'en-

(1) M. Louis Massignon.





*Le R.P. Abdallah ABI-HAYLA et M. Yonakim MOUBARAC*

retien de ce matin ne comportera aucun lien organique mais, à la manière sémitique, s'il en est une, enchaînera des évocations sans grand souci de liens logiques. Qu'ils ne se fatiguent donc pas outre mesure à trouver ce lien, mais simplement qu'ils se laissent faire par ces évocations d'une inspiration qui cherchera un débouché comme elle pourra. Seule la psalmodie du Coran donnera à cet exposé son unité en le baignant dans une harmonie que nous ne devons pas trouver dans l'enchaînement logique des idées, mais dans le recueillement de l'âme à l'écoute d'une parole. C'est pourquoi donc j'ai demandé à nos amis de la Qaraouiyine de bien vouloir interpréter pour nous les passages coraniques dont les propos que je tiendrai ne seront que l'introduction ou le commentaire.

Je n'oublie pas que mon exposé de ce matin devait comporter une présentation de l'ouvrage de M. Gardet sur la *Cité musulmane*. M. Massignon a dit dans les *Abstracta Islamica*, à sa manière brève et forte, l'importance de cet ouvrage. Pour ma part je témoignerai négativement pour cette même importance. Voilà plus de deux ans que je voulais donner un compte rendu de cet ouvrage à la Revue Nouvelle sans y réussir. Je ne réussirai pas encore devant vous ce matin et en vous reportant à ce compte rendu que je ne saurais différer indéfiniment, je partirai seulement d'une idée centrale que j'étofferai en quelque manière par des contrastes et des opposantes. M. Gardet ayant consacré toute sa peine à la Cité musulmane, il me reviendra sans doute aujourd'hui une peine beaucoup moins grande, non point certes d'évacuer cet idéal de la cité musulmane, mais de suggérer à partir de la Cité, ce qui est au delà de la Cité, ce qui n'est plus de l'ordre de la Cité.

M. Gardet reprend, pour définir la cité musulmane, l'expression déjà consacrée de M. Massignon, « une théocratie laïque égalitaire ». Les deux derniers termes de cette définition n'ont pas besoin d'être élucidés, je vais seulement rappeler le fondement du premier et prendre de là justement cette direction non pas contraire mais qui essaiera d'intérioriser le point de vue développé.

La cité musulmane est une théocratie en raison de son monothéisme universaliste, en raison du monothéisme universaliste du

Coran. Je l'ai personnellement découvert en Abraham. Le Coran conjugue essentiellement monothéisme et universalisme à cause d'Abraham. Abraham est avant les séparations, le Père commun des croyants et son Dieu est le Dieu de tous. Il y a donc une empreinte fondamentale de la Foi musulmane qui désire en quelque sorte enserrer toutes choses sous la Loi de ce Dieu unique et universel. Mais il n'y a pas dans la Foi coranique d'Abraham que cette ouverture sur l'univers pour en faire l'unité sous un régime théocratique. Il y a auparavant un aspect de la Foi abrahamique, qui, certes, n'est point négatif mais profondément ascétique. Un aspect de détachement absolu de toutes choses pour la rencontre de l'Unique. J'ai eu l'occasion de le montrer à propos du récit abrahamique de la sourate VI, où le patriarche encore jeune et comme égaré se trouve interroger successivement les astres puis la lune, puis le soleil, croyant trouver en chacune de ces splendeurs naturelles le Dieu qu'il cherche, puis les voyant disparaître tour à tour, il les repousse toutes ensemble pour se fier, dans une désaffection absolue de toutes choses, au Seigneur du Ciel et de la Terre. Mais ce n'est pas ce texte pourtant original et particulièrement évocateur que je voudrais aujourd'hui vous faire entendre. Je préfère vous livrer un autre passage plus simple, plus primitif aussi et tout intérieur, c'est une sorte de « confession » du Prophète Muhammad, comme nous en avons rarement dans le Coran, elle est précieuse à cet égard. Comme il se doit pour une « révélation », cette confession est mise sur les lèvres mêmes de Dieu qui raconte l'égarément primitif de son élu, son abandon dans le besoin, sa pauvreté ; c'est donc la sourate de l'Aube qui est maintenant psalmodiée. Je donne la traduction de cette sourate :

« Par l'aurore  
et la nuit quand elle est établie,  
ton Seigneur ne t'a point délaissé ni pris en haine,  
et la vie dernière sera plus heureuse pour toi que la première.  
Voici que ton Seigneur va te donner et tu seras pacifié,  
ne t'a-t-il pas trouvé orphelin et pris chez lui ?  
Ne t'a-t-il pas trouvé errant et guidé ?  
Ne t'a-t-il pas trouvé dans le besoin et comblé ?

L'orphelin donc, ne le brime pas,  
le mendiant, ne le repousse pas.

Raconte plutôt la grâce de ton Seigneur. »

Comme vous le saisissez dans cette sourate, à l'abandon naturel du Prophète qui est en cela le type de tout croyant, succède la grâce de son Seigneur. Mais est-il besoin d'indiquer que cette grâce ne comble à jamais que ceux qui demeurent intérieurement isolés, en désaffection essentielle de toute chose, dans l'attachement à leur unique Seigneur. C'est bien cela la condition fondamentale de celui que nous appelons par ailleurs un « citoyen ». S'il nous fallait en donner une preuve supplémentaire, nous désignerions le Prophète dans l'état qui au delà de l'*Ira* (ou son transport nocturne à Jérusalem suivi de l'extase) est considéré comme son état mystique le plus avancé. Il s'agit de la vision prophétique initiale dont il est question dans la sourate de l'Astre. On y parle d'après la traduction que je connais d'un « ultime jujubier », *sibrat-al-muntaba*, je suis tenté de traduire depuis que je suis au Maroc, « le dernier aloès qui se profile à l'horizon ». Je sais que la faveur mystique de Mère-Marie de l'Assomption compare l'aloès à un cierge allumé ou à un candélabre rutilant de lumière. Mais je sais aussi que l'aloès porte une fleur et meurt. Ce sera pour nous, si vous voulez, le signe de cette attestation de l'Unique. Il en serait de la fleur d'aloès comme du doigt que le croyant doit lever en mourant pour réciter la Shahada. De toute manière nous nous situerons ainsi avec le Prophète dans un contexte désertique. Qu'il s'agisse de jujubier ou d'aloès, il doit être question d'une pousse rabougrie au désert. C'est là que se situe la foi du mystique autant que celle du croyant. Il en serait de lui comme du nomade que surprend la tempête de sable, l'attestation de l'Unique demeure son unique point de repère et sa seule cité.

Cela ne veut pas dire, croyez-m'en, que l'univers du croyant musulman se trouve être d'une austérité glaciale, sans charme ; nous allons revenir à cette même attitude de désaffection absolue de toutes choses et de citoyen en dehors de la cité à partir de la contemplation la plus large et la plus émerveillée de la création. C'est la très belle sourate 55, *al-Rahman* qui a été comparée au psaume 103, lequel a été rapproché du cantique du soleil d'Aménophis IV, celui

qu'on a appelé «le Roi ivre de Dieu». A l'instar de ce cantique et du psaume, cette sourate énumère en effet toutes les merveilles de la création avec une complaisance non dissimulée, mais ce n'est pas pour gâter votre plaisir que l'appel que nous allons entendre se terminera sur ce verset: *Kullu mâ 'alayha fân wa-yabqa wajhu Rabbika dbû'l-jalâli w'al-ikrâm*, verset que je traduirai seulement après la récitation de la psalmodie: «Tout ce qui est sur la surface de la terre est destiné à périr et demeure le seul visage de ton Seigneur plein de majesté et de gloire».

C'est à mon sens l'une des expressions les plus exactes que l'Islam puisse se proposer pour sa vision des choses de ce monde. Elle est d'ailleurs parallèle à une autre expression non moins classique et encore plus concise: *Kullu shay'in hâlikun illa wajhabu*: «toute chose est destinée à périr hormis Son Visage». Le rayonnement de la gloire de Dieu sur son Visage immatériel et inaccessible semble en Islam devoir éclipser tout ce que cette même gloire a produit au jour. C'est à notre avis, l'union indissoluble que la pensée religieuse doit porter entre l'existence du Dieu unique et le destin des choses créées, cités comprises. Le Dieu unique et créateur semble poser par le fait même qu'il les crée le retour au néant de la créature et c'est tout le mystère de ce que nous désignons dans le christianisme, quand nous parlons d'eschatologie, mystère qui est associé dans le Coran à toutes les interventions divines depuis la création. La création tout entière est vouée par le fait même de sa sortie à l'être et dès son premier instant au cataclysme final qui doit la résoudre au même titre que les villes pécheuses de la plaine, dans le feu et la cendre. Seuls échapperont ceux qui se seront voués à leur Seigneur dans l'exode libératrice. *Innî mubâjirun ila Rabbi* disait Abraham, «Je m'en vais vers mon Seigneur». A partir de toutes les cités perverses et perdues d'ici-bas, il y aura pour l'éternité la caravane de ceux qui se seront dirigés vers le Seigneur à la suite d'Abraham avec un cœur pur, *biquâlbin salim* et c'est l'Hégire. J'aurais pu intituler ainsi la communication d'aujourd'hui et l'ensemble des évocations qu'elle associe; elle essaiera tant bien que mal de tourner autour de l'Hégire. Je voudrais montrer par là non seulement que l'ère musulmane est hégi-

rienne, mais que la constitution même de la cité musulmane est en quelque sorte aimantée par ce mouvement d'expatriement.

L'Hégire est d'ailleurs une constante fondamentale du monde sémitique, celui-ci s'est constitué au moyen d'hégires successives, massives ou individuelles. Les vagues de nomades viennent d'Arabie, berceau du monde sémitique, et déferlent sur le Croissant Fertile. Abraham part d'Ur, en Chaldée. Les Hébreux traversent la Mer Rouge et le Sinaï, et selon l'Évangile de saint Matthieu, le Christ est rappelé d'Égypte. Enfin Muhammad s'exile à Yathrib devenue depuis Médine, alors que ses premiers compagnons avaient dû chercher refuge auprès du Roi chrétien d'Éthiopie.

S'il m'était permis de faire ici une digression, je crois que vous me l'accorderiez, puisque cet exposé n'est qu'un tissu de digressions, je dirais que dans la préparation qui a été faite en arabe de notre session de Toumliline, je regrette un peu, précisément, qu'on ait rendu cité par « *hādīra* » et non point par « *madīna* ». Il est vrai que le Coran parle d'une « *hādīrat-al-bahr* », d'une cité marine, et nous donne « *hadāra* », culture, civilisation. Mais je préfère *madīna*, c'est, avant la cité idéale du philosophe arabe, la ville du Prophète et c'est celle de son expatriement. Aussi voudrai-je attacher à ce terme, ne serait-ce qu'une note extérieure et une référence fondamentale à l'eschatologie, à cette fin dernière dans la désaffection des choses d'ici-bas et le désir de l'Unique. Qui dit Médine doit donc entendre la cité d'ici-bas organisée selon la Loi de Dieu et selon cette même Loi, mais il n'est point de cité qui ne doive se référer à un autre monde où les choses d'ici-bas sont à jamais révolues.

Je l'ai montré jusqu'ici grâce au Coran et à l'aide de l'exemple conjugué d'Abraham et de Muhammad. Avant de revenir au même sujet dans les pratiques religieuses de l'Islam, je voudrais jeter avec vous un coup d'œil rapide sur diverses manifestations de la culture et de la civilisation arabes, pour montrer comment, au sein de la cité, elles sont également marquées du signe de ce qui n'est plus la cité, de ce qui est au delà de la cité. J'ai essayé de dire l'autre jour la qualité de l'arabe comme langue liturgique. Le français étant pour

nous un moyen d'investigation et d'expression dans une plus grande ouverture au monde actuel, l'arabe serait devenu un langage intérieur pour la prière. Aujourd'hui je voudrais dire le caractère hégirien de la littérature arabe, considérée dans son ensemble, mais surtout dans la poésie. Nul n'ignore que la poésie arabe en est venue souvent à sombrer dans les délires du verbalisme et était en cela un « *ittibâ 'al-hawâ* », une divagation à la poursuite du sentiment personnel, elle est tombée sous la condamnation du Coran qui précisément, lui, n'est pas le dire d'un poète : « Et Nous ne lui avons pas appris la poésie ni les artifices qu'il faut pour son expression, ce n'est qu'un rappel, une récitation, pour prévenir du Jugement tout être vivant et pour que la Parole réalise son emprise dans la Justice sur les renégats. »

Mais la poésie arabe aura quand même été fidèle plus d'une fois au monothéisme coranique et au génie de la langue arabe, unique fleur du désert, forte, drue et pauvre. Elle aura été, elle aussi, comme l'aloès, elle aura fait éclore le lyrisme le plus pur, le plus dépouillé. J'en veux pour simple preuve les quelques thèmes qu'elle a développés, plus exactement suggérés en des notes isolées en rapport avec le sujet qui nous occupe. La poésie arabe est aussi marquée par l'hégire et dans la nostalgie des cités terrestres elle nous parle d'une autre cité. Je vais d'ailleurs marquer comment deux thèmes favoris de la poésie arabe sont conjugués dans ce même sens. On a suffisamment parlé au cours de cette session de la condition de la femme dans le monde arabe ; me sera-t-il permis de rappeler que dans la poésie arabe primitive, la mention justement de la femme bien-aimée est associée avec les restes, nous n'oserions pas dire encore avec les ruines de la cité, c'est ce qu'on appelle le *wuqûf 'alal-atlâl*. Tous les poètes de l'ère préislamique auront pleuré sur une bien-aimée partie ou en partance d'une demeure abandonnée : *qifâ nabkî min dhikra habîbin wa-manzili...* Ces vers d'Imru'l-Qais ont bercé plus d'une oreille arabe depuis les origines et si la thèse de Taha Hussein n'a pas prouvé que ces origines doivent être reportées beaucoup plus bas, elle aura au moins montré le goût permanent de l'Islam pour cette poésie classique. La femme donc, dans la poésie arabe classique, est essentiellement un être de la cité perdue. Nous aurions évidemment la tentation de dire du « paradis perdu » mais

nous verrons tout à l'heure comment elle est située dans un paradis retrouvé. Signalons pour l'instant un autre thème classique de la poésie arabe dans le sens de son destin désertique, hégirien, eschatologique, c'est le *hanîn ilâ'l-awtân*, la nostalgie de la patrie, celle de sa naissance bien sûr, ce que les Allemands appellent d'un terme très propre de leur sentimentalité, le « *Heimweh* », mais nous savons que pour l'arabe, il ne s'agit pas seulement de sa cité d'origine, depuis l'Hégire d'Abraham et de Muhammad, il s'agit d'une autre patrie. Quoi qu'il en soit voici ces vers célèbres de Moutanabbi : *Laki yâ manâzilû fil'l-qulûbi manâzilû...* M. Massignon traduit : « Pour vous, demeures désertes, nos cœurs sont restés des demeures, vous êtes devenues vides, mais nos cœurs restent pleins de vous. »

Pensant à ces mêmes demeures Ibn al-Farid, mystique du XIII<sup>e</sup> siècle enterré au Caire, dans un petit jardin que je n'ai pas visité, mais M. Massignon en parle volontiers, Sultan al-'ashiqîn, le Prince des amoureux disait : « Si la nuit t'enveloppe et enfouit en leur solitude (des demeures), allume de désir en leur noirceur un feu. » L'âme arabe ne saurait donc éprouver quelque satisfaction en la cité terrestre que par le désir d'une autre cité, d'une autre demeure : elle est bien selon la racine du terme 'RB, à rapprocher de GRB qui nous donne *garib*, elle est bien une âme d'étranger.

C'est cela en tous cas qui nous donne le sens dernier de l'hospitalité ; car l'hospitalité, ce n'est pas le fait d'un sentiment commun de générosité naturelle, l'hospitalité doit être comprise comme le partage d'une condition religieuse commune, nous sommes tous ici-bas, aucun de nous n'est possesseur de quoi que ce soit, nous sommes tous ici-bas des étrangers et les hôtes de Dieu à qui seul appartient la terre. Il en est de même du droit d'asile. Si ce n'est point le fait du sentiment de l'honneur et de la bravoure qui ferait que je donnerais asile à quelqu'un, c'est qu'au contraire je partage avec lui la même enceinte, celle où Dieu nous protège tous ensemble, c'est Lui en effet « qui nous a trouvés orphelins et errants, et nous a pris en refuge » et « en dehors de Lui, il n'est personne qui puisse nous donner refuge » « *Lan yujirani min Allahi abad* ».

Nous nous disons que toute âme est toujours consciente de ces vérités religieuses, mais il nous est donné de les découvrir et éven-



tuellement de les éveiller dans les âmes auxquelles il suffit d'être docile à la Grâce pour s'y soumettre ; aussi n'est-il pas jusqu'au sentiment humain le plus quotidien que nous ne sachions ainsi approfondir ; c'est ainsi que je rapprocherai maintenant volontiers du thème nostalgique du *hanin ilâ'l-awtan* que je traduis donc comme l'état de désir de la cité idéale de l'Islam, c'est ainsi que j'en rapprocherai volontiers telle ou telle expression poétique par laquelle le sentiment de toute la communauté musulmane a en quelque sorte été secoué, par laquelle elle a vibré de toute son âme en telle ou telle circonstance politique. Je pense en particulier au fameux *matla'* de Shawqi, poète égyptien moderne, à propos par exemple de la conquête de la Libye. Il disait :

« *Ya ukhta Andalusin 'alayki salâmu  
hawâtîl-Khilâfatu 'anki wâl-Islâmu* ».

Il rapproche donc la Libye de l'Andalousie, terre de charmes s'il en fut et dont la nostalgie demeure comme le feu sous la cendre en toute âme musulmane. Ailleurs Shawqi évoquera une autre terre, la Terre Sainte et au moment où le général Allenby y pénètre, à Jérusalem, il l'interpelle en ces termes : « *Ya fatiha 'l-qudsi kbâllî 's-sayfa jânibatâ / laysa 's-Salibu badîdan kana bal khashaba* », « Toi donc, conquérante de la Cité Sainte, laisse donc l'épée de côté, car la Croix n'était pas de fer, elle était de bois ».

Mais nous laissons maintenant, si vous voulez, ce domaine de la poésie et ses thèmes nostalgiques, quoiqu'il y ait encore de très beaux passages, (je vous dirige sur le professeur Mahdi, vous lui demanderez s'il ne veut pas vous chanter une fois ce très beau poème également de Shawqi, sur un voilier qui file sur le Tibre) pour en venir au domaine de *l'art musulman* et y découvrir si possible la même chose.

Ici je voudrais seulement rappeler les études que M. Massignon a consacrées aux diverses manifestations de cet art, et j'en donnerai moi-même un exemple en reprenant après lui quelques petits développements sur l'art des jardins en Islam. Rien en effet ne saurait nous donner une meilleure idée de la conception que l'Islam se fait de sa cité que la conception artistique du jardin, si on peut ainsi parler. Une certaine littérature en Occident, récits de

voyage et contes imaginaires ont mis le jardin musulman sous le signe du rêve et du plaisir. Je crois que rien n'est plus étranger à ces cadres que la conception du jardin musulman, comme d'ailleurs celle du paradis musulman. L'art du jardin en Islam sera pour nous une illustration de ce point de vue théologique que j'ai esquissé tout à l'heure, ce mouvement qui consiste à se détacher de tout pour devenir sensible au seul témoignage que Dieu se rend à Lui-même. En d'autres termes l'art des jardins en Islam nous donnera une figure de la cité musulmane idéale.

M. Massignon oppose le jardin musulman au jardin paysager du Japon et au jardin classique d'Occident. Je ne connais pas le jardin paysager du Japon autrement que par une petite contrefaçon à la porte de Boulogne-sur-Seine, mais je connais un peu mieux le jardin classique d'Occident. Celui-ci consiste, dit M. Massignon, à dominer le monde d'un point de vue central, domination d'abord sur les éléments mêmes de l'ornementation, tels les arbres impeccablement taillés et les massifs de fleurs géométriquement dessinés et répartis; domination aussi et surtout sur l'ensemble du monde environnant qui est réduit précisément à l'environnement du jardin; le monde est réduit à la découverte qu'on en fait à travers les perspectives des allées et le reflet des piscines. Je me rappelle toujours là un collègue, royaliste acharné qui m'a conduit une fois au Jardin du Luxembourg pour me donner justement une preuve de la grandeur de la royauté. Il me montrait la piscine du Luxembourg et disait: « C'est de là qu'on voit le ciel le plus grand de Paris ». Je lui rétorquais: « Précisément on le mesure, ce ciel ». On m'a dit d'ailleurs qu'à Marrakech il y avait justement ce désir en quelque sorte de dominer le monde par le reflet qu'on a de l'Atlas dans les piscines, mais ceci, je crois, n'est pas classique dans l'art du jardin musulman. Le jardin musulman classique, son but est plutôt une domination de l'âme sur elle-même à laquelle est fourni un cadre de recueillement. En effet, la première pièce du jardin oriental c'est le mur d'enceinte. Comme le Dieu biblique quand il plante sa vigne, on commence en Islam par élever un mur de protection contre toute curiosité du dehors, opaque donc et suffisamment élevé. On se dirige ensuite à partir de cet extérieur inhibé vers le centre à travers un ensemble de végétations, arbres et fleurs qui se pressent de plus en plus. Enfin

au centre, on découvre le kiosque, auprès d'une fontaine jaillissante, où l'âme doit trouver son délassement dans une solitude favorable à l'éclosion de la pensée.

Le jardin oriental ainsi analysé me rappelle un passage de l'Imitation de Jésus-Christ. L'auteur dit au novice quelque chose comme ceci : « Que cherches-tu au dehors, regarde, que te manque-t-il donc, tu as tout autour de toi, la terre, le ciel et tous les éléments. » Je suppose que l'auteur de l'Imitation songeait en écrivant ceci à cette plénitude que l'on découvre dans le cadre infiniment restreint d'un cloître d'abbaye bénédictine. C'est cette même plénitude que l'on découvre, j'imagine, au désert, et c'est là que l'on voit pour la pensée l'identité des deux infinis, selon Pascal. En effet l'immensité du désert dans l'uniformité obtient le même effet que la claustration, elle nous retire à la dispersion des choses pour nous concentrer sur l'Unique.

C'est ce même effet, qui mieux encore que dans le jardin oriental, est obtenu dans la mosquée. Car la mosquée a été dès l'origine à ciel ouvert. Ainsi en est-il toujours à la Mecque et je vous souhaite d'arriver par un après-midi étouffant de soleil au Caire et d'entrer dans la Mosquée d'Ibn Touloun. Ce n'est pas autre chose qu'une enceinte qui délimite une cour et le ciel. Ce qui est merveilleux dans une mosquée à ciel ouvert, c'est d'être totalement retranché du monde extérieur, l'enceinte est pleine, il n'y a pas de vitraux comme en Occident et, dans cette concentration que divertit seul le jeu de l'ombre et de la lumière, d'obtenir l'échappée vers le ciel avec le minaret effilé.

Je vous ai promis de vous parler de l'art des jardins en Islam, et voilà que nous sommes passés par la mosquée. Dans l'un et l'autre lieux, nous aurons pareillement découvert cette figure de la cité idéale. Mais nous allons maintenant profiter de ce passage à la mosquée pour repasser rapidement les obligations coraniques du croyant et y découvrir sa destinée hégirienne, comme nous l'avons fait au début, dans la première partie, à partir de l'exemple d'Abraham et de Muhammad.

Je dis que nous allons repasser rapidement ces obligations car l'heure passe et il nous faut encore prendre le temps de méditer sur la psalmodie coranique. La première obligation du croyant étant la shahada, ou attestation de l'unicité divine, j'ai déjà mentionné le cas idéal de la shahada à l'article de la mort, quand on doit lever le doigt pour signifier cette attestation suprême. Mais je dirais que la prière quotidienne elle-même est établie dans une condition analogue ; je l'ai montré dans un article auquel je me permets de référer (pour faire acte de propagande aux publications de Mère Marie de l'Assomption), c'est dans le Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste, un article sur la prière dans le Coran. J'y ai montré le caractère eschatologique, c'est-à-dire la référence habituelle au Jugement, de la prière coranique, celle de la prière de nuit notamment, j'y ai montré aussi comment toute prière est une *hijra*, un expatriement.

Il en est de même de l'aumône et du jeûne ; l'aumône est en effet, avant d'être un secours porté aux nécessiteux, l'aumône est un dépouillement de ses biens et le jeûne de sa propre suffisance, *li-wajbi 'l-Lâb*.

C'est une chose essentiellement, pour commencer, *théologique*. On recherche la seule face de Dieu et c'est en vue du Jugement. Il s'agit de réaliser en quelque sorte de facto et volontairement, la condition de l'homme au désert, en dehors de la cité, l'homme dénué de tout, souffrant de la faim et de la soif, abandonné à la seule volonté et à la seule miséricorde divine. Il en est bien de tout musulman comme des Sept Dormants, je ne veux pas parler ici des Sept Dormants, je mentionnerai seulement ce petit trait qui est très évocateur, je l'ai dit à des amis hier, les Sept Dormants ont été les patrons de la flotte ottomane. Pourquoi ? Parce qu'ils sont généralement représentés dans la main de Dieu. Le Coran dit que la main de Dieu les balançait vers la droite et vers la gauche. Ainsi les Ottomans n'ont pas trouvé de meilleurs patrons pour leur flotte quand elle est sur la mer.

Le jeûne exige en outre le silence et ils sont associés dans le Coran ainsi, dans un récit qui nous sera chanté tout à l'heure, la sourate de Maryam qui a conjugué justement le jeûne et le silence. C'est le silence qui permet de prendre conscience dans toute sa

dimension d'une vertu essentiellement musulmane, la patience, le *sabr*. Le Père Abd-el-Jalil a un très beau passage sur la notion de *sabr* islamique qui est autre chose que la condition naturelle de l'homme au désert. C'est une grande composante de la vie religieuse en Islam. Pour vous en donner une expression, je vais encore faire retarder la récitation coranique et me permettre de vous lire un poème que je trouve extrêmement typique de cette attitude de l'âme musulmane. Ce n'est pas encore la patience théologique mais une patience naturelle de la vie, au seuil de ce recueillement qui se tient dans la main de Dieu. C'est un poème que j'aime beaucoup et avec lequel je suis familiarisé puisqu'il a été donné à la Revue des Etudes Islamiques par notre ami Vincent Monteil (cf REI 1954). Je trouve ce poème très typique de cette patience de la vie naturelle à l'Islam. Mais vous aurez vu la référence à la prière nocturne et au Coran, vous aurez également noté le pèlerinage mekkois au désert.

C'est par là qu'il convient de terminer notre revue rapide des pratiques coraniques de l'Islam dans le sens que nous avons déterminé, une référence essentielle à ce qui n'est plus de la cité terrestre. Cette référence est on ne peut plus manifeste dans le *hajj*, le pèlerinage. Celui-ci est vraiment pour tout musulman une hégire renouvelée et à l'exemple d'Abraham, une dépossession totale de soi à partir des choses d'ici-bas, pour rentrer dans l'état de « sacralisation », *ibrâm*, et se livrer totalement à Dieu en disant : « Me voici à Toi, *Labbayka* ». Mais il y a dans le *hajj* une référence plus précise au sujet qui nous intéresse, tout le but de cette communication étant de nous conduire à partir de la cité terrestre au delà des cités. C'est précisément dans l'institution du pèlerinage mekkois par Abraham que nous la découvrons. Selon la Tradition coranique en effet, Abraham a choisi au delà des cités terrestres, « une vallée sans végétation », (voir Coran, 14) pour y établir une cité qui n'est point autre chose qu'une maison de prière et ses habitants qui devront compter sur la bonté des autres pour vivre, y sont établis uniquement pour accomplir la Prière. Je demande à l'un de nos amis de nous psalmodier ce passage, c'est certainement l'un des sommets du Coran. C'est la sourate Ibrahim.

Dans cette prière, le Père des croyants demande à Dieu d'établir dans la paix cette cité du désert, dont la fondation n'a d'autre

but que de permettre aux fidèles d'accomplir la Prière dans l'enceinte de la Maison sacralisée.

Et nous voilà, je crois, à notre véritable rendez-vous. Je suis heureux, au terme de cette communication, que nous ayons identifié, le véritable lieu de notre rencontre. Une maison de prière et de paix, qu'est-ce que c'est pour nous sinon un monastère, ce que je ne dis pas seulement pour faire plaisir à nos hôtes. Je crois sincèrement que l'Islam tout comme le Christianisme, reconnaît dans la vie monastique et son cadre claustral, la condition idéale de celui qui certes n'a pas répudié la cité terrestre mais qui est bien déjà par la force de l'espérance au delà des cités, de celui qui certes n'a point délaissé ses frères mais au contraire les appelle de toute la force de sa prière à la proximité de Dieu. Ces vérités nous sont très familières dans le Christianisme, et s'il était encore besoin de les démontrer pour l'Islam, je rappellerais l'inauthenticité du *hadith*, établie par M. Massignon, selon lequel « il n'y aurait pas de vie monastique en Islam ». Bien au contraire l'Islam aura été infiniment sympathique dès les origines, aux moines chrétiens. C'est d'eux qu'il s'agit dans le fameux verset 27 de la sourate 57 : « et Nous avons déposé dans les cœurs de ceux qui l'ont suivi (Jésus, fils de Marie), les germes de la mansuétude, de la compassion et de la vie monastique ». Aussi l'Islam aura-t-il vu fleurir dans son sein des vocations semblables, notamment parmi les soufis.

Mais il nous appartient de dire en terminant, par la grâce de qui ces vocations ont fleuri tant en Islam qu'en Chrétienté. C'est sans aucun doute par la grâce d'Abraham, cet homme de prière et de paix entièrement voué à son Seigneur et par là même donné en exemple à tous les croyants qui sont ses fils. C'est la grâce et la bénédiction d'Abraham qui donne à ses enfants d'hériter de la Terre Sainte et de faire en même temps que les cœurs des enfants n'y soient pas attachés.

Il est aussi dans la descendance d'Abraham un être de choix que l'Islam vénère avec prédilection tout comme le Christ ; et c'est à son souvenir que je voudrais que le dernier texte soit dédié. J'ai parlé, je l'ai justement souligné tout à l'heure, j'ai parlé du jeûne de Marie conjugué avec son silence au moment où elle portait son

---

enfant au Désert. Je noterai également dans le texte qui sera récité, qu'il sera question de son éloignement et d'un voile qu'elle porte par devers eux, c'est pour le Christianisme et également pour l'Islam, le germe intérieur, profond, non seulement de la vie monastique, mais de toute condition religieuse idéale, dans la cité ou en dehors, maintenant peu importe, de toute condition donc totalement vouée à Dieu. Vous savez d'ailleurs qu'il est question dans le Coran de ce vœu que Marie a fait à Dieu de tout son être et comment elle était en quelque sorte entretenue dans l'enceinte même du Temple, le mihrab de Zacharie qui, chaque fois qu'il entrait chez elle, trouvait qu'elle avait sa nourriture, car Dieu y pourvoyait. Ce verset d'ailleurs est l'objet de plus d'une inscription dans les mosquées. C'est donc dans ce souvenir et sur cette invocation du nom de Maryam que nous terminerons cette communication ; je ne dirai rien après la récitation du texte coranique (Sourate XIX, *Maryam*).

## Discours d'ouverture de Dom DENIS MARTIN

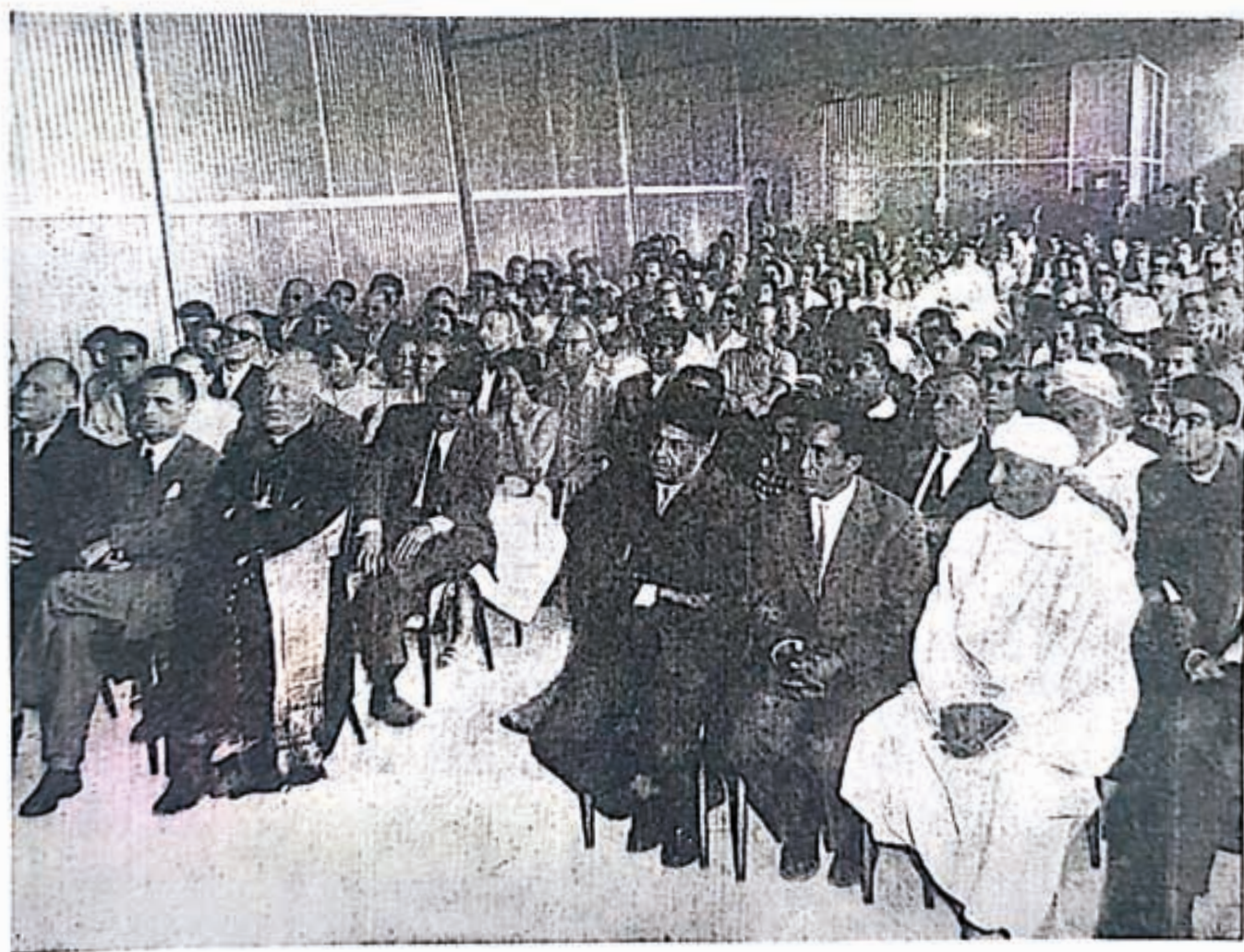
## P A X

Lorsque les moines bénédictins, à l'appel de Monseigneur Lefèvre, s'embarquaient pour le Maroc, il y aura bientôt quatre ans, ils ne soupçonnaient pas ce qui leur serait demandé.

Ils savaient bien qu'ils continueraient à mener

Règle, décrit cet idéal comme un retour à Dieu. On pourrait dire encore : le don total de soi, réalisé progressivement par la soumission à la grâce divine.

Le moine est un homme qui s'offre totalement



La salle de conférences

la même vie. Le moine, où qu'il aille, poursuit toujours un seul but : donner à Dieu toute la gloire qui dépend de lui. Saint Benoît, dans sa

à l'action transformante de Dieu par son Eglise, et qui s'efforce, par la clôture, d'éliminer de sa vie toute influence contraire.



Il ne faut donc pas s'étonner si, partout dans le monde, les monastères sont organisés de la même manière et vivent la même vie. Ce sont des Eglises en miniature.

Mais, comme l'Eglise, ces monastères s'adaptent aux pays dans lesquels ils s'implantent. A l'intérieur même de la France, il est piquant d'observer combien un monastère basque diffère d'un monastère breton. Et si nous passions en Allemagne, puis en Angleterre, en Italie et en Espagne, quelles diversités ne noterions-nous pas !

Cela montre combien les monastères sont façonnés par le milieu dans lequel ils travaillent.

En venant au Maroc, nous pouvions donc nous demander dans quel sens ce pays, si nouveau pour nous, et dont nous ne savions presque rien, allait nous façonner.

Nous savions que l'Eglise y avait toujours eu sa place. L'Islam est tolérant ; on pourrait aisément le montrer par l'histoire du Maroc.

Nous savions aussi que nous serions bien accueillis ; et nous n'avons pas été déçus : les Marocains du peuple, comme les grands seigneurs, ont le sens et le respect du sacré.

C'est ainsi que nous n'avons pas tardé à recevoir la visite non seulement de nos voisins d'Azrou, les plus pauvres d'abord, mais celle du Pacha de Sefrou, dont la sympathie a été si précieuse à nos premiers pas.

Aussi, les relations furent-elles, dès le début, étonnamment faciles. Si nous avions été plus avertis, nous n'en aurions pas été surpris : l'Eglise et l'Islam n'adorent-ils pas le même Dieu ? ne croient-ils pas l'un et l'autre que tout vient de Lui ? que nous devons toujours agir pour lui, dans la soumission à sa volonté sainte ?

Ces pensées étaient déjà familières à Son Altesse le Prince Moulay Hassan, quand il vint nous voir, en toute simplicité, dès les premiers mois de notre séjour ici, pour nous annoncer la prochaine visite de son auguste père, Sa Majesté le Roi. Aussi regrettons-nous vivement l'épreuve de santé qui l'empêche de réaliser son désir de présider la réunion d'aujourd'hui.

Je revois encore le Prince parlant aux enfants d'Azrou, déjà nombreux à monter vers nous, et leur recommandant de suivre nos conseils comme ceux de leurs propres pères : « Vous savez, leur disait-il, que vos pères ne vous conseillent jamais rien de mauvais, parce qu'ils vous aiment. De même, les Pères vous aiment ; vous pouvez être sûrs qu'ils ne vous enseigneront jamais rien que de bon ».

Aussi savions-nous, depuis le début, ce que sa visite récente à Sa Sainteté Pie XII a révélé au monde d'une façon éclatante, et qu'il a, pour les journaux, résumé en ces termes : « Face aux préceptes nocifs du matérialisme, qui mettent en danger la civilisation », nous voulons « établir des ponts, unir les mondes musulman et chrétien ».

C'est exactement l'œuvre à laquelle, dans leur sphère propre, entendent travailler les Bénédictins de Toumliline.

Nous vivons, à ce point de vue, des temps privilégiés.

Autrefois, les peuples s'ignoraient, ils vivaient séparés, dans l'illusion de se suffire à eux-mêmes, sans rien devoir aux autres. Et, comme on n'aime pas ce qu'on ne connaît pas, que souvent même on déteste ce qui ne nous ressemble pas, ils se haïssaient.

Mais aujourd'hui, la facilité merveilleuse des communications ouvre les horizons : les peuples sont forcés de voir qu'ils dépendent les uns des autres. Ils prennent conscience de ce qu'il y a de commun, d'universel en chacun d'eux. Cela devrait leur permettre de s'aimer.

Pareillement, chacun voit avec plus de nuances et de vérité les dons qui lui sont propres, ceux qu'il a reçus de Dieu, que ses ancêtres ont développés. Ils découvrent, dans la personnalité qui le caractérise par rapport aux autres, ce qu'on pourrait appeler sa vocation ou sa mission.

Ces particularités, loin d'opposer les hommes, doivent les rapprocher, afin qu'ils se complètent.

N'est-il pas douloureux de constater combien peu les hommes le comprennent ? Prisonniers de leurs habitudes et de leurs conceptions, ils méprisent tout ce qui s'en éloigne, comme s'il devait y avoir sur terre un seul style de vie, un type unique de civilisation.

De même qu'il n'y a pas, dans la création, deux fleurs qui soient pareilles, il est bon qu'il n'y ait pas deux hommes, deux pays, ni deux peuples semblables.

C'est ce sentiment juste qui donne parfois naissance à des formes de nationalisme qui, à la différence des nationalismes étroits nés des dispositions auxquelles j'ai fait allusion, paraissent légitimes, et que l'Eglise n'hésite pas à encourager, tant qu'ils restent dans des limites raisonnables.

L'Eglise, parce qu'elle travaille sur toute la surface du globe, a plus facilement le sens de l'universel. Nous avons pu constater que cela lui attire parfois des inimitiés, celles des hommes qui

sont engagés dans une action que gêne son jugement.

Permettez-moi de rappeler ici, comme un exemple que nous connaissons bien, l'attitude de Mgr Lefèvre, si claire, si ferme, et pourtant discrète et pleine d'humanité. C'était l'attitude d'un véritable évêque, d'un père instruisant ses fidèles de leurs devoirs.

Je tiens à dire ce matin combien les moines de Toumliline sont fiers et heureux de suivre un tel guide, de collaborer avec lui et de consacrer leur vie au service de son Eglise. Il m'a écrit de Quimper, le 25 juillet, m'assurant de son souvenir et de ses vœux pour notre Cours d'Été. Ainsi n'est-il pas tout-à-fait absent de cette réunion qu'il a voulue, qu'il approuve et dont les grandes lignes n'ont pas été préparées sans lui. Bientôt il viendra nous aider à tirer les conclusions de nos travaux.

Mais aujourd'hui, il est représenté par vous, Monseigneur, qui, après avoir été son professeur êtes devenu son collaborateur le plus compréhensif.

Bien souvent, je suis allé moi-même vous confier les problèmes de notre fondation, ceux-là même dont je parle aujourd'hui, et j'ai toujours trouvé en vous, outre l'appui d'une affection paternelle, l'intelligence la plus ouverte à la situation réelle et aux devoirs de l'Eglise en ce pays.

L'Eglise, en effet, ne veut que servir :

Servir ses fidèles, qu'elle conduit au salut (dans la mesure où ils l'écoutent) ;

Servir aussi le pays dans lequel elle est implantée. De quelle manière ? C'est la question que j'ai posée souvent à nos amis marocains et que je pose encore à ceux qui sont venus si nombreux à la réunion d'aujourd'hui.

Donnez-nous des contacts, ont-ils répondu. C'est, en effet, l'un des plus grands services que l'Eglise puisse vous offrir. Elle est de tous les continents. Sept cent millions de chrétiens — quatre cent millions de catholiques — sont dispersés sur la surface du globe ; elle vous offre l'amitié, les richesses propres et très diverses de tous ces enfants de notre Père commun, le Dieu très Haut, qui est aux Cieux.

C'est de cette idée qu'est né le Cours International d'Été que nous inaugurons. L'été dernier, le monastère s'est rempli d'étudiants marocains, de Fès et de Casablanca, de la Karaouiyine, comme des Lycées et des Collèges Musulmans. Nous

avons été obligés d'improviser, pour eux, des cours sur les matières qui les intéressaient. Nous n'avons pas voulu, cette année, nous laisser surprendre de nouveau. Ainsi en sommes-nous venus à l'idée d'organiser un Cours d'Été, puis de l'enrichir de la participation d'étudiants de pays divers.

Sa Majesté le Roi nous a fait la grande faveur de vouloir présider le Comité d'Honneur. Nous ne saurions trop Lui en exprimer notre déférente gratitude.

Monsieur le Ministre de l'Instruction Publique, quand je suis allé m'ouvrir de ce projet à Votre Excellence, j'ai trouvé auprès d'Elle la plus complète compréhension. Je n'oublierai pas avec quel intérêt vous avez examiné, plus tard, les détails de notre programme, vous intéressant même et nous aidant efficacement à l'organisation matérielle de notre camp.

Monsieur le Secrétaire d'Etat à la Jeunesse et aux Sports, je garde précieusement le mot d'encouragement que vous m'avez envoyé. Votre présence ici fait plus : j'y vois comme la sanction de la sympathie que nous avons toujours trouvée dans les services de votre administration. Je voudrais remercier en votre personne tant de vos collaborateurs que nous comptons parmi nos amis les plus ouverts et les plus généreux.

Je voudrais pouvoir raconter aussi quel accueil a trouvé notre projet auprès de Son Excellence l'Ambassadeur de France, dont nous regrettons l'absence ce matin, tout en nous réjouissant de savoir qu'il prend en ce moment un repos bien gagné. Nous sommes heureux, Monsieur le Directeur, qu'il ait voulu être représenté par vous, auprès de qui nous avons trouvé également la plus parfaite compréhension.

Enfin, il faudrait que je remercie tous les maîtres qui sont venus apporter à nos jeunes hôtes la richesse de leur expérience et de leurs enseignements. Je ne puis les nommer tous ici ; qu'ils m'en excusent. Ils ont compris notre intention ; ils ont voulu servir avec nous cette jeunesse qui se prépare avec ardeur aux constructions de l'avenir, y apportant toute la puissance de son intelligence et tout l'élan de son cœur.

Comment remercier tout le monde ?

Je ne voudrais cependant pas terminer sans avoir dit ma reconnaissance à Son Excellence le Caïd Haddou pour la part qu'il a prise à l'organisation de cette fête.

Je demande à Dieu de bénir notre effort commun.

## PREMIER BILAN DE LA SESSION

Excellence, mes chers amis,

Il ne m'appartient pas de tirer des conclusions même brèves ni de tracer un programme pour l'avenir. Dans ce sens, les conclusions seront réfléchies entre les membres du Comité, les conférenciers et les sessionnaires, et on leur donnera demain une première formulation, qui devra être reprise plus tard, discutée, détaillée, quand les esprits seront reposés après tant de travaux, et que bien des choses secondaires seront décantées.

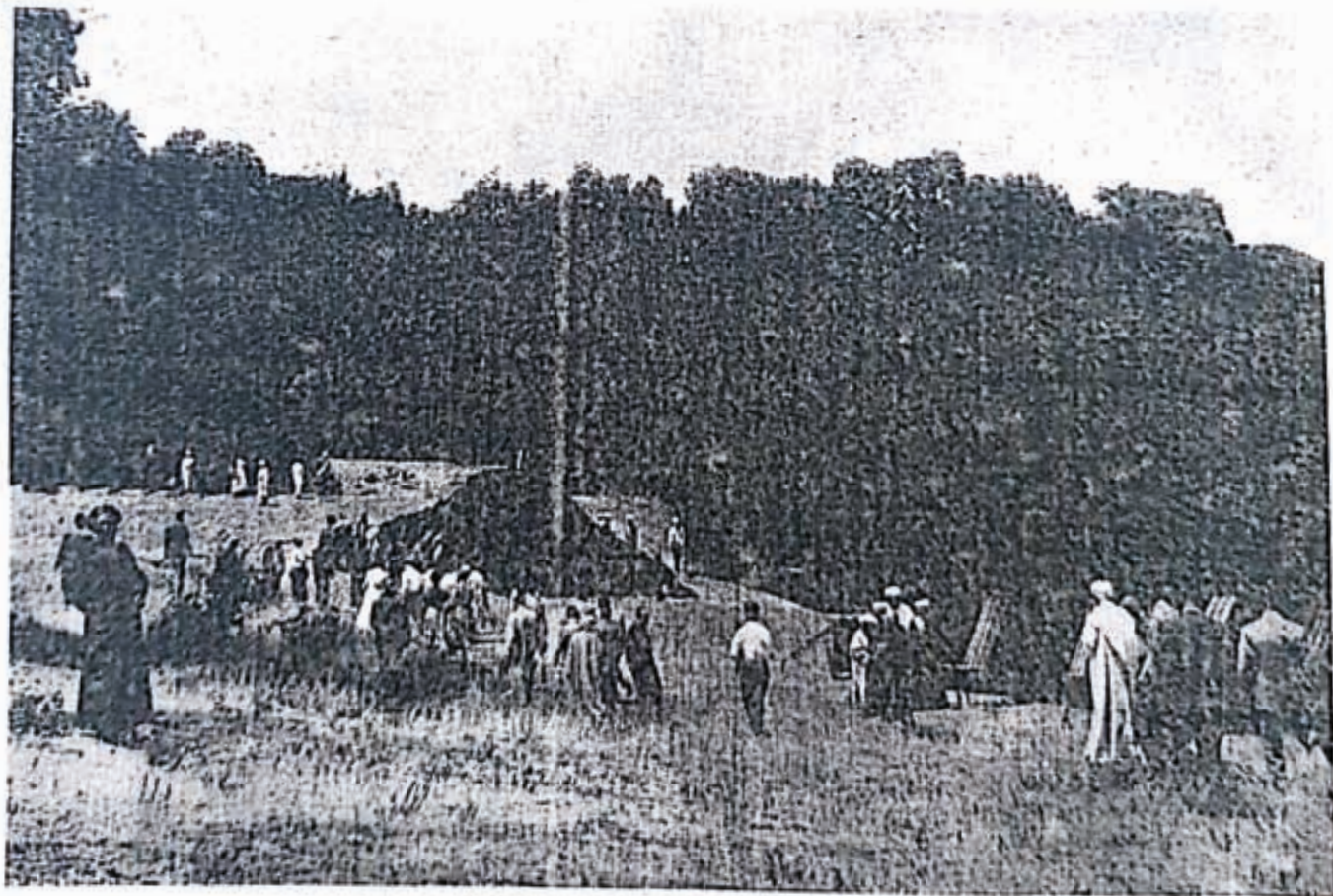
C'est à ce moment là seulement que l'on pourra établir un bilan de la session et dresser un programme, non seulement pour l'été prochain, mais, entre temps, pour les diverses réalisations qui devront développer le travail qui a été fait ici.

Mais, s'il en est ainsi, quel est mon rôle ce soir ?

C'est tout simplement de rendre témoignage pour ce qui s'est fait ici et pour notre Unité. Je l'ai fait l'autre jour spontanément à propos d'une question que l'on m'avait posée ; je le fais aujourd'hui, après avoir vécu plus longtemps dans la session et avoir interrogé les uns et les autres. Aussi est-ce au nom de mes amis comme en mon nom personnel, que je voudrais rendre ce témoignage.

Quelles que soient les réalisations pratiques qui suivront, je considère que la session a obtenu par elle-même son effet. Je ne dirai pas qu'elle a été un succès, ceci est secondaire, mais qu'elle a réalisé par elle-même ce que nous cherchions.

Quel que soit le travail d'étude entrepris, la session a été en elle-même ce que nous voulons réaliser pour la suite : l'Unité.



La diffusion d'inauguration de la Session.

Elle l'a été tellement que l'on aurait cru que c'était un rêve. Ce n'est pas un rêve, et nous sommes précisément ici pour en témoigner. Ce n'est pas un rêve, c'est la réalité la plus profonde, qu'entre nous, jeunes de nationalités, de religions et de cultures diverses, il y a eu pendant trois semaines un accord parfait. Et cet accord n'était pas superficiel. J'en veux, pour simple preuve, la communication qui a été passée hier à la radio par l'un de nous, élève de Normale-Sup. au sujet du point de vue religieux.

C'est précisément ce point de vue qui aurait pu, ou bien être complètement escamoté de part et d'autre pour ne pas achopper sur des difficultés, ou, au contraire, noyé dans le syncrétisme, pour obtenir des satisfactions faciles pour tous.

Or voici ce qu'il en a été, d'après ce témoignage, que je reprends partiellement :

« Lorsque la discussion entre nous arrive à un point de vue religieux, ce qui est fréquent, nous, les chrétiens, observons, avec joie, un immense respect de notre interlocuteur musulman pour notre foi.

L'ambiance, qui aurait risqué d'être formaliste dans la discussion, s'adoucit et nous sentons alors combien l'hospitalité musulmane n'est pas seulement la magnifique hospitalité matérielle dont nous avons pu jouir, mais aussi une hospitalité de cœur et d'esprit. Nous avons vu plus qu'une tolérance muette de notre croyance, mais une invitation constante à la recherche de la vérité, mêlée, il est vrai, d'un peu de curiosité, parfaitement légitime.

Nous nous sommes rendus compte, par cette expérience, de la manière dont l'Islam pouvait être intériorisé et pensé humblement devant Dieu. C'était d'ailleurs, je crois, le souci majeur des musulmans du camp, de nous faire sentir comment les rites et les obligations de l'Islam n'avaient de vrai valeur, que s'ils étaient le signe d'une obéissance libre à la volonté de Dieu ».

Si je passe maintenant du point de vue religieux au point de vue social, je dois évidemment enregistrer beaucoup de discussions, dont certaines furent interminables. Le père Prieur s'est couché une nuit très tard... Puis-je ainsi rappeler la discussion sur la condition de la femme ?

Mais ne suis-je pas habilité par l'ensemble, malgré telle ou telle voix discordante, même éminente, ne suis-je pas habilité par l'ensemble à proclamer que la cause qui a été défendue par Mme Hassar et notre amie Naïma a été entendue et gagnée, que pour nous tous, le problème de la femme dans le monde arabe, et plus particulièrement au Maroc, est un problème majeur, et qu'il mérite de la part de tous autre chose que des discussions.

Dans ce même ordre d'idées, et sur un plan plus large, n'avons-nous pas pris conscience, à travers toutes les communications, et plus spécialement celle sur le syndicalisme, et dans les injonctions intérieures et spirituelles de Monsieur Massignon sur la sociologie du travail, n'avons-nous pas tous pris conscience que le problème social nous intéressait, nous les jeunes comme nos aînés, au premier chef, et qu'il nous était donné de collaborer activement à la construction d'une cité plus juste et plus fraternelle ?

Sur le plan culture enfin je n'ai pas besoin de faire

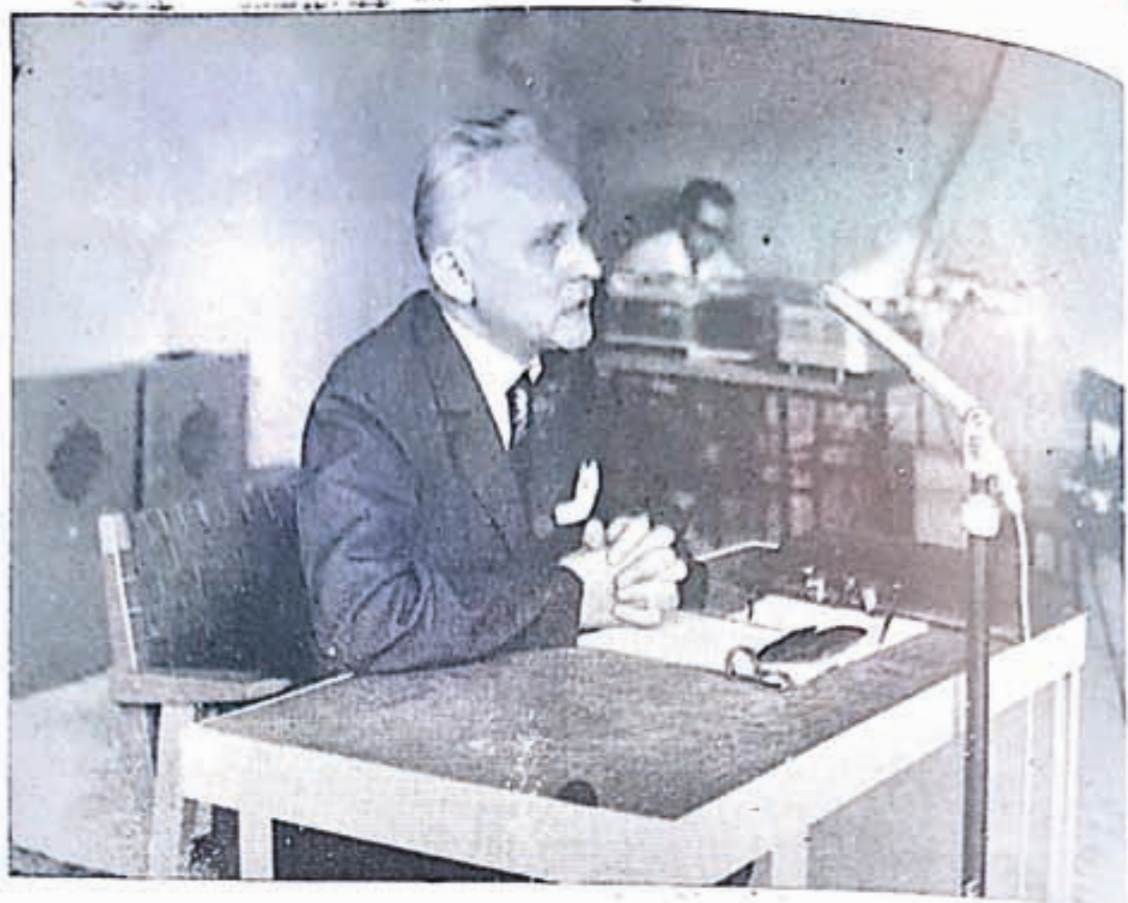
beaucoup de développements, au sujet d'une humanisme intégral, qui a été pressenti par tous autrement que comme un luxe. Nous avons tous compris qu'en nous employant à une compréhension mutuelle sur le plan religieux, compréhension assurée par la liberté de conscience et des cultes et par une connaissance positive par l'intérieur les uns de les autres, nous avons tous compris qu'en assumant ensemble une tâche commune sur le plan social, il nous était proposé de collaborer à l'élaboration d'un humanisme pour notre temps, pareil à celui qui a fleuri au Moyen-âge et au temps de la Renaissance par l'apport des cultures arabe et gréco-latine. A l'époque actuelle, nous aurons reconnu le rôle de l'arabe comme langue liturgique et culturelle, tant pour les chrétiens que pour les musulmans du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord, nous aurons reconnu que le français, parmi nous, est un instrument approprié d'investigation scientifique et d'expression littéraire, et qu'il est en particulier pour les Marocains comme pour nous autres spécialement les Libanais, une porte largement ouverte sur le monde moderne. Voilà, me semble-t-il, quelques-unes des orientations sur lesquelles nous nous sommes accordés durant cette session, pour en faire autre chose qu'une rencontre superficielle et plus qu'un rêve.

Maintenant il va falloir que je dise plus profondément l'esprit de la session. Nous avons marqué ses orientations ; il reste à découvrir son esprit. Mais avant de le faire, que l'on me permette de dire qui nous a valu de la réaliser. Devant témoigner de son esprit, il est pour le moins juste que nous rendions hommage à celui qui a en a été l'initiateur et l'artisan, aussi vigilant et aussi discret que le cœur et l'âme, le T.R.P. Denis Martin, prieur de Toumliline. Le père prieur m'aura permis, comme à tous, de venir au Maroc, et sa sympathique équipe de moines aura tout fait pour que nous y rencontrions nos amis. Je ne veux pas accabler davantage leur modestie ; je dirai seulement que désormais c'est par leurs yeux, par les yeux de leur amitié, de leur dévouement, que nous verrons nous-mêmes le Maroc.

Aussi pour me placer à un point de vue que d'aucuns jugeront touristique, le père prieur me permettra de vous transmettre une impression joliment exprimée : quand on a connu le Maroc, je l'ai entendu dire une fois, on ne peut plus vivre ailleurs, c'est comme si on vivait dans de la salade.

Oh, j'avoue que je rentrerai avec joie à Paris ; je rentre toujours à Paris, après mes multiples déplacements, avec beaucoup de joie ; mais j'avoue aussi que je n'aurai jamais été aussi charmé, émerveillé, qu'au Maroc, et que j'éprouve déjà, comme par anticipation, la nostalgie du temps où j'admirais de grandes, parfois d'austères beautés.

Ma jalousie naturelle de Libanais m'interdit de parler des cèdres, mais tout le monde suit notre amour pour l'aloès, n'est pas ? Pour ma part, je verrais dans l'aloès, tout rayonnant de lumière par dessus ses épines et ses puissantes racines, la figure du tempérament marocain. C'est pour cela d'ailleurs que je ne me hasarderai pas à brosser le portrait de l'un ou l'autre de ceux que nous avons approchés de plus près ; par exemple, si je m'essayais sur Son Excellence le Gouverneur de Rabat, je me verrais vite



*M. Olivier LACOMBE* (Photo Claret-Bursian)



*M. Emmanuel LEVINAS* (Photo Claret-Bursian)

# LEÇON D'OUVERTURE

## PAR M. OLIVIER LACOMBE

*Doyen de la Faculté de Lettres de l'Université de Lille*

Excellence,  
Mes Révérends Pères,  
Mesdames et Messieurs,

L'honneur et le plaisir me reviennent d'ouvrir ce soir la série des conférences extrêmement riches et diversifiées que vous allez entendre au cours de cette session. J'avoue être un peu confus de la tâche qui m'échoit, car il me reste les grandes généralités, et vous savez qu'il est très dangereux de traiter un tel sujet et que le risque est grand du verbalisme ou des truismes. J'essaierai cependant d'ouvrir de la manière la moins artificielle et aussi de la manière qui ne compromettra pas mes successeurs, car je ne fais qu'ouvrir et je dois laisser à chacun la possibilité de s'exprimer selon le meilleur et selon le plus profond de lui-même. Je vous demande donc pardon à l'avance si je ne réussis pas aussi pleinement dans ma tâche que je le voudrais.

Le sujet choisi comme thème du cours d'été 1957, est, Son Altesse Royale vous l'a rappelé ce matin, directement rattaché au sujet que nous traitions l'an dernier. J'ai dit nous, car beaucoup d'entre nous étaient déjà ici l'an dernier et c'est pour moi un grand plaisir de revoir dans cette assemblée beaucoup de visages amis et connus et d'en saluer aussi beaucoup de nouveaux qui seront bientôt des amis.

Il y a donc un lien étroit et réel entre le thème de la Cité, dont nous traitons l'an dernier, et le thème de l'Éducation. Car l'éducation est précisément l'activité par laquelle la société humaine intègre, assume les individus à ce qu'il y a de meilleur en elle, assure la pleine réalisation humaine des individus dans une collectivité donnée. En sorte que ce que nous aurons à dire cette année sera nécessairement solidaire des conclusions auxquelles nous sommes arrivés l'an dernier.

Permettez-moi de rappeler d'abord, pour la clarté des choses, qu'éducation peut se dire en plusieurs sens, et que tout au cours de cette session, ces trois sens seront vraisemblablement employés tour à tour ou même simultanément, car ils ont entre eux une liaison de principe et de fait extrêmement étroite. L'éducation c'est d'abord l'activité par laquelle l'homme agissant en quelque sorte sur lui-même, se réalise, s'accomplit selon son essence et selon sa vocation. A cet égard, la vie sociale tout entière et la vie individuelle à l'intérieur d'une société donnée, est constamment une démarche éducative. Nous n'avons jamais fini de nous rechercher comme homme et de nous accomplir comme homme. La puissance de la loi est elle-même un grand pédagogue, c'est saint Paul qui nous l'a dit. Et toutes les activités, toutes les contraintes ou toutes les suggestions du milieu qui nous entoure, sont à vrai dire des actions éducatives.

Mais en un sens plus strict et plus direct, on entend par éducation la formation des êtres humains qui ne sont pas encore adultes, par ceux des êtres humains qui sont déjà adultes et qui par conséquent ont davantage progressé — on peut du moins le souhaiter et l'espérer — dans la réalisation de l'homme. D'ailleurs, qu'on le veuille ou non, c'est là une nécessité absolue, une donnée de faits, qui peut s'accomplir bien ou mal, mais qui doit toujours s'accomplir et qui s'accomplit toujours.

Enfin, on entend, bien entendu, par éducation, cette formation que les écoles, les universités donnent aux enfants et aux adolescents. Eh bien, ces trois sens sont évidemment connexes, bien que distincts, et nous aurons à les employer tour à tour et quelquefois synergiquement et simultanément.

Je voudrais d'autre part insister dans cette leçon inaugurale sur le fait que l'éducation se propose à nous comme comportant tout un jeu de grandes oppositions, et que tout l'art de l'éducateur est

précisément de les surmonter toutes sans sacrifier aucune des exigences qu'elles représentent. Il y a d'abord, à notre époque surtout, le conflit possible, l'opposition et la tension nécessaires en tout cas, des moyens et des fins de l'éducation. Des moyens, parce que notre époque a développé considérablement la science de l'éducation. Notre époque a développé considérablement et développe toujours davantage les moyens scientifiques et techniques mis à la disposition de l'éducateur. Ils relèvent principalement de la psychologie et de la sociologie, en particulier de la psychologie de l'enfant. Loin de moi la pensée de diminuer la valeur et l'importance de cette science de l'éducation. Elle n'est, bien entendu, pas achevée, il s'en faut de beaucoup ; elle tâtonne encore beaucoup dans plusieurs de ses domaines. Mais n'est-ce pas le lot de tout savoir humain ? Ce qui est très important, c'est qu'une éducation moderne ne peut absolument plus prétendre se passer des lumières que lui apporte la science de l'éducation. Mais, il y a un *mais*, qui ne détruit pas ce que je viens d'affirmer, *mais* qui doit le nuancer et le colorer d'une manière convenable : c'est que toute science dans la mesure où elle est une science du type moderne, tend vers l'idéal de la science empirio-métrique, c'est-à-dire d'une science qui se fonde sur l'expérience, l'expérience des phénomènes, et qui cherche à soumettre les données phénoménales de l'expérience à la forme mathématique et au calcul.

Dans la mesure où une science, même si c'est une science de l'homme — c'est le cas, bien entendu, de la science de l'éducation — dans la mesure où une science réussit à libérer son type scientifique pur, elle se désintéresse nécessairement des finalités et se concentre sur les moyens. De sorte que si nous n'avions désormais à notre disposition que la seule science de l'éducation nous disposerions de plus en plus de moyens efficaces, pénétrants, admirables, mais nous cesserions de savoir à quelle fin nous devons employer ces moyens. C'est pourquoi toute société doit nécessairement à référer à une philosophie, — appelons-la ainsi si vous voulez, par manière de provision — à une philosophie plus ou moins développée, plus ou moins explicite, et à une certaine philosophie de l'homme, qui se propose précisément des fins ; car il faut savoir ce que l'on veut faire de l'homme, dans quel sens on veut le développer, dans quelle direction on veut accomplir cette essence qui nous est donnée à l'état de virtualité, non pas à l'état de déploiement et d'épa-



nouissement accompli. Et ceci grâce aux moyens qui encore une fois nous sont généreusement et toujours plus abondamment donnés par la science de l'éducation.

Ainsi donc nous sommes pris ici entre deux écueils. Ne plus nous préoccuper des fins, mais est-ce possible ? Si nous nous imaginons que la chose soit possible, nous tomberions dans une philosophie qui s'ignore, dans une philosophie tout à fait implicite qui ne sait pas exactement qu'elle est une philosophie et nous mettrions sur le compte de la science ce qui, au fond, est une option philosophique et non pas une constatation expérimentale et scientifique. Or, il n'y a pas de pire mal à mon sens, surtout lorsqu'il s'agit de l'homme, que l'illusion sur l'homme. L'autre écueil, c'est que puisqu'il s'agit d'une philosophie, — encore une fois, je ne parle pas de philosophie au sens technique, je ne parle pas ici de la philosophie des philosophes, je parle d'une certaine manière de concevoir l'homme et sa place dans l'univers, — si nous devons de toute nécessité référer l'éducation à une certaine philosophie et à une certaine finalité nous encourons évidemment le risque de nous tromper. Car c'est la grandeur et aussi la misère de la sagesse humaine : elle peut gravement se tromper sur les fins qu'elle poursuit. Mais c'est un risque auquel nous ne pouvons échapper et qu'il nous faut généreusement et librement assumer : nous pouvons certainement nous tromper ; il y a du tragique dans l'histoire humaine, il y a du tragique dans la destinée de l'homme, il y a du tragique dans la vie personnelle, et dans la vie sociale, il y a du tragique dans la vie collective, dans la vie nationale et dans la vie civique, et par conséquent il doit y en avoir, il ne peut pas ne pas y en avoir dans la vie sociale et dans l'éducation. Il nous faut donc assumer ce risque ; mais mieux vaudra le faire en pleine lumière et en pleine conscience et dans la clarté de l'esprit, que sous la poussée souterraine d'une exigence inéluctable, mais non reconnue comme telle. Ne confondons donc pas la fin et les moyens et si nous risquons de nous tromper sur la fin, sachons au moins que nous encourons ce risque.

Un autre couple de thèmes antithétiques, une autre tension que l'éducation doit résoudre, c'est le couple : éducateur-éduqué. Car ici il y a deux termes et plus exactement deux personnalités qui s'affrontent. Et c'est pourquoi, si l'éducation suppose certes une science et une philosophie, elle est avant tout un art, un art moral,

puisqu'elle s'adresse à l'homme et qu'elle ne peut pas le traiter comme les autres techniques traitent la matière inerte ou même la matière vivante. C'est donc un art moral, mais c'est un art, qui doit précisément, à chaque moment, combiner l'adaptation du moyen à la fin et respecter toujours le caractère moral de la personne humaine, à laquelle s'adresse l'éducation. C'est aussi un art, parce que l'éducation finit toujours par rejoindre la personne singulière, et qu'il y a toujours un hiatus entre les règles générales que donnent la philosophie ou la science et leur application singulière à une personnalité concrète, vivante, toujours ondoyante et difficile à saisir. Pour cet art, il faut beaucoup d'intuition, de sympathie et de savoir rigoureux. Le savoir qui, à la rigueur, peut s'apprendre dans les livres ne suffit absolument pas.

Seulement, si l'art de l'éducation est un art moral, beaucoup de difficultés surgissent, sur lesquelles je voudrais insister un très court instant. L'éduqué, c'est généralement l'enfant ou l'adolescent. L'enfant et l'adolescent ont besoin d'admirer un maître prestigieux. Celui-là est mauvais éducateur qui d'une manière ou d'une autre ne sait pas se faire aimer et admirer. Il entre donc dans l'art de l'éducation un coefficient de prestige personnel incontestable. Mais voyez le piège, je n'ai pas besoin d'y insister, beaucoup d'entre vous sont des éducateurs et tous nous le sommes d'une manière ou d'une autre. Vous voyez d'ici le piège pour l'éducateur : s'il se prend lui-même comme fin, si son prestige, au lieu de le mettre au service de l'enfant ou de l'adolescent, s'il en fait un instrument de sa gloire personnelle, vous voyez combien il aura vicié par là-même sa tâche d'éducateur. Le prestige de l'éducateur doit donc s'accompagner d'un profond désintéressement. L'éducateur doit certes ne pas craindre d'user de son autorité personnelle, celle qui lui vient de sa science, et celle qui lui vient de sa personnalité. Mais il doit en user de telle manière que l'éduqué, l'enfant, l'adolescent, ne soit pas pris au piège d'une personnalité trop captieuse, qui finalement serait tyrannique et écraserait la personnalité de l'enfant au lieu de la libérer et de l'accomplir. Cela est vrai des formes modernes et occidentales d'éducation, où en général l'instruction se donne collectivement dans des classes, à des groupes. Les vieilles traditions éducatives de l'Orient et dans une certaine mesure de l'Occident ancien, s'attachaient moins au groupe qu'à la relation personnelle de tel maître à tel élève. Et j'ai connu dans l'Inde, un éducateur remarquable qui précisément se

servait du vieil idéal du *guru* ou du maître spirituel, à la fois éducateur et instructeur, pour rénover, rajeunir et vivifier les méthodes les plus modernes de l'éducation occidentale.

Quoiqu'il en soit de cette difficulté, l'éducateur est nécessaire. Les grandes civilisations, les grandes cultures, se méfient toutes de l'autodidacte ; non pas que l'autodidacte ait tort de s'éduquer lui-même, s'il n'a pas eu la chance d'être placé dans les conditions nécessaires pour recevoir d'une tradition éducative tout ce dont il a besoin et tout ce qu'il a le droit de savoir. Mais encore une fois, et c'est un fait d'expérience, toutes les civilisations savent que l'autodidacte risque de n'être pas véritablement et profondément éduqué. Pourquoi ? Mais c'est précisément parce que entre ce qu'il faut apprendre et celui qui apprend, il n'y a eu la médiation vivifiante de la personnalité du maître. L'éducation dans toute sa force humaine doit donc se servir de ce moyen-terme indispensable qu'est l'éducateur sous réserve que l'éducateur sache être désintéressé et se donner à sa tâche et à celui qu'il éduque.

Nous disions tout à l'heure, et c'est l'évidence même, je n'ai pas besoin d'y insister beaucoup, que l'éducation est un phénomène social. Même lorsque c'est un *guru* individuel, (pardonnez-moi d'employer une expression qui n'est pas française), même si l'éducateur est une personnalité détachée d'un système social ou d'un système éducatif officiel, c'est toujours la société finalement qui éduque. Et elle éduque pour intégrer encore une fois l'individu à la société. C'est du moins un aspect des choses : ce n'est pas le seul, nous allons le dire tout à l'heure. Ici nous nous heurtons à de nouvelles difficultés et à une nouvelle opposition fondamentale. Lorsque une société est unanime dans les idéaux qu'elle professe, la tâche est relativement facile. C'est précisément cet idéal autour duquel se fait spontanément l'unanimité qui est proposé, communiqué, inculqué, comme on dit, aux jeunes générations et ainsi les civilisations traditionnelles procèdent-elles et progressent-elles dans une unanimité qui n'a rien de factice, qui est tout à fait spontanée. Mais vous savez que dans les sociétés modernes, cette unanimité est rare, et qu'à vrai-dire elle se fait de plus en plus difficile. Et c'est pourquoi nous assistons à de grandes constructions politiques et éducatives qu'on appelle totalitaires et qui, précisément, entendent rétablir l'unanimité. Seulement, étant donné que ce n'est pas dans la nature des choses, plus exactement dans le consensus

spontané des sociétés contemporaines, elles sont obligées d'employer la contrainte. Nous appellerons donc si vous voulez, éducation totalitaire, une éducation où l'unanimité se fait par voie de contrainte. Et je n'ai pas besoin de développer les inconvénients graves d'un pareil système. Il faut donc, et nous y viendrons dans un instant, il faut donc ajuster aux conditions des sociétés contemporaines, la nécessité d'avoir un idéal commun.

Mais nos sociétés ne sont pas unanimes et si nous voulons ne pas employer la contrainte pour les rendre artificiellement unanimes, il nous faut bien chercher tout de même un idéal commun pour nos sociétés. L'éducation à la manière d'une société occidentale, d'une société moderne qui ne veut pas être totalitaire et qui ne peut plus bénéficier du bonheur et du don gratuit d'être unanime, devra donc être personnaliste, c'est-à-dire qu'elle devra développer la personne et, dans la personnalité, le citoyen. Ce sera une éducation pour la liberté, non pas n'importe quelle liberté, non pas une liberté fonctionnant à vide et arbitraire, bien entendu, mais une éducation pour la liberté et pour le bon usage de la liberté ; ce sera une éducation libératrice qui mettra l'accent sur les valeurs personnelles et sur le don d'une valeur personnelle à la collectivité. Ce sera une conquête de la liberté et de l'unité intérieure dans le service généreux de la communauté. Ce sera une éducation pour la liberté, mais non pas pour un exercice gratuit et pour un jeu désolant d'une liberté vide, mais pour une liberté d'accomplissement et de plénitude, en vue de l'éternité pour les croyants, mais aussi pour les croyants comme pour les incroyants en vue d'une vie pleinement humaine dans le temps. Ce sera une éducation qui s'efforcera d'amener à une pleine conscience la personne singulière, afin qu'elle sache librement établir ses rapports avec Dieu, ses rapports avec la société, ses rapports avec la nature dans lequel elle est plongée.

Et puis il faudra tout de même des unanimités partielles. Il n'est pas possible de se passer complètement d'idéaux communs, il ne serait pas possible d'éduquer pour la liberté sans référer le jeune homme ou la jeune fille à un minimum d'idéal commun. Il y a donc des unanimités partielles nécessaires. Pour nous, « gens du Livre », si je puis employer cette expression, pour nous croyants, nous avons un terrain commun qui est précisément notre foi en un Dieu unique. C'est déjà beaucoup de pouvoir se référer même si nous n'interprétons pas de la même manière cette foi, cette croyance, c'est déjà

beaucoup pour nous de pouvoir nous référer à cette norme, à cette règle unique et analogiquement commune. Ces valeurs de justice, de démocratie, de liberté personnelle, de déploiement de la liberté personnelle à l'intérieur de la justice sociale et d'une meilleure distribution et d'une meilleure répartition des biens communs de l'humanité à chacun. Chaque école philosophique, chaque religion les justifiera de manière différente. Et la force de l'éducateur viendra précisément de ce qu'il pourra se référer pour communiquer ses idéaux à toute une foi ou à tout un système philosophique, à une doctrine complète. Mais, au total, si l'on ne s'entend pas sur ces justifications profondes que chacun doit apporter cependant, on peut s'entendre au moins pratiquement, je ne dis pas pragmatiquement, car pragmatiquement reviendrait à dire qu'on se moque des justifications profondes, mais pratiquement on peut s'entendre sur ces valeurs communes, qui sont déjà suffisantes pour équiper un honnête homme et lui permettre d'accomplir sa tâche humainement.

Avant de passer à un nouveau couple d'oppositions qui est le rapport de l'adulte et du non-adulte, là où l'éducation est véritablement elle-même à son point le plus fort, je voudrais rappeler que dans nos sociétés qui ne sont pas des sociétés parfaites, où l'éducation a connu des échecs, où il y a des analphabètes, et où il y a des adultes qui ne sont pas éduqués, il existe fort heureusement ce que j'appellerais des éducations de rattrapage : éducation de base pour apprendre à lire, à écrire, à compter à ceux qui ne le savent pas encore fussent-ils adultes; éducation populaire pour compléter, pour pousser plus loin cette éducation de base. Et ceci est très important. Traditionnellement on fait peu de cas de l'éducation primaire qui effectivement est obligée de donner ces instruments très modestes, que sont l'art d'écrire, l'art de lire et l'art de compter, aux enfants ou éventuellement à ceux qui ne sont plus des enfants. On envisage généralement cette éducation primaire sous le simple point de vue de son utilité, d'un point de vue strictement pragmatiste.

Il me souvient d'avoir eu à présider une distribution de prix et il m'a fallu faire un discours, bien entendu, aux très jeunes enfants que j'avais devant moi, et je disais à ces enfants combien le jour où le tout petit enfant qui savait enfin lire, pouvait lire sur la plaque bleue et blanche du coin de la rue son chemin au lieu d'être obligé de le demander à un adulte, combien il a senti qu'il devenait indépendant et important. Les plus humbles connaissances sont

déjà l'instrument de la libération de la personne et c'est pourquoi je ne veux pas dire que l'analphabète des civilisations traditionnelles soit nécessairement un homme inculte, ce n'est absolument pas vrai. Il y avait un mode de culture qui ne passait pas par l'écriture et la lecture, mais qui passait par des voies orales et qui était un mode d'éducation parfaitement utile et valable. Mais dans l'état actuel des choses, dans notre civilisation de l'imprimé, il est indispensable que le plus modeste d'entre nous ait à sa disposition le moyen d'être autonome à sa manière et de disposer de ces moyens, très humbles encore une fois mais très efficaces, d'être lui-même et de ne pas dépendre perpétuellement d'autrui.

Je voudrais rappeler aussi, bien qu'ici il ne s'agisse pas du tout d'une éducation de rattrapage, l'importance du problème de l'éducation des femmes. Non seulement parce que les femmes sont des personnes humaines comme les hommes au même degré et avec la même dignité, mais parce que socialement parlant, dans la mesure où il y a un décalage et une disparité entre l'éducation que reçoivent les hommes et celle que reçoivent les femmes, le minimum d'unanimité requis dans la vie sociale est inévitablement rompu. Car c'est la femme qui forme le tout petit enfant, et il y a inévitablement divorce entre la formation de l'école et la formation du foyer, divorce grave, si la femme n'a pas reçu une éducation comparable, adaptée peut-être, mais comparable à celle que reçoit l'homme. Mais j'en ai fini avec ces problèmes, non pas du tout secondaires, mais qui ne sont pas au centre de mon sujet, et j'en viens au rapport de l'adulte et de celui qui n'est pas adulte, sous un autre angle que tout à l'heure.

L'éducation moderne a découvert que l'enfant n'était pas un adulte en miniature. Elle a parfaitement raison. Je me rappelle la remarque d'un peintre de mes amis, qui me montrant un tableau d'un primitif, un de ces peintres du haut moyen âge, qui ayant à représenter l'enfant Jésus, représentait un adulte en miniature. Je ne sais si votre attention a été portée sur ce fait : à haute époque, les peintres du moyen âge occidental ne savaient pas discerner, ne savaient pas exprimer tout au moins, les traits propres à la structure et à la physionomie de l'enfant comme tel. Ils se contentaient de réduire la figure adulte. Eh bien, l'éducation a longtemps commis une erreur comparable. Je ne dis pas du tout que l'art des primitifs en était diminué pour autant, car après tout il s'agit d'une infériorité technique et de rien d'autre, et leur génie pictural n'en est pas

affecté pour autant. Mais l'éducation a commis longtemps une erreur comparable ; en considérant l'enfant, du moins à partir du moment où il était en âge scolaire, comme un adulte en réduction. D'où beaucoup de malentendus, beaucoup d'absurdités des méthodes éducatives anciennes. Seulement, pour avoir trop bien vu cette vérité que l'enfant ou même l'adolescent n'est pas un adulte en réduction, qu'il a sa structure propre, sa physionomie propre, et qu'il faut par conséquent le traiter selon sa structure et son dynamisme propres, si l'on veut que l'œuvre éducative soit véritablement efficace, on peut très facilement tomber dans l'excès contraire et perdre de vue que tout de même l'enfant est destiné à devenir adulte ; et on ne peut pas le traiter de telle manière qu'on l'enferme à jamais dans le stade provisoire de développement où il se trouve. C'est une difficulté considérable, c'est encore une de ces antinomies que l'éducateur doit savoir surmonter et résoudre. Il tiendra compte de l'importance de l'imagination pour le petit enfant, de l'importance de la raison naissante qui est encore très intuitive chez l'adolescent ; et chez l'adulte au contraire il fera appel à un pouvoir rationnel développé et accompli ; même lorsqu'il s'agit de communiquer un même savoir.

D'autre part, il y a un conflit inévitable et qu'il faut savoir résoudre entre les exigences du développement individuel de chaque enfant. Vous savez, et c'est une expérience qu'on fait à chaque instant, que chaque enfant n'a pas le même rythme de développement. Il y a des enfants qu'on afflige de l'épithète d'attardés parce qu'ils ont un autre rythme de développement que ceux qui répondent aux canons idéaux des programmes scolaires. Il est certain que si l'on se place au point de vue de l'individu et de la personne future, il faut tenir compte au maximum de cette différence de rythme, et que l'éducation doit s'efforcer de s'y adapter dans toute la mesure du possible. Il y a aussi les exigences sociales inévitables. Et dans la mesure où une éducation est collective, elle est bien obligée de se référer à des normes, à des normes pratiques, qui jalonnent le développement, supposé normal, de l'enfant. Il y a là une difficulté extrêmement grave qui se retrouve dans des problèmes débattus à l'heure actuelle, vous le savez, en France : je veux parler de la fameuse discussion sur le tronc commun. Le mot n'est pas très joli, je vous en demande pardon. Il s'agit de savoir s'il faut différencier très tôt les écoliers selon les aptitudes que l'on croit deviner en eux à cette date précoce, ou s'il faut au contraire les

faire passer tous par un chemin commun et diversifier ensuite les disciplines selon les aptitudes. C'est au nom de l'idéal démocratique, c'est-à-dire de la nécessité de donner à tous un bagage aussi ample et aussi sûr que possible que les partisans du tronc commun, c'est-à-dire d'une discipline commune poussée aussi loin que possible, parlent. Mais il est bien certain que si l'on adopte cette solution, et je n'ai rien contre elle, il est bien certain qu'il faut compenser cette éducation générale par un éventail aussi large que possible des options et des choix, de manière à retrouver la personnalité individuelle et les dons individuels et les aptitudes individuelles à l'intérieur de cette éducation commune. Mais je n'insiste pas sur ces problèmes strictement techniques qui pourront faire l'objet d'un séminaire par exemple.

Je disais tout à l'heure que l'éducation des sociétés démocratiques doit nécessairement se référer à la liberté personnelle. Mais je disais aussi, et je veux y insister un instant, que c'est une illusion de croire qu'on peut cultiver la liberté d'une manière purement gratuite et à vide. La liberté de l'enfant, la liberté de l'adolescent comme la liberté de l'adulte doivent prendre sur des connaissances réelles. Il n'y a pas de liberté véritable si un legs d'expérience et de savoir humain n'est pas communiqué à l'enfant. Ce serait une fausse liberté qu'une liberté qui prétendrait différer la proposition du savoir, ou de certaines vérités qui ne sont pas l'ordre du savoir mais de la sagesse, je pense aux vérités religieuses, de différer indéfiniment cette éducation religieuse, sous prétexte que l'enfant devenu adulte n'aura à ce moment là qu'à exercer sa liberté et à choisir. Mais ce n'est pas ainsi que les choses se passent : l'homme n'est pas un être doué d'une liberté désincarnée ; la liberté de l'homme doit se chercher et se trouver au milieu des découvertes et des expériences de l'humanité passée, qui sont proposées précisément par l'éducation. Et c'est pourquoi, il ne doit pas y avoir conflit, mais coopération dans une société non unanime entre l'Etat qui doit nécessairement faire preuve d'une grande réserve sur certains sujets où précisément l'on n'est pas unanime, et la famille ou les communautés religieuses, qui au contraire doivent apporter le meilleur d'une certaine tradition et toute la force humaine spirituelle, qu'elles détiennent, au service de l'éducation. Si l'on croit tuer la liberté en donnant un contenu à l'exercice de la liberté, un contenu de sagesse, un contenu spirituel, comme un contenu



de connaissances neutres, je crois que l'on se trompe et que l'on ne tient pas compte des réalités concrètes et de l'insertion concrète de l'homme dans la réalité temporelle et spirituelle.

Mais j'en viens maintenant au point important et qui est une des raisons profondes de la nécessité de l'éducation, c'est que, c'est Bergson qui faisait remarquer cela dans les *« Deux sources de la morale et de la religion »*, c'est que la civilisation, la culture ne se transmettent pas par voie d'hérédité. On n'hérite pas de la culture, on hérite peut-être de certaines dispositions à recevoir plus facilement certains aspects de la culture, telle ou telle science plutôt que telle autre, telle ou telle activité technique plutôt que telle autre, mais on n'hérite de la culture. Ce n'est pas par voie d'hérédité que la culture se transmet ; elle se transmet précisément par voie de culture et non par voie de nature, c'est-à-dire par voie d'éducation. C'est une vérité élémentaire qui a l'air d'un truisme, mais cela va très loin et c'est pourquoi l'éducation n'est pas un dressage. Je ne parle pas de l'éducation du tout petit enfant à qui il faut apprendre les réflexes enracinés immédiatement par la nature : ceci c'est un dressage. Mais le reste, l'immense champ de l'éducation, doit s'apprendre par voie de tradition, c'est-à-dire de transmission, d'une génération à l'autre. Et ici les difficultés sont innombrables. Car la société d'aujourd'hui doit transmettre aux enfants une quantité, je ne parle pas en ce moment de qualité, mais une quantité de savoir considérable. Et c'est un des graves problèmes de l'éducation contemporaine. Et c'est pourquoi, hélas, les programmes scolaires vont sans cesse s'alourdissant. Bien entendu il faut réagir contre cet alourdissement. Il faut trouver le moyen de compenser cette nécessité, mais c'est un fait en tout cas que la somme du savoir à transmettre est beaucoup plus considérable à l'heure actuelle qu'elle ne l'était autrefois. Je sais bien qu'il y a un remède à cela. Autrefois, l'éducation, ou le savoir plus exactement, nous sommes déjà sur le plan du savoir, le savoir était confié à la mémoire dans une très large mesure. Dans les vieilles civilisations, on faisait appel à la mémoire qui se développait quelquefois, s'hypertrophiait d'une manière telle que le savoir était ainsi conservé, développé et transmis. Aujourd'hui, il serait évidemment impossible de confier à la mémoire la somme du savoir humain. Mais nous savons qu'il y a des compensations et qu'il y a précisément le livre et c'est ici que le livre, que la civilisation de l'imprimé et du livre vient au secours de l'éducateur sans en aucune

façon le décharger de son rôle, mais de telle sorte que, en définitive, la somme du savoir puisse être finalement transmise. La difficulté n'en est pas moins grande et l'éducateur doit y être attentif.

Une autre difficulté et celle-là est encore plus difficile à surmonter, c'est le retard presque inévitable de l'éducation, et par conséquent du savoir que détient une société active tel qu'elle l'a reçu par l'éducation, sur la pointe chercheuse des savants de l'heure. Vous savez la rapidité avec laquelle les sciences modernes, qu'il s'agisse des sciences de la nature ou de la science de l'homme, se transforment, se renouvellent constamment. On disait ce matin : « vérité d'hier, erreur d'aujourd'hui » ; sans aller jusqu'à ce point, il y a certainement une grande difficulté à ajuster le savoir que l'on transmet, au savoir qui est en train de se faire et que la science conquiert de jour en jour. Déjà, à l'intérieur des universités, à l'intérieur de l'enseignement supérieur, il est difficile, bien que ce soit le devoir du professeur d'université, à la fois de faire avancer la science et de la communiquer. Il lui est très difficile de communiquer ce que la science a précisément encore d'incommunicable, dans sa fine pointe, dans sa fraîcheur, dans sa nouveauté qui n'est pas encore éprouvée, qui n'est pas encore certaine. De sorte que, il faut le dire, je le dis un peu brutalement mais je crois que c'est encore une des difficultés de l'éducation moderne, il faut dire que la science qui passe dans la pratique, et la science réelle, celle qui est dans l'esprit du meilleur savant, ne sont pas tout à fait à la même heure ou à la même page du calendrier. Je sais bien qu'il faut s'efforcer de compenser cette distance et qu'un médecin par exemple, qui s'en tiendrait à ce qu'il a appris à la Faculté de médecine il y a dix ans, vingt ans, ou quarante ans ne serait pas un bon médecin. Un technicien, un ingénieur qui ne rafraîchirait pas et ne renouvellerait pas constamment son savoir ne serait pas lui non plus un bon ingénieur. Mais il reste que cette distance perdure, en particulier pour cette énorme quantité de savoir que chacun ne peut à tout moment réviser et mettre au point.

Une autre difficulté, un autre couple de tension de la culture moderne, c'est de réconcilier la culture désintéressée et la formation professionnelle. Il n'est pas douteux que la vraie culture, c'est celle qui libère l'homme et que par conséquent la vraie culture est désintéressée au sens le plus profond et le plus noble du monde. Mais il n'est pas douteux non plus que l'homme doit être équipé pour sa

vie professionnelle et qu'il ne serait pas un homme s'il ne pouvait pas accomplir, dans les meilleures conditions possibles, sa profession. Il s'agit donc encore non pas de pragmatisme, mais de l'homme lui-même, au sens le plus profond du mot des deux côtés. Là encore, il y a inévitablement enchevêtrement et interaction d'un thème sur l'autre. Ce qui est important me semble-t-il est de ne laisser prescrire aucune de ces deux nécessités et de maintenir dans l'esprit et le cœur des adolescents, cette double exigence. Et si l'on arrive à la rendre vivante, alors, me semble-t-il, tout sera sauvé.

J'en viens maintenant à des considérations plus directement rattachées à ce qui s'enseigne dans l'école et à l'université. Instruction ou éducation, c'est-à-dire formation d'esprit ou formation du caractère. Encore que, évidemment, l'école et l'université n'aient pas directement pour tâche la formation du caractère, mais de mettre l'individu, l'élève, l'étudiant dans les conditions les meilleures pour que le jeu, soit de l'éducation familiale, soit de la vie sociale, soit de l'expérience humaine, renforcent et vivifient et éclairent ce caractère. Ici nous abordons le problème inépuisable du conflit, mais du conflit qui n'est peut-être pas insurmontable et qui ne devrait pas être entretenu à plaisir entre la formation scientifique et la formation littéraire. Nous parlons d'abord de la formation de l'intelligence, de la formation intellectuelle avec ses deux grandes dimensions, formation scientifique et formation littéraire. D'abord, il faut former l'intelligence. C'est absolument indispensable. Certains éducateurs pensent qu'il faut former avant tout la volonté et presque uniquement la volonté. Je crois que c'est la même erreur qui, tout à l'heure, faisait dire qu'on peut cultiver la liberté à vide. Il faut former l'intelligence. D'ailleurs la formation de l'intelligence est une source de libération. Vous avez tous fait l'expérience de ce qu'une vérité découverte et véritablement assimilée en profondeur avait de libérateur et d'exaltant pour l'homme tout entier. Par conséquent, cultiver l'intelligence ce n'est pas oublier l'homme. Il faut la cultiver mais non pas dans un sens exclusif et trop limitatif, ne pas tomber dans une sorte d'intellectualisme absurde et satisfait de lui-même.

Mais il faut la cultiver, soit par les sciences et techniques qui relèvent de la connaissance de la nature, soit par les sciences de l'homme, les sciences humaines. Les sociétés modernes ont particulièrement besoin de l'éducation scientifique, de l'éducation tech-

nique : c'est une vérité d'évidence, tout le monde s'en préoccupe aujourd'hui ; et je n'ai à aucun degré la prétention ni le souci de diminuer l'urgence de cette tâche et de cette nécessité. Il reste vrai que les sciences humaines aussi doivent être développées. Ce sont là deux nécessités absolues me semble-t-il pour une formation complète de l'homme. Evidemment le dosage ne sera pas le même pour chacun, l'accent sera, lui, d'un côté ou de l'autre, mais il est indispensable, et c'est ce qui doit être retenu des vieilles humanités — le mot était fort beau, d'ailleurs, — c'est d'apprendre à devenir homme. Comment ? Par les œuvres du langage, le langage humain étant une expression privilégiée de l'homme. Eh bien, ramené à cette vérité essentielle, il reste toujours nécessaire d'une manière ou d'une autre de faire ses humanités ; et la formation scientifique et technique ne peut pas se dispenser d'avoir le sens des humanités, c'est-à-dire le sens de ce que le langage, le langage en tant qu'œuvre humaine et en tant que moyen de communication de l'œuvre humaine, a d'absolument irremplaçable. Mais, ceci dit, je suis tout prêt à reconnaître que les sciences du langage, ou plus exactement que les disciplines fondées sur l'étude des œuvres des langages ne doivent pas dégénérer, comme cela est trop facile, en une sophistique et une rhétorique creuses. Car s'occuper des œuvres du langage c'est dans une large mesure s'occuper des opinions humaines.

Et pour une société démocratique qui est fondée sur l'expression de l'opinion, il est particulièrement dangereux de perdre de vue l'écart qu'il peut toujours y avoir entre l'opinion humaine et la réalité qu'elle est sensée refléter. Vous savez fort bien comment dans la société antique, dans la société grecque en particulier, la sophistique, contre laquelle Platon a réagi avec force, était précisément une hypertrophie grave et déformante de l'éducation à travers les œuvres du langage et à travers les opinions humaines. Car un des aspects de la rhétorique, c'est précisément de savoir manier les opinions de l'homme, de savoir persuader l'homme en se servant des opinions qu'il professe ou croit professer. Et vous savez que le vice toujours possible des démocraties c'est d'être à la merci de celui qui sait à tout prix et par n'importe quel moyen s'emparer de ces moyens de persuasion que lui donne une rhétorique sophistiquée.

Et c'est pourquoi il ne suffira pas d'enseigner la rhétorique et d'enseigner les humanités, il faudra aussi enseigner d'autres disciplines qui relèvent aussi du langage. Nous parlions tout à l'heure

de la mémoire ; il me semble que l'histoire qui tient une si grande place dans les perspectives de l'humanité contemporaine, est un exercice en profondeur de la mémoire de l'homme, de l'homme collectif cette fois-ci, non pas de l'homme individuel. Or vous savez quelle importance tous les grands spirituels de toutes les religions attachent à la mémoire : saint Augustin, saint Jean de la Croix et tant d'autres, pour ne citer que ceux que je connais le mieux, disent que la vie spirituelle est liée à un usage désintéressé et purifié de la mémoire, c'est-à-dire de la conscience de soi à travers notre histoire et notre expérience individuelle. Eh bien, ce qui est vrai de la personne singulière doit être vrai aussi des sociétés, des sociétés particulières, et de l'humanité tout entière dans la mesure où elle se rassemble de plus en plus en un corps qu'on voudrait véritablement pacifier et unifier, mais en tout cas en un corps qui de plus en plus se sent solidaire. C'est le rôle de l'histoire ; c'est d'être la mémoire réflexible de la longue expérience de l'humanité. On a beaucoup discuté autrefois sur les leçons de l'histoire, pour savoir si on pouvait tirer de l'histoire des leçons, des enseignements qui seraient applicables de génération en génération, ou plutôt si les expériences du passé pouvaient servir aux générations nouvelles. Sous cette forme-là, permettez-moi d'être sceptique ; je ne crois pas qu'il y ait à proprement parler de leçons de l'histoire dans le sens où on pourrait tirer de l'histoire une maxime impersonnelle et universelle ; car les hommes sont ainsi faits que malgré l'éducation il leur faut expérimenter beaucoup de choses d'une manière personnelle pour croire aux expériences du passé. Non, sous cet angle, il est douteux que l'histoire puisse être véritablement libératrice et puisse renseigner l'homme. Mais de l'autre manière que nous disions, dans la mesure où la mémoire purifiée et rectifiée par une vie spirituelle ; dans ce sens là l'histoire peut être féconde pour l'ensemble de l'humanité. Vous savez que les historiens, à l'heure actuelle, se préoccupent de plus en plus d'être impartiaux. Vous savez que l'histoire a été longtemps enseignée de telle manière qu'elle fortifiait la confiance que chaque communauté avait en elle-même en raison du meilleur de sa vie passée. Mais l'on passait vite la ligne difficile à respecter entre cultiver le meilleur et se rappeler le meilleur d'une expérience passée, et puis arranger la vérité de telle sorte qu'elle soit toujours à la plus grande gloire de tel ou tel groupe particulier. Donc, les historiens contemporains sont de plus en plus soucieux d'être véritablement

impartiaux. Mais qu'ils ne soient pas impartiaux au point de traiter les choses humaines comme on traiterait les choses de la nature, au point de réduire l'histoire à un recueil de faits authentiquement vérifiés, mais qui n'auraient plus de signification humaine.

Et puis il y a la poésie ; la poésie et les arts d'une manière générale, mais plus particulièrement la poésie, dans la mesure où elle se sert du langage. Et la poésie, c'est son rôle essentiel, doit développer, fortifier la synergie des facultés créatrices, l'imagination, l'intelligence, — car l'intelligence est à l'œuvre dans la poésie, — toutes les richesses de l'affectivité. La poésie et l'art doivent donc jouer un rôle essentiel dans l'éducation, car il est extrêmement important de mettre dans l'éducation cet élément essentiel qui est non pas de communiquer d'une manière littérale et matérielle les trésors accumulés par les générations, mais de les communiquer sous la forme de leur jaillissement créateur. Une éducation ou une instruction qui serait un dictionnaire dans l'esprit de l'élève ou de l'étudiant, et qui n'aurait pas donnée à l'élève, à l'étudiant, le sens de la force créatrice, de l'intuitivité créatrice de l'esprit, dans la synergie des grandes facultés humaines, l'intuition intellectuelle, l'imagination, l'affectivité, cette éducation là serait à coup sûr manquée ; ce serait une recette, un amas de recettes — mais ici, encore une fois, un dictionnaire suffit, — ce ne serait pas une instruction, une éducation véritable.

Et puis il y aurait bien entendu, mais je ne puis appuyer sur ce point, la formation du caractère et par conséquent de la volonté, qui à vrai dire se trempe déjà à l'école mais se trempe surtout dans la vie.

Et quand on a dit tout cela, on n'a rien dit, parce que rien de tout ce que je viens de dire n'est valable et n'est possible sans la sagesse. L'Université française veut pousser très loin la diffusion de l'enseignement philosophique. Et bien sûr, la philosophie n'est que le désir et la recherche de la sagesse et non pas la sagesse possédée. Mais qu'il s'agisse de philosophie ou qu'il s'agisse de vie spirituelle et de doctrine spirituelle, qu'il s'agisse de théologie, de théologie spéculative, de théologie biblique ou de théologie mystique, si le sceau de l'unité, de l'unité doctrinale, et de l'unité intérieure n'est pas d'une manière ou d'une autre, — mais c'est ici que le risque de l'aventure humaine intervient, — si le sceau de l'unité n'est pas donné à l'homme par la sagesse, eh bien, ou il se repâtra

d'une sagesse qui s'ignore, mais qui par conséquent sera plus ou moins illusoire, ou bien il sera voué à l'éparpillement, à la division de lui-même, à l'impossibilité de rassembler, de réunir, d'unifier et d'intérioriser cet immense trésor de culture qui est mis, et de plus en plus largement, à la disposition de chaque génération, mais qui n'est qu'un lourd équipement technique si la sagesse ne vient pas le vivifier et l'animer du dedans.

# L'HOMME A ÉDUQUER D'APRÈS LA SAGESSE JUIVE

PAR M. EMMANUEL LEVINAS  
*Directeur de l'École Normale Israélite Orientale*

## I. — LE LANGAGE COMMUN

Mon exposé se place dans le programme tracé hier par le professeur Lacombe. Il s'agit de sagesse qui président à l'éducation, et mon rôle consiste à traiter de la sagesse juive.

Devant des sémites et devant des chrétiens, dont Pie XI a dit qu'ils sont spirituellement sémites, n'est-il pas superflu d'énoncer la thèse qui place l'homme au-dessus de l'ordre naturel des choses ? On ne leur apprendrait rien, si on voulait enseigner que l'homme occupe dans le monde une position exceptionnelle ; qu'il a la situation d'un être dépendant ; que cet être dépendant est souverain dans sa dépendance même, car sa dépendance n'est pas quelconque, mais celle d'une créature ; que la dépendance de créature n'exclut pas la façon à l'image de Dieu ; que l'éducation doit maintenir cette société entre l'homme et Dieu instituée par leur ressemblance et que, dans un sens très large du terme, l'éducation a pour but cette société et est peut-être la définition même de l'homme.

Comme les juifs, les chrétiens et les musulmans savent que si les êtres de ce monde ont la condition de résultats, l'homme cesse son existence de simple résultat et reçoit, selon le mot de Thomas d'Aquin, « une dignité de cause », dans la mesure où il subit l'action de la cause, extérieure par excellence, de la cause divine.



Nous soutenons tous en effet que l'autonomie humaine repose sur une suprême hétéronomie et que la force qui produit de si merveilleux effets, la force qui institue la force, la force civilisatrice, s'appelle Dieu.

Ce langage commun que nous retrouvons spontanément et qui, ici, à 1 600 mètres d'altitude, résonne d'une façon particulièrement pure, n'est pas source de satisfactions uniquement académiques.

Aux années où, en face de ce langage, s'affirmaient orgueilleusement des énergies livrées à elles-mêmes, aux années où ce langage était assourdi par le débordement de forces purement naturelles, ce langage commun a été aussi une vie commune. Je voudrais rappeler, devant les représentants de tant de nations dont quelques-unes n'ont pas de juifs dans leur sein, ce qu'ont été, pour les juifs d'Europe, les années 1933-1945. Parmi les millions d'êtres humains qui y trouvèrent la misère et la mort, les juifs firent l'expérience unique d'une déréliction totale. Ils connurent une condition inférieure à celle des choses, une expérience de la passivité totale, une expérience de la Passion. Le chapitre 53 d'Isaïe y épuisait pour eux tout son sens. La souffrance, qui leur fut commune avec toutes les victimes de la guerre, a reçu sa signification unique de la persécution raciale qui est absolue, puisqu'elle paralyse, par son intention même, toute fuite, refuse à l'avance toute conversion, interdit tout abandon de soi, toute apostasie au sens étymologique du terme et touche par là l'innocence même de l'être rappelé à son ultime identité. De nouveau, Israël se trouva au cœur de l'histoire religieuse du monde en faisant éclater les perspectives où s'étaient enfermées les religions constituées, en rétablissant, dans les consciences les plus affinées, le lien, jusqu'alors incompréhensiblement dissimulé, entre l'Israël de nos jours et l'Israël de la Bible. Au moment où se faisait cette expérience, dont l'ampleur religieuse aura à jamais marqué le monde, des catholiques, — laïques, prêtres, moines — sauvaient des enfants et des adultes juifs en France et hors de France ; et, sur cette terre même, des juifs menacés par les lois raciales, entendirent la voix d'un Prince musulman qui les a pris sous sa haute protection.

Il me souvient d'une visite que, lors d'une cérémonie religieuse, j'ai eu l'occasion de faire au début de la guerre, à l'église St-Augustin à Paris, les oreilles comme écorchées encore par la phraséologie

de la « nouvelle morale » qui montait depuis six ans à travers la presse et les livres. Là, dans un petit coin de l'église, je me trouvais placé près d'un tableau représentant Anne amenant Samuel au Temple. Il me souvient encore de cette impression d'air pur, de ce retour momentané à l'humain, à la possibilité même de parler et d'être entendu, qui m'a saisi alors. Emotion qui ne se comparait qu'à celle que je ressentais pendant les longs mois de détention fraternelle dans un Frontstalag en Bretagne avec les prisonniers nord-africains; à celle que dans un Stalag, en Allemagne, j'ai éprouvé lorsque, sur la tombe d'un camarade juif que les nazis voulaient faire enterrer comme un chien, un prêtre catholique, le père Chesnet, a récité des prières qui étaient dans le sens absolu du terme, des prières sémites.

## II. — COMMENT ENTENDRE LA VOIX D'ISRAËL ?

Il est donc inutile dans cette enceinte, de rappeler les thèses fondamentales sur l'homme, qui nous unissent ! La brève mention que j'en ai faite en commençant aurait été de trop, si, par une sorte de paradoxe de l'histoire, l'anthropologie philosophique de la plus ancienne des religions monothéistes ne passait pas pour périmée. Elle le paraît à cause de son ancienneté même. Elle le paraît, à cause du peuple juif qui l'enseigne, mais se maintient en marge de l'histoire politique du monde dont il a eu le privilège moral d'être la victime. On pense en effet généralement que les valeurs du judaïsme entrèrent, depuis longtemps dans des synthèses plus vastes, et que, prises en elles-mêmes, elles ne représentent que des balbutiements, à côté de l'expression en esprit et en vérité qu'elles ont reçue dans les religions que le judaïsme engendra. On se permet, dès lors, de présenter le judaïsme, s'obstinant à refuser ces formulations nouvelles, comme un « fossile », comme mode superstitieux de penser et de vivre, propre à des communautés avilies par cette misère de victime, dans les ghettos et les mellahs.

Il se trouve ainsi que la voix d'Israël n'est entendue dans le monde, en mettant les choses au mieux, que comme la voix d'un précurseur, comme la voix de l'Ancien Testament que nous autres juifs, selon un mot de Buber, n'avons aucune raison de considérer ni comme testament, ni comme ancien et que nous ne situons pas dans la perspective du Nouveau. Il existe aussi une autre façon d'exposer le judaïsme. Depuis quelque temps, on le révèle au monde

moderne — et je dois vous mettre en garde — dans certains ouvrages qui retiennent trop facilement l'attention de chrétiens parce qu'ils restent dans des généralités généreuses, séduisantes et déclamatoires, flatteuses et vagues. On le salue, trop souvent, comme le mystère et le message d'Israël. Mais cela prouve — soit dit en passant — à quel point cette générosité élémentaire de la foi juive est ignorée du grand public.

Pour que l'union entre hommes de bonne volonté, que je souhaite, ne se fasse pas dans l'abstrait et le vague, je me permettrais d'insister ici précisément sur les voies *particulières* du monothéisme juif. Leur particularité ne compromet pas, mais promet l'universalisme. Pour cela, ce monothéisme doit être cherché dans la Bible baignée par les sources où, commune à la tradition juive et chrétienne, elle garde sa physionomie spécifiquement juive. J'ai nommé la tradition orale d'exégèse qui s'est cristallisée dans le Talmud et dans ses commentaires. La *manière* qu'institua cette tradition constitue le judaïsme rabbinique. Quels que soient les arguments historiques qui en prouvent la haute antiquité — et ils sont très sérieux — le canon biblique tel que le monde l'a reçu a été fixé par les tenants de cette tradition. Le judaïsme ayant une réalité historique — le judaïsme tout court — est rabbinique. Les voies qui mènent à Dieu dans ce judaïsme, ne traversent pas les mêmes paysages que les voies chrétiennes. Si vous deviez en être choqués ou étonnés, vous seriez choqués ou étonnés que nous soyons encore juifs devant vous.

### III. — ENTHOUSIASME OU MAJORITÉ RELIGIEUSE ?

Pour le judaïsme, le but de l'éducation consiste à instituer un rapport entre l'homme et la sainteté de Dieu et à maintenir l'homme dans ce rapport. Mais tout son effort, — de la Bible à la clôture du Talmud au VI<sup>e</sup> siècle, et à travers la plupart de ses commentateurs de la grande époque de la science rabbinique, — consiste à comprendre cette sainteté de Dieu dans un sens qui tranche sur la signification numineuse de ce terme, telle qu'elle apparaît dans les religions primitives où les modernes ont souvent voulu voir la source de toute religion. Pour ces penseurs, la possession de l'homme par Dieu, l'enthousiasme, serait la conséquence de la sainteté ou du caractère sacré de Dieu, l'alpha et l'oméga de la vie spirituelle. Le

judaïsme a désensorcelé le monde, a tranché sur cette prétendue évolution des religions à partir de l'enthousiasme et du sacré. Le judaïsme demeure étranger à tout retour offensif de ces formes d'élévation humaine. Il les dénonce comme l'essence de l'idôlatrie.

Le numineux ou le sacré enveloppe et transporte l'homme au delà de ses pouvoirs et de ses vouloirs. Mais une vraie liberté s'offense de ces surplus incontrôlables. Le numineux annule les rapports entre les personnes en faisant participer les êtres, fût-ce dans l'extase, à un drame dont ces êtres n'ont pas voulu, à un ordre où ils s'abîment. Cette puissance, en quelque façon, sacramentielle du divin, apparaît au judaïsme comme blessant la liberté humaine, et comme contraire à l'éducation de l'homme, laquelle demeure *action sur un être libre*. Non pas que la liberté soit un but en soi. Mais elle demeure la condition de toute valeur que l'homme puisse atteindre. Le sacré qui m'enveloppe et me transporte est violence.

Le monothéisme juif n'exalte pas une puissance sacrée, un *numen* triomphant d'autres puissances numineuses, mais participant encore de leur vie clandestine et mystérieuse. Le Dieu des juifs n'est pas le survivant de dieux mythiques. Abraham, le père des croyants aurait été fils d'un marchand d'idoles, selon un apologue. Profitant de l'absence de Tereh, il les aurait brisées toutes, en épargnant la plus grande d'entre elles pour lui faire porter, aux yeux de son père, la responsabilité du massacre. Mais Tereh revenu, ne peut accepter cette version fantastique : il sait qu'aucune idole au monde ne saurait détruire les autres idoles. Le monothéisme marque une rupture avec une certaine conception du sacré. Il n'unifie ni ne hiérarchise ces dieux numineux et nombreux ; il les nie. A l'égard du divin qu'ils incarnent, il n'est qu'athéisme.

Ici, le judaïsme se sent extrêmement proche de l'Occident, je veux dire de la philosophie. Ce n'est pas par l'effet d'un simple hasard que la voie vers la synthèse entre la révélation juive et la pensée grecque fut magistralement tracée par Maïmonide dont les philosophes juifs et musulmans, se réclament ; qu'un profond respect pour la sagesse grecque emplît déjà les sages du Talmud ; que l'éducation pour le juif se confond avec l'instigation et que l'ignorant ne saurait être réellement pieux ! Et ils sont curieux et fréquents les textes talmudiques qui essaient de présenter la nature de la spiritualité d'Israël comme résidant dans son excellence intellec-

tuelle. Non pas certes par orgueil luciférien de la raison, mais parce que l'excellence intellectuelle est *intérieure* et que les « miracles » qu'elle rend possibles, ne blessent point comme la thaumaturgie, la dignité de l'être responsable ; mais surtout, parce qu'ils ne ruinent pas les conditions de l'action et de l'effort. D'où, dans toute la vie religieuse juive, l'importance de l'exercice de l'intelligence appliquée certes, en premier lieu, au contenu de la révélation, à la *Thora*. Mais la notion de la révélation s'élargira rapidement et comprendra tout savoir essentiel. Un apologue rabbinique représente Dieu enseignant les anges et Israël. Dans cette école divine, les anges (intelligences sans défaillance mais sans malice) demandent à Israël, placé au premier rang, le sens de la parole divine. L'existence humaine, malgré l'infériorité de son rang ontologique, — à cause de cette infériorité, à cause de ce qu'elle a de tourmenté, d'inquiet et de critique — est le vrai lieu où la parole divine rencontre l'intellect et perd le reste de ses vertus prétendument mystiques. Mais l'apologue veut aussi nous enseigner que la vérité des anges n'est pas d'une autre espèce que la vérité des hommes, que les hommes accèdent à la parole divine sans que l'extase doive les arracher à leur essence, à leur nature humaine.

L'affirmation rigoureuse de l'indépendance humaine, de sa présence intelligente à une réalité intelligible, la destruction du concept numineux du sacré, comportent le risque de l'athéisme. Il doit être couru. A travers lui seulement l'homme s'élève à la notion spirituelle du Transcendant. C'est une grande gloire pour le Créateur que d'avoir mis sur pieds un être qui l'affirme après l'avoir contesté et nié dans les prestiges du mythe et de l'enthousiasme ; c'est une grande gloire pour Dieu que d'avoir créé un être capable de le chercher ou de l'entendre de loin, à partir de la séparation, à partir de l'athéisme. Un texte du *Traité Taanith* (page 5) commente le verset de Jérémie 2, 13 : « Car il est double le méfait commis par mon peuple : ils m'ont abandonné, moi, la source d'eau vive, pour se creuser des citernes, des citernes crevassées, qui ne peuvent retenir les eaux ». Il insiste sur la double transgression qui se commet de par l'idolâtrie. Ignorer le vrai Dieu n'est en effet qu'un demi-mal ; l'athéisme vaut mieux que la pitié vouée aux dieux mythiques où une Simone Weil distingue déjà les démarches et les symboles de la vraie religion. Le monothéisme dépasse et englobe

l'athéisme, mais il est impossible à qui n'a pas atteint l'âge du doute, de la solitude et de la révolte.

La voie difficile du monothéisme rejoint la route de l'Occident. On peut se demander, en effet, si l'esprit occidental, si la philosophie, n'est pas en dernière analyse, la position d'une humanité qui accepte le risque de l'athéisme, qu'il faut courir, mais surmonter, rançon de sa majorité.

#### IV. — LA RELATION ÉTHIQUE COMME RELATION RELIGIEUSE

Comment, dès lors, à la fois jaloux de son indépendance mais assoiffé de Dieu, le judaïsme conçoit-il l'humain ? Comment intégrera-t-il l'exigence d'une liberté quasiment vertigineuse dans son désir de transcendance ? En ressentant la présence de Dieu à travers la relation avec l'homme. *La relation éthique* apparaîtra au judaïsme comme relation exceptionnelle : en elle, le contact avec un être extérieur, au lieu de compromettre la souveraineté humaine, l'institue et l'investit.

Contrairement à la philosophie qui fait de soi-même l'entrée du royaume de l'absolu et qui énonce, selon le mot de Plotin, que « l'âme n'ira pas vers autre chose que soi, mais vers soi », et « qu'elle ne sera donc en rien d'autre que soi, mais en soi-même » (1), le judaïsme nous enseigne une transcendance *réelle*, une relation avec Celui que l'âme ne peut contenir et sans Lequel elle ne peut, en quelque façon, se tenir elle-même. Tout seul, le moi se trouve dans un état de déchirement et de déséquilibre. Cela veut dire : il se retrouve comme celui qui a déjà empiété sur autrui, comme arbitraire et violent. La conscience de soi n'est pas une inoffensive constatation qu'un moi fait de son être, elle est inséparable de la conscience de la justice et de l'injustice. La conscience de mon injustice naturelle, du dommage causé à autrui, de par ma structure d'Ego, est contemporaine de ma conscience d'homme. Les deux coïncident. Le début de la *Genèse* est, pour un commentateur du II<sup>e</sup> siècle moins soucieux de ce que l'homme peut espérer que de ce qu'il doit faire, un objet d'étonnement : pourquoi la Révélation

(1) PLOTIN. — *Ennéades*, VI, 9, 11, cité d'après GAMBILLAC : *La Sagesse de Plotin*.

commence-t-elle par le récit de la Création alors que les commandements de Dieu importent seuls à l'homme. Cet étonnement est encore celui du commentateur du II<sup>e</sup> siècle, de Rachi, à travers lequel, depuis mille ans, les juifs du monde entier pénètrent dans la Bible. Et la réponse ancienne que Rachi nous propose, consiste à soutenir qu'il importe à l'homme — pour posséder la terre promise — de savoir que Dieu créa la terre. Car sans ce savoir, il ne possèdera que par usurpation. Aucun droit ne peut donc découler du simple fait que la personne a besoin d'espace vital. La conscience de mon moi, ne me révèle aucun droit. Ma liberté se découvre comme arbitraire. Elle en appelle à une investiture. L'exercice « normal » de mon moi qui transforme en « mien » tout ce qu'il peut atteindre et toucher, est mis en question. Posséder c'est toujours recevoir. La terre promise ne sera jamais dans la Bible une « propriété », au sens romain du terme, et le paysan, à l'heure des prémices, ne pensera pas aux liens éternels qui le rattachent au terroir, mais à l'enfant d'Aram, son ancêtre qui fut un *errant* ».

Ce n'est pas le statut légal, si singulier, de la propriété terrienne de l'Ancien Testament, qu'il nous importe d'évoquer ici, mais la *conscience de soi* qui y préside, conscience où la découverte de ses pouvoirs ne se sépare pas de la découverte de leur illégitimité. La conscience de soi se surprend inévitablement au sein d'une conscience morale. Celle-ci ne s'ajoute pas à celle-là, mais en est le mode élémentaire. Être pour soi, c'est déjà savoir ma faute commise à l'égard d'autrui. Mais le fait que je ne m'interroge pas sur le droit de l'autre indique paradoxalement, qu'autrui n'est pas une *réédition du moi* ; en sa qualité d'autrui, il se situe dans une dimension de hauteur, de l'idéal, du divin et, par ma relation avec autrui, je suis en rapport avec Dieu.

La relation morale réunit donc à la fois la conscience de soi et la conscience de Dieu. L'éthique n'est pas le corollaire de la vision de Dieu, elle est cette vision même. L'éthique est une optique. De sorte que tout ce que je sais de Dieu et tout ce que je peux entendre de Sa parole et Lui dire raisonnablement, doit trouver une expression éthique. Dans l'Arche Sainte d'où Moïse entend la voix de Dieu, il n'y a rien d'autre que les tables de la Loi. La connaissance de Dieu que nous pouvons avoir et qui s'énonce, d'après Maïmonide, sous forme d'attributs négatifs, reçoit un sens positif

à partir de la morale : « Dieu est miséricordieux » signifie : « soyez miséricordieux comme lui ». Les attributs de Dieu sont donnés non pas à l'indicatif, mais à l'impératif. La connaissance de Dieu nous vient comme un commandement, comme une *Mitzwah*. Connaître Dieu c'est savoir ce qu'il faut faire. Ici l'éducation — l'obéissance à l'autre volonté — est l'instruction suprême : la connaissance de cette Volonté même qui est la base de toute réalité. Dans le rapport éthique, autrui se présente à la fois comme absolument autre, mais cette altérité radicale par rapport à moi, ne détruit pas, ne nie pas ma liberté comme le pensent les philosophes. La relation éthique est antérieure à l'opposition de libertés, à la guerre qui, d'après Hegel, inaugure l'histoire. Le visage de mon prochain a une altérité qui n'est pas allergique, elle ouvre l'au-delà. Le Dieu du ciel est accessible sans rien perdre de sa transcendance, mais sans nier la liberté du croyant. Cette sphère intermédiaire existe. Le Talmud le dit, dans ce langage en apparence enfantin qui lui vaut, aux yeux de tant de ses rapides lecteurs, la réputation d'allier des complications inextricables à une désarmante naïveté : « Jamais Dieu n'est descendu sur le Sinaï, jamais Moïse n'est monté au ciel. Mais Dieu plia le ciel comme une couverture, en a recouvert Sinaï et s'est ainsi trouvé sur terre sans jamais quitter le ciel ». Il y a là une désacralisation ou si l'on préfère, une intériorisation du Sacré.

La justice rendue à l'autre, mon prochain, me donne de Dieu une proximité indépassable. Elle est aussi intime que la prière et la liturgie qui sans la justice ne sont rien. Dieu ne peut rien recevoir des mains qui ont fait violence. Le pieux c'est le juste. *Justice*, est le terme que le judaïsme préfère à des termes plus évocateurs de sentiment. Car l'amour lui-même demande la justice et ma relation avec le prochain ne saurait rester extérieure aux rapports que ce prochain entretient avec des tiers. Le tiers est aussi mon prochain.

La loi rituelle du judaïsme constitue la sévère discipline qui tend vers cette justice. Celui-là seul peut reconnaître le visage d'autrui qui a su imposer une règle sévère à sa propre nature. A aucun moment, elle ne prend la valeur d'un sacrement. Dans un remarquable passage talmudique, interrogé par ses élèves sur les raisons des rites relatifs à l'eau lustrale des Nombres, Rabbi Yehanan Ben Zakaï se réfugie derrière l'autorité du commandement divin. Mais il ajoute que, sans ce commandement, « ni le contact



du mort ne rend impur, ni l'eau lustrale ne purifie ». Aucune puissance intrinsèque n'est accordée au geste rituel. Mais, sans lui, l'âme ne saurait s'élever à Dieu.

La voie qui mène à Dieu mène donc *ipso facto* — et non pas par surcroît — vers l'homme ; et la voie qui mène vers l'homme nous ramène à la discipline rituelle, à l'éducation de soi. Sa grandeur est dans sa régularité quotidienne. Voici un passage où trois opinions sont énoncées : la deuxième indique la façon dont la première est vraie et la troisième indique les conditions pratiques de la deuxième. Ben Zomma a dit : « j'ai trouvé un verset qui contient toute la Thora : Ecoute Israël, le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est Un ». Ben Nanas a dit : « j'ai trouvé un verset qui contient toute la Thora : tu aimeras le prochain comme toi-même ». Ben Pazi a dit : « j'ai trouvé un verset qui contient toute la Thora : tu sacrifieras un agneau le matin et l'autre au crépuscule ». Et Rabbi, leur maître, se dressa et décida : « la loi est selon Ben Pazi ».

La loi est effort. La quotidienne fidélité au geste rituel demande un courage, plus calme, plus noble et plus grand que celui du guerrier. On connaît l'évocation prophétique d'Israël par Bilaam : « Voyez ! ce peuple se lève comme un léopard, il se dresse comme un lion ». Le talmudiste n'hésite pas à rapporter ce réveil royal à la puissance souveraine d'un peuple capable du rite quotidien. Frémissement du léopard qui se lève, mais qui ne se lève pas sous un joug. La loi pour le juif n'est jamais un joug. Elle comporte sa joie propre dont se nourrit une vie religieuse et toute la mystique juive.

Dans le Psautier où s'accordent si intimement les appels les plus nostalgiques à la paternelle présence de Dieu, la plénitude de cette présence consolante et salvatrice à qui « ne manque rien », et la glorification de Sa Royauté, de Sa Juridiction, de Sa Législation et de Sa Loi, les juifs ne se sentent pas en deçà des horizons ouverts par les Evangiles. L'accord de tant de bonté et de tant de légalisme, constitue la note originale du judaïsme. Le Talmud mesure avec lucidité la hauteur et l'apparente opposition, mais la réelle interdépendance des principes qui le produisent. Nous ne pouvons pas analyser ici l'ordre ontologique qui le rend possible. Mais rien ne semble plus simple ni plus authentique que leur confusion dans le même verset. Le psalmiste associe de façon frappante sa détresse humaine la plus profonde à un appel au commandement divin, à la

*Mitzwab*, à la loi. « Je suis étranger sur cette terre, ne me cache pas tes commandements » comme il unit l'élan intime de l'âme assoiffée de Dieu, à la vision sévère de la justice divine : « Mon âme se brise de désir pour tes jugements à chaque instant ». (CXIX, 19, 20).

#### V. — LA RESPONSABILITÉ

Que le rapport avec le divin traverse le rapport avec les hommes et coïncide avec la justice sociale, voilà tout l'esprit de la bible juive. Moïse et les prophètes ne se soucient pas de l'immortalité de l'âme, mais du pauvre, de la veuve, de l'orphelin et de l'étranger. Le rapport avec l'homme où s'accomplit le contact avec le divin n'est pas une espèce *d'amitié spirituelle*, mais celle qui se manifeste, s'éprouve et s'accomplit dans une économie juste et dont chaque homme est pleinement responsable. « Pourquoi votre Dieu qui est le Dieu des pauvres, ne nourrit-il pas les pauvres ? » demande un Romain à Rabbi Aquiba. « Pour que nous puissions échapper à la damnation » répond Rabbi Aquiba. Et on ne peut affirmer plus fortement l'impossibilité où se trouve Dieu d'assumer les devoirs et les responsabilités de l'homme.

La responsabilité personnelle de l'homme à l'égard de l'homme est telle que Dieu ne peut l'annuler. Voilà dans le commentaire rabbinique, le dialogue entre Dieu et Caïn : « Suis-je le gardien de mon frère ? », la question n'est pas un simple insolence. Elle vient de celui qui n'a pas encore senti la solidarité humaine et qui pense (comme bien des philosophes modernes) que chacun existe pour soi et que tout est permis. Mais Dieu révèle au meurtrier que son crime a dérangé l'ordre naturel. La Bible met alors dans la bouche de Caïn un mot de soumission : « Mon crime est trop grand pour être supporté ». Les rabbins feignent de lire dans cette réponse une nouvelle question : « Mon crime est-il trop grand pour être supporté ? Est-il trop lourd pour le créateur qui supporte la terre et les cieux ? » La sagesse juive enseigne que Celui qui a créé et qui supporte tout l'univers ne peut pas supporter, ne peut pas pardonner le crime que l'homme commet contre l'homme. « Est-ce possible ? L'Éternel n'a-t-il pas effacé le péché du veau d'or ? » Et le maître de répondre, la faute commise à l'égard de Dieu relève du pardon divin. La faute qui offense l'homme ne relève pas de Dieu. Le texte énonce ainsi la valeur et la pleine autonomie de l'offensé

humain, comme il affirme la grave responsabilité de celui qui touche à l'homme. Le mal n'est pas un principe mystique que l'on peut effacer par un rite, il est une offense que l'homme fait à l'homme. Personne, et pas même Dieu, ne peut se substituer à la victime. Le monde où le pardon est tout-puissant devient inhumain.

Cette doctrine sévère ne mène point à l'inhumanité du désespoir. Dieu est patient, c'est-à-dire laisse du temps, attend le retour de l'homme, sa séparation ou sa régénération. Le judaïsme croit à cette régénération de l'homme sans l'intervention de facteurs extra-humains autres que la conscience du Bien et la Loi. « Tout est entre les mains de Dieu, sauf la crainte même de Dieu. » Les possibilités de l'effort humain sont illimitées. Il y a enfin le secours d'une société juste dont l'injuste peut bénéficier.

Mais rien ne ressemble dans ce secours à la communion de saints. La transitivité de l'acte rédempteur est toute éducative. On connaît les admirables passages d'Ezechiel où la responsabilité de l'homme s'étend aux actions de son prochain. Entre hommes, chacun répond des fautes d'autrui. Et même du juste qui risque de se corrompre, nous répondons. On ne peut pousser plus loin l'idée de solidarité.

Aussi l'aspiration à une société juste est-elle dans le judaïsme par delà toute piété individuelle, une action éminemment religieuse. Un texte du *Traité Taanith* magnifie ce sauvetage de l'injuste par le juste. La constitution d'une société juste — de celle qui « reçoit la pluie » — est comparée aux instants qui marquent, dans toute théologie, le sommet de la vie religieuse. Rabbi Aabahou a dit : « un jour de pluie est plus grand que la résurrection des morts, car la résurrection des morts ne concerne que les justes et la pluie concerne et les justes et les injustes ». Rabbi Jehouda a dit : « le jour de la pluie est aussi grand que le jour où la Thora avait été donnée ». Rabbi Hama bar Hanina a dit : « le jour de la pluie est aussi grand que le jour où la terre et le ciel furent créés ». Subordination de toutes les relations possibles entre Dieu et les hommes : rédemption, révélation, création — à l'institution d'une société où la justice au lieu de rester une aspiration de la piété individuelle, est assez forte pour s'étendre à tous et pour se réaliser.

C'est peut-être cet état d'esprit qu'il convient d'appeler messianisme juif.

## VI. — L'UNIVERSALISME

Le rôle joué par l'éthique dans la relation religieuse permet de comprendre le sens de l'universalisme juif.

Une vérité est universelle quand elle vaut pour tout être raisonnable. Une religion est universelle quand elle est ouverte à tous. Et dans ce sens, le judaïsme rattachant le divin au moral, s'est toujours voulu universel. Mais la révélation de la moralité, qui découvre une société humaine, découvre aussi la place d'élection, que, dans cette société humaine universelle, revient à celui qui reçoit cette révélation. Election qui n'est pas faite de privilèges, mais de responsabilités. Noblesse qui ne tient pas à un droit d'auteur ou à un droit d'aînesse conféré en vertu d'un caprice divin, mais à la position de tout moi humain. Chacun, comme « je », est à part de tous les autres à qui le devoir moral est dû. L'intuition fondamentale de la moralité consiste peut-être à s'apercevoir que je ne suis pas *l'égal* d'autrui ; et cela dans le sens très strict que voici : je me vois *obligé* à l'égard d'autrui et par conséquent je suis infiniment plus exigeant à l'égard de moi-même qu'à l'égard des autres. « Plus je suis juste, et plus je suis sévèrement jugé » dit un texte talmudique. Dès lors, il n'existe pas de conscience morale qui ne soit pas une conscience de cette position exceptionnelle, qui ne soit pas une conscience de l'élection. La réciprocité est une structure fondée sur une inégalité originelle. Pour que l'égalité puisse faire son entrée dans le monde, il faut que les êtres puissent exiger de soi plus qu'ils n'exigent d'autrui, qu'ils se sentent des responsabilités dont dépend le sort de l'humanité et qu'ils se posent, dans ce sens, à part l'humanité. Cette « position à part les nations » — dont parle le Pentatheuque — est réalisée dans le concept d'Israël et de son particularisme. Il s'agit d'un particularisme qui conditionne l'universalité. Et il s'agit d'une catégorie morale plutôt que d'un fait historique d'Israël, même si l'Israël historique a été fidèle en fait au concept d'Israël et s'est senti en morale des responsabilités et des obligations qu'il n'exige de personne, mais qui soutiennent le monde.

Selon un apologue du Talmud, c'est seulement à l'endroit où se célèbre le culte d'une société élue, que peut se faire le salut d'une humanité. La destruction du Temple a compromis l'économie du monde. Et Rabbi Meïr — l'un des principaux docteurs de la Loi — a pu dire qu'un païen qui connaît la Thora est l'égal du Grand-

Prêtre. Tant la notion d'Israël se trouve séparée, dans le Talmud, de toute notion historique, nationale, locale et raciale.

#### VII. — CITOYENS D'ÉTATS MODERNES

La première relation de l'homme avec l'être, passe à travers son rapport avec l'homme.

L'homme juif découvre l'homme avant de découvrir les paysages et les villes. Il est chez soi dans une société, avant de l'être dans une maison. Il comprend le monde à partir d'autrui plutôt que l'ensemble de l'être en fonction de la terre. Il est dans un sens exilé sur cette terre, comme dit le psalmiste, et il retrouve un sens à la terre à partir d'une société humaine. Ce n'est pas une analyse de l'âme juive contemporaine, c'est l'enseignement littéral de la Bible où la terre n'est pas possédée individuellement, où elle est à Dieu. L'homme commence dans le désert où il habite des tentes, où il adore Dieu dans un temple qui se transporte.

De cette existence libre à l'égard des paysages et des architectures, à l'égard de toutes ces choses lourdes et sédentaires qu'on est tenté de préférer à l'homme, le judaïsme se souvient, au cours de toute son histoire, qu'elle s'enracine dans les campagnes ou dans les villes. La fête des « cabanes » est la forme liturgique de cette mémoire et le prophète Zacharie annonce, pour les temps messianiques, la fête des cabanes comme fête des toutes les nations. La liberté à l'égard des formes sédentaires de l'existence, est, peut-être, la façon humaine d'être dans le monde. Pour le judaïsme, le monde devient intelligible devant un visage humain et non pas, comme pour un grand philosophe contemporain qui résume un aspect important de l'Occident, par les maisons, les temples et les ponts.

Cette liberté n'a rien de maladif, rien de crispé et rien de déchirant. Elle met au deuxième plan les valeurs d'enracinement et institue d'autres formes de fidélité et de responsabilité. L'homme, après tout, n'est pas un arbre et l'humanité n'est pas une forêt. Formes plus humaines car elles supposent engagement conscient, plus libres, car elles permettent d'entrevoir des horizons plus vastes que ceux du village natal et une société humaine.

Ces liens consciemment voulus, ces liens librement consentis — avec tout ce que les libertés comportent de traditions — ne sont-

ils pas ceux-là mêmes qui constituent des nations modernes, définies par la décision de travailler en commun beaucoup plus que par les voix obscures de l'hérédité ? Ces liens consentis sont-ils moins solides que l'enracinement ? Dans une circonstance certes : lorsque les groupements formés par eux cesseront de correspondre aux valeurs morales au nom desquelles ils s'étaient formés. Mais ne faut-il pas accorder à l'homme le droit de juger, au nom de la conscience morale, l'histoire à laquelle par un côté il appartient, au lieu de laisser à l'histoire anonyme ce droit du jugement ? Une liberté à l'égard de l'histoire au nom de la morale, la justice au-dessus de la culture (terre ancestrale, architecture, arts), tels sont en fin de compte les termes qui racontent la façon dont le juif a rencontré Dieu.

Le vieux Hillel, le grand docteur de la Loi du premier siècle avant J.-C., s'exclama en voyant un crâne que transportait un courant d'eau : « Tu as été tué pour avoir tué, mais ceux qui t'ont tué seront tués ». Si les crimes de l'histoire ne frappent pas toujours les innocents, ils ne sont pas pour autant des jugements. A tort, nous concevons la chaîne des violences qui ont rempli le temps comme les verdicts de l'histoire et l'histoire elle-même comme magistrat. Hillel savait que l'histoire ne juge pas et que, laissée à sa fatalité, elle répercute les crimes. Que rien — aucun événement de l'histoire — ne peut juger une conscience. Que Dieu seul juge !

# L'HOMME ET SA PERFECTION

## selon la Théologie Musulmane

PAR M. OTHMAN YAHYA

*Allimiyya de l'Université d'Al - Azhar*

Qu'il me soit permis, avant d'exposer la notion de la perfection de l'homme selon la perspective islamique, de remercier vivement les organisateurs du cours international pour l'invitation dont ils m'honorent et leur exprimer ma joie pour le symbolisme que revêt notre rencontre, à la fois spirituelle et intellectuelle, sur les différents courants des pensées et religions traditionnelles. En favorisant ces dialogues, le cours international réalise ainsi le sens primordial de l'universalisme, idée si chère à l'Islam et à la Chrétienté. Et tous, quelle que soit l'appartenance de notre foi, nous ne pouvons que nous réjouir de voir s'ouvrir les portes de la liberté qui, en laissant pénétrer la lumière, font jaillir la voix de la Vérité. Liberté, Lumière, Vérité sont la condition, le moyen et la fin ultime, en un mot la réalité profonde de la perfection de l'homme et de sa délivrance finale.

Ce n'est donc pas la polémique souvent destructive, et dont le but est avant tout d'imposer des arguments individuels au mépris de la vérité pure, qui sera ici le motif de notre rencontre, mais un échange libre et sincère sur ce que nous croyons, sur ce sur quoi nous basons notre vie.

Le souvenir historique des polémiques qui opposèrent au moyen âge, aussi bien en Orient qu'en Occident, les chrétiens et les musulmans éveille en moi une grande tristesse, car alors je prends

*que celle de la divine providence  
d'autre cause que ses décrets  
d'autre présent que l'Éternel.*

*Mais la vision de Dieu est accordée à la créature  
si celle-ci consent à s'anéantir totalement,  
à se libérer de son individualité propre.*

*Tout ce qui est autre que Dieu  
est voile qui empêche la vision.*

*Si les ténèbres disparaissaient,  
la lumière rayonnerait aussitôt.*

*Si les désirs de l'âme s'évanouissaient,  
le voile se soulèverait, laissant filtrer la lumière de la Vérité (5).*

Cependant, si Dieu en lui-même est toute transcendance et, dans sa nature propre, unité indivisible, par rapport au monde il est créateur libre et providence miséricordieuse. Après tous les livres sacrés monothéistes, le Coran à son tour confirme que le monde n'est ni émanation, ni détermination, ni incarnation, de l'Être divin, mais plutôt une des possibilités de son acte créateur et de sa générosité infinie. Dieu n'est ni l'âme du monde, ni son essence, et par conséquent la thèse soutenue par la doctrine panthéiste selon laquelle Dieu et le monde forment un tout, une seule réalité existentielle, ne saurait être valable du point de vue islamique. Dieu est absolument distinct, indépendant du monde tandis que le monde est distinct et dépendant de Dieu. Cette distinction fondamentale est basée sur l'idée de la création, idée que l'entendement humain est incapable de découvrir par son intelligence. Seul Dieu par sa révélation a pu faire connaître à l'homme une vue exacte à la fois sur la création et sur sa personnalité transcendante vis-à-vis de l'univers.

#### DIVINITÉ CRÉÉE ET DIVINITÉ INCRÉÉE

L'Islam établit également une distinction nette entre le plan de la divinité créée et celui de la divinité incréée. Par divinité créée,

(5) Préface du *Muhāsib al Majālis* par al-'Aun, éd. Asin Palacios, Paris, 1933.



il faut comprendre la divinité conçue et saisie par l'homme ; par divinité incréée ce qui a été révélé par Dieu lui-même. En effet la première n'est qu'une représentation de Dieu à travers les reflets de Sa Gloire manifestée dans l'univers tandis que la seconde est une présence réelle de Dieu lui-même, dans sa vie intime, au moyen de l'apparition temporelle de Sa Parole éternelle (6).

La notion d'un Dieu incréé ne doit cependant pas être comprise comme une conception abstraite ou comme un principe sans relation aucune avec la manifestation. En réalité, la théologie musulmane conçoit au sein de la divinité trois aspects distincts : l'Essence inconditionnée, imparticipable, incommunicable ; les Attributs qui sont les auto-déterminations de la perfection divine et les énergies de l'Essence de pure transcendance ; enfin, les Noms divins qui sont les relations substantielles qui personnifient l'Être divin sous tel ou tel aspect de sa Perfection infinie. C'est par les Noms divins que les relations et la communication avec Dieu sur le plan naturel et surnaturel s'effectuent.

Si nous passons en revue l'ensemble des Noms divins que la tradition musulmane énumère (quatre-vingt-dix-neuf noms sont généralement admis), nous pouvons distinguer deux catégories principales de Noms divins ; ceux qui servent à désigner l'Être divin en soi et ceux qui ont trait au monde en tant que relations ou manifestations existentielles. Ces derniers se divisent également en deux catégories : relations avec le monde sur le plan de la création et relations avec l'homme sur le plan du salut et de la perfection dernière. Ainsi, par exemple, les Noms divins tels que l'Un (*al Wâhid*), l'Unique (*al Abad*), le Vivant (*al Hayy*), le Subsistant en soi (*al Qayyûm*), etc., symbolisent l'Être divin en soi tandis que les Noms tels que Créateur (*Hâliq*), Donateur des formes (*Musawwir*), Nourricier (*Râziq*), Juste (*'Adil*), Arbitre (*Hakam*), Maître (*Rabb*), etc., désignent Dieu dans ses rapports avec le monde sur le plan de la création. D'autres Noms divins comme Lumière (*Nûr*), Sauveur (*Munji*), Dirigeant dans la voie droite (*Hâdi*), Pacificateur (*Salam*), Très Saint (*Quddûs*), servent de relation entre Dieu et l'homme sur le plan du salut et de la perfection finale (7).

(6) Cor. VI, 74 à 83 — VII, 138 à 140, 194 à 198.

(7) Cf. BEN BARRAJAN, *Commentaire des Noms divins « Lisân al Haqq al Mabthuth fi al amr wa-l-khalq »*, Paris - Nat. n° 2642 A, Préface.

Y a-t-il effectivement dans l'Islam une relation surnaturelle entre Dieu et l'homme et quel est concrètement le fait de cette relation particulière ? Nous allons essayer de répondre à ces questions en analysant la nature de l'homme, ses possibilités, sa position dans l'univers et sa fin dernière.

#### L'HOMME PRIMORDIAL ET L'HOMME DÉCHU

Le Coran nous présente l'être humain selon deux états distincts : le premier état, c'est l'homme dans sa constitution originelle, prototype de la création à l'image de Dieu ; le deuxième état est celui de l'homme dans sa constitution actuelle. En sa nature primordiale, l'homme créé est harmonie totale, équilibre parfait et le Coran nous en donne la description suivante :

*Nous avons créé l'homme dans la forme la plus parfaite, la plus harmonieuse (8).*

Un autre passage coranique nous révèle cette nature primordiale de l'homme, image limpide de la Vérité divine :

*Dirige ta face vers la religion pure, la religion de la nature primordiale pour laquelle l'homme a été créé (9).*

Le Coran qualifie l'empreinte de Dieu sur la créature par le terme *Sibgat Alláh* que nous traduisons par « marque indélébile » (10). Comme l'Ancien Testament, le Livre révélé de l'Islam nous entretient aussi du bonheur céleste dont jouissait l'homme primordial dans le Paradis terrestre. L'homme d'alors ne connaissait ni la faim ni la soif, tous ses désirs étaient comblés ou plutôt il n'avait pas de désirs car le désir est un manque et l'homme primordial vivait dans l'éternelle béatitude (11).

A l'opposé du prototype idéal, l'homme dans son état actuel dit le Coran est faible (12), désespéré (13), injuste (14), querel-

(8) *Cor.* XCV, 4.

(9) *Cor.* XXX, 30.

(10) *Cor.* II, 138.

(11) *Cor.* II, 35 — XX, 118, 119.

(12) *Cor.*, IV, 28.

(13) *Cor.* XI, 9.

(14) *Cor.* XIV, 31.

leur (15), tyrannique (16), perdu (17), etc. On sait que la théologie musulmane ne parle pas du péché originel et de sa transmission de génération en génération, mais nous voyons clairement à la lumière de ces citations qu'il existe deux états distincts de l'être humain : celui de la nature primordiale et celui de la déchéance actuelle.

Mais si avec le péché d'Adam l'homme a perdu l'état édénique, c'est par le crime de Caïn que le péché est entré en acte dans l'humanité. Le Coran après avoir décrit symboliquement la scène du crime conclut par cette sentence tragique :

*Celui qui tue un être injustement est considéré comme ayant tué l'humanité tout entière,  
et celui qui sauve un être, c'est comme s'il avait sauvé l'humanité tout entière (18).*

La tradition nous donne la raison de cette responsabilité collective de nos actes aussi bien dans le mal que dans le bien :

*Toute l'humanité est la famille de Dieu...  
(Al nâs kulluhum 'iyâl Allâh...)*

## II. — PERFECTION ET DÉLIVRANCE

Si Dieu est de par sa nature, absolue transcendance, incommunicable dans son essence, comme le démontre ce que nous venons d'exposer, et si, d'autre part, l'homme dans son état actuel est incapable de vivre la béatitude parfaite, où est donc le salut et quels sont les moyens de le réaliser ? Nous voici parvenus au centre de notre sujet

La possibilité de la délivrance de l'homme, la voie à suivre a été tracée par le Coran lorsqu'il a dit aux pécheurs, pères de l'humanité :

*Sortez tous du Paradis,  
Tous autant que vous êtes !*

(15) Cor. XVI, 4.

(16) Cor. XCVI, 6.

(17) Cor. CV, 2.

(18) Cor. V, 27 à 32.

*Cependant je vous enverrai peut-être dans la bonne direction  
Et celui qui la suivra  
Ni la crainte ni la tristesse ne s'empareront de lui (19).*

Par cette affirmation solennelle, c'est Dieu lui-même qui entre en acte pour réaliser le salut de l'homme sous l'aspect de son immense générosité, de sa miséricorde infinie puisqu'il s'engage à conduire l'homme sur le sentier de la bonne direction. La tradition islamique possède donc le moyen de conduire l'homme à sa perfection finale, dont l'effet est de le libérer de la crainte et de la tristesse qui empêchent l'homme de parvenir à la béatitude éternelle qui est vie en Dieu pour Dieu.

Dans l'Islam le salut surnaturel s'opère selon deux modes : l'actif et le passif. Le mode actif c'est la manifestation du Verbe divin qui indique le sentier de la bonne direction, de même que le soleil illumine les objets et les rend visibles à nos yeux, de même le Verbe en se manifestant révèle la vie intime de Dieu et rend ses mystères accessibles à nos cœurs. Le mode passif du salut c'est la conformité de l'homme, par un choix libre, au message du Verbe, conformité qui aboutit dans sa haute réalisation, à l'identification de l'être humain avec la volonté de Dieu et son ordre exprimé par la Révélation.

En effet, l'être humain a deux moyens de communiquer avec Dieu pour réaliser sa perfection et obtenir son salut, l'un sur le plan de la nature créée, l'autre sur le plan de la Révélation incréée. Sur le plan naturel, la communication que l'homme a avec Dieu est le fruit de sa spéculation intellectuelle et de ses possibilités particulières, aussi l'expérience qu'il peut en avoir est-elle forcément indirecte et incomplète. Tandis que sur le plan de la Révélation, il parvient à une communication effective avec Dieu, supérieure infiniment à la précédente puisque c'est Dieu lui-même qui apporte la lumière à l'homme en lui accordant une saisie directe de son Principe Suprême.

La théologie musulmane nous enseigne que la Révélation divine contenue dans les livres sacrés monothéistes trouve son achèvement dans le Coran qui est la Parole substantielle incréée subsis-

(19) *Cor.*, II, 38.

tant éternellement en Dieu. Certes la portée spirituelle de cette conception est immense car elle permet à l'être humain d'entrer en communication directe avec Dieu. Le Coran qui est dans nos mains n'est pas un acte extérieur de la divinité mais précisément la Présence divine elle-même dans son éternité. Le musulman qui médite le Coran, qui conforme sa vie à la lumière de la sagesse divine, a effectivement une expérience réelle avec l'Éternel.

La doctrine orthodoxe islamique en ce qui concerne l'aspect incrée du Coran évoque le dogme de l'incarnation dans la Chrétienté. En effet, d'après le christianisme, la nature divine coexiste mystérieusement avec la nature humaine du Christ. La différence de perspective entre la doctrine du Coran incrée et celle de l'incarnation réside seulement, à notre avis, dans les modalités de manifestation du Verbe : alors que selon la perspective chrétienne le Verbe se fait chair dans la personne du Christ, le Verbe se fait expression dans la descente du Coran.

#### LES IMPÉRATIFS DE LA PERFECTION

Dans la perspective islamique, la réalisation de la perfection intégrale comporte deux impératifs : la foi en la Révélation en tant que parole divine subsistant éternellement en Dieu et entrée miraculeusement dans le temps, et la foi en ses messagers, les prophètes qui ont reçu cette Parole incréée et l'ont transmise aux humains. Ces deux facteurs représentent deux fonctions essentielles pour opérer le salut ultime de l'homme. Voici comment la Révélation est décrite dans le Coran :

*Une lumière vous est venue de Dieu ainsi qu'un Livre évident par lequel Dieu dirigera ceux qui suivent sa volonté dans les sentiers du salut.*

*Il les fera passer des ténèbres à la lumière par sa permission et il les dirigera dans la voie droite (20).*

Quant au Prophète, il est le réceptacle du Verbe divin, et participe étroitement au salut de l'homme parce qu'il possède réellement

(20) Cor. V, 15, 16.

une fonction salvatrice divine. Le Prophète dans son rôle rédempteur est Vérité, Lumière, Présence miséricordieuse.

Il est Vérité :

*Comment Dieu dirigera-t-il un peuple  
qui est devenu impie après avoir eu la foi  
et attesté que l'Envoyé est Vérité ? (21).*

Il est Lumière :

*Une lumière de Dieu vous est venue...  
et un annonciateur de la bonne nouvelle...  
Flambeau éclatant appelant à Dieu avec Sa permission (22).*

Enfin le Prophète est Présence miséricordieuse qui garantit du châtimement de la colère divine :

*Tant que tu as été parmi eux Dieu ne les a pas châtiés (23).  
...Car nous ne t'avons envoyé que comme  
miséricorde pour les mondes (24).*

Le rôle du Prophète est d'autant plus important pour le salut de l'homme qu'il a le droit d'intercession auprès de Dieu pour le pécheur :

*Si ceux qui ont commis des fautes reviennent à toi  
demandant à Dieu la rémission de leurs péchés  
et que le Prophète intercède pour eux  
ceux-là trouveront Dieu clément et miséricordieux (25).*

### III. — L'ISLAM, FORME ACHEVÉE DE LA RÉVÉLATION

Le salut ultime de l'homme et sa réalisation intégrale dépendent exclusivement de la Révélation, comme nous venons de le voir. L'Islam se présente, aux yeux de ses adeptes, comme le dernier message divin, c'est-à-dire celui qui contient en lui tous les aspects de

(21) Cor. III, 86.  
(22) Cor. XXXIII, 45, 46.  
(23) Cor. VIII, 33.  
(24) Cor. XXI, 107.  
(25) Cor. IV, 64.

la Révélation à travers les siècles, et par conséquent celui qui permet de réaliser pleinement la perfection et offre les moyens de la délivrance finale. Nous allons donc tâcher de définir sa réalité et sa portée universelle.

L'Islam est avant tout une attitude particulière entre l'homme et Dieu. Notre propos sera de préciser la nature de cette attitude en insistant sur les deux pôles qui la constituent, à savoir son sujet et son objet.

Historiquement, l'Islam débute avec un fondateur arabe : Mohammad. Mais si dans l'Islam la foi est rattachée à une réalité événementielle, le messenger s'efface cependant, et ce fait est essentiel, devant son message. Les chrétiens, les juifs, se rattachent à un fait historique, le Christ, Judas, même si ces personnages ont pu servir également de support à une acception symbolique. Ce qui caractérise l'Islam par rapport à ces deux religions, c'est ce qu'il y a d'universel dans sa vocation.

Islam dérive étymologiquement du verbe *aslama*, se donner, se confier, se soumettre librement. Ce mot par sa structure même évoque un acte de don, il s'agit bien en effet d'une soumission consciente et d'un don total. Le mot Islam évoque également un dépôt, une charge, il signifie : je vous donne non seulement moi-même, mais aussi je vous fais don de quelque chose qui m'a été confié; je me suis ainsi libéré, ma conscience est apaisée. Mais qu'est-ce précisément que je donne et à qui ? le Coran répond : ce don est fait à Dieu (26), c'est à Dieu qu'on se soumet, à une Réalité qui dépasse l'homme. Et que donne le croyant ? sa face, soit la totalité de son être puisque le visage représente l'être tout entier (27). Ainsi l'Islam apparaît-il par sa devise et sa confession comme une vocation universelle.

Tout être est *muslim* car il dépend nécessairement et intrinsèquement de son principe. Cette attitude intérieure est à la fois métaphysique et logique. Elle est le signe d'une harmonie totale. Rien ne vient brusquer l'être. La réflexion et la méditation me prouvent que je suis *muslim* et que je ne peux pas ne pas l'être.

(26) Cor. II, 131 — LX, 66 — VI, 71.

(27) Cor. II, 112 — III, 20 — XXXI, 22.

D'autre part, l'Islam n'est pas seulement une relation quelconque entre l'homme et Dieu, il est surtout une relation harmonieuse pleine d'amour. La divinité Allâh, dérivée du terme *walâh* (28) signifie plénitude d'amour, nostalgie de se donner et sa création est l'expansion de cet amour qui est don total. Notre Islam sera une réponse à ce don d'amour qui est incarné dans son Essence.

Vis-à-vis de Dieu, l'univers est une manifestation transcendante de la plénitude divine et de sa nostalgie de se donner. En outre, il y a une intervention directe de Dieu à travers ses messagers, ses prophètes, car la Révélation divine sous sa forme achevée comme Parole incréée n'est autre que l'acte d'amour total de Dieu pour la créature. L'Islam des fidèles devient ainsi acte de reconnaissance et de gratitude non seulement vis-à-vis de la manifestation créée mais également de la Parole incréée. Nous voici donc en présence de plusieurs catégories d'Islam.

#### 1° *L'Islam cosmique*

C'est l'univers tout entier en tant qu'expression de son rattachement au principe premier. Il est pour ainsi dire imposé par le fait de la création elle-même. Tout ce qui est créé doit être nécessairement dépendant de son principe créateur (29).

#### 2° *L'Islam naturel*

Il concerne l'être humain conscient de l'existence de Dieu. Cette conscience de l'homme s'exprime par la reconnaissance du principe et l'accomplissement du bien. Nous trouvons dans le Coran plusieurs allusions à ces deux sortes d'Islam (30). Il y est précisé que le salut est lié à l'Islam. Celui qui essaye de s'évader, d'échapper à cette soumission, celui-là se condamne lui-même. Toute chose inéluctablement s'achemine vers son salut et la fleur est sauvée du fait de son existence même. Cependant l'Islam naturel s'adresse à l'être doué de liberté et d'intelligence et il convient de

(28) Cf. Dictionnaire *Lisân al 'Arab*, art. *Alâh*, p. 358, tome XVII et COMUS. — *Sympathie et théopathie chez les Fidèles d'amour en Islam*, in *Eranos Jahrbuch*, XXIV, 206.

(29) *Cor.* XXIV, 41 — XVII, 44 — I, IX, 24.

(30) *Cor.* III, 83.



mettre l'accent sur deux facteurs essentiels : la reconnaissance par l'homme de sa dépendance au principe et la pratique du bien. Ces deux éléments étant nécessaire à l'homme pour lui permettre de devenir un élément constructif, en harmonie avec la société.

### 3° *L'Islam surnaturel*

Il constitue le dernier aspect. Il s'agira non seulement de reconnaître Dieu comme principe suprême de la création et d'être en harmonie avec l'univers mais surtout d'accepter la manifestation incréée de Dieu, son acte d'amour, sa nostalgie de se communiquer, sa parole silencieuse et enfin, de régler sa vie sur cet ordre céleste (31).

Ainsi à partir de l'Islam de la fleur jusqu'à celui du saint, on s'élève harmonieusement d'un étage à un autre. Ce qui caractérise l'Islam surnaturel, c'est l'attitude intérieure de l'homme qui reconnaît ce Dieu-Amour en vue de son salut. Le don total de Dieu révélant Sa Parole et le don total de l'homme réalisant son Islam constituent un véritable échange et une rencontre ineffable. A l'intervention divine d'amour, le fidèle offre sa foi. Sa vie se trouve réglée par les impératifs de cet amour de Dieu. Dans cette perspective, l'être a une expérience réelle de Dieu ; il est effectivement en possession de la vie éternelle. Ainsi nous avons accès par Dieu à la vie en Dieu.

Si au cours de notre vie ici-bas nous sommes empêchés d'accomplir notre destinée d'union, nous devons encore affronter dans l'au-delà de douloureuses expériences car inévitablement notre fin ultime c'est Dieu. Nous les affronterons, ces expériences, lorsque nous serons nous-mêmes, « au soir de notre vie, jugés devant l'Amour ».

### LES ÉTAPES DE LA RÉVÉLATION

Le Coran affirme que depuis le premier homme, Dieu n'a jamais laissé l'humanité abandonnée ou livrée à elle-même (32). La Révélation divine, c'est-à-dire l'intervention directe et incréée de Dieu, de même que le principe et la création sont des faits univer-

(31) *Cor.*, XVI, 2, 102 — XI,II, 52.

(32) *Cor.*, XXXV, 24 — IX, 78.

sels (33). En effet, le premier homme était aussi le premier envoyé (34). Cependant le Coran précise cette intervention : intervention à partir d'Abraham et avant Abraham.

Avant Abraham, Dieu a toujours soutenu l'humanité lorsqu'elle était plongée dans les ténèbres, par un envoyé qui communiquait avec Dieu par la Révélation et transmettait l'ordre du ciel aux humains (35). Ici ce qui est frappant et nous devons le souligner au passage, c'est que jamais le Coran ne donne à ces envoyés le titre de *Nabi* (prophète), à l'exception de Enoch (36), non plus que le nom de *Kalâm* (parole divine) à la communication reçue par eux. Du moins il ne sera jamais question pour eux de visite angélique. Le Coran qualifie leur communication par le terme *wahy* (révélation) (37) et définit leur personne comme *Rasûl* ou *Nadhîr* (38).

Avec Abraham l'économie et la nature de cette rencontre entre Dieu et l'humanité prend une autre forme. Il y a là comme une progression et l'acheminement vers une étape nouvelle : Abraham reçoit la visite angélique (39). Les anges lui parlent de la part de son Dieu. Abraham lui-même est mis à l'épreuve de la Parole divine et il passe l'examen parfaitement (40). Dieu l'institue Père ou *Imam* des peuples (41). C'est ainsi que la Révélation devient dialogue et ordre à partir d'Abraham ; elle n'est pas un événement subjectif mais une conquête, une réalité. Nous inaugurons à présent une famille, une communauté (42). Abraham est le Père des nations, fait unique dans l'histoire religieuse ; une véritable communauté divine est née, avec un père, ami intime de Dieu (43) et la garantie des anges. Le ciel se penche davantage vers l'humanité.

Une nouvelle étape marque la venue de Moïse qui reçoit la Parole substantielle de Dieu (44). Cette fois c'est Dieu lui-même et non plus l'ange qui parle. Moïse inaugure la Loi qui n'est pas

(33) *Cor.* XIII, 38, 39.

(34) *Cor.* III, 33.

(35) *Cor.* XIV, 4 — XXI, 25.

(36) *Cor.* XIX, 56.

(37) *Cor.* XXII, 109 — XVI, 43 — XXI, 7.

(38) *Cor.* XI, 25 — XXVI, 115 — XXXIV, 34.

(39) *Cor.* XI, 69, 74, 75.

(40) *Cor.* II, 124.

(41) *Cor.* II, 124.

(42) *Cor.* IV, 25.

(43) *Cor.* IV, 125.

(44) *Cor.* IV, 161 — VII, 143.

autre chose que la communauté qui s'établit en un corps constitué (45). Le peuple d'Israël a pris conscience de ce privilège et le Coran en fait le confirme (46). Cependant il s'agit pour l'humanité de réaliser sa destinée et non seulement celle d'Israël. Or chaque fois que dans le Coran est mentionné le privilège accordé à Abraham et à sa postérité, se trouve également souligné que la véritable parenté avec Abraham est essentiellement spirituelle (47). Abraham apparaît donc non seulement comme un fait historique, mais aussi comme signe symbolique, pour qu'un jour au cours de son évolution l'humanité trouve la forme officielle et authentique de cette communauté d'Abraham qui est liée non par la chair et le sang mais par l'Esprit (48).

Avec le Christ, nous nous trouvons en présence d'une nouvelle étape et d'une véritable évolution dans la démarche progressive de la révélation, en d'autres termes, dans le rapport de Dieu avec l'humanité. Le Christ dans le Coran est présenté comme le Verbe de Dieu, son Esprit et le Messie (49), bien que le Coran affirme en même temps qu'il est un serviteur de Dieu (50). L'aspect nouveau qui marque l'apparition du Verbe dans la venue du Christ réside dans le fait que Jésus, selon le Coran, est réellement le Verbe de Dieu et l'Esprit de Sainteté, alors que les prophètes qui l'ont précédé n'étaient que de simples messagers chargés de transmettre l'ordre du ciel aux humains.

Il est bien évident qu'avec le Christ, le Verbe divin ne se présente pas seulement sous la forme d'une loi écrite ou d'un ordre transmis, comme il l'était autrefois dans la Loi de Moïse, mais se manifeste comme homme, partageant ainsi avec l'humanité toute sa réalité et ses conditions d'être. Les gestes du Christ, les événements de sa vie ont par conséquent une valeur illimitée pour le salut de l'homme et sa destinée finale.

---

(45) *Cor.* VII, 145.

(46) *Cor.*, II, 47, 122 — VII, 140.

(47) *Cor.* II, 124 — XIV, 36.

(48) *Cor.* III, 95 — XXII, 78.

(49) *Cor.* III, 45 — IV, 171.

(50) *Cor.* I.XI, 6 — IV, 171.

## LA MARCHÉ DE L'ESPRIT

Le Coran symbolise la montée de l'homme vers la perfection finale par quatre degrés, chacun correspondant à une étape ascendante :

- 1<sup>o</sup> Dieu dilate le cœur de l'homme, afin que la Révélation lui soit accessible et que l'intelligence de la foi pénètre dans son être (51).
- 2<sup>o</sup> Dieu dirige le fidèle sur le chemin qu'il lui a tracé (52).
- 3<sup>o</sup> Dieu non seulement dirige le fidèle mais le soutient incessamment durant les vicissitudes de sa vie terrestre (53).
- 4<sup>o</sup> Enfin, Dieu, après avoir ouvert le cœur de son fidèle, dirigé et soutenu dans la voie droite tout au long de sa vie, lui fait atteindre la station de la quiétude intérieure de l'âme: c'est le moment de la descente de la Présence lumineuse et béatifique (54). Parvenu à ce degré, dit le *hadith* :

*L'homme voit par Dieu,  
Entend par Dieu,  
Touche et agit par Dieu.*

Sa vie n'est plus qu'une union totale avec son Sauveur au moyen de la grâce qui s'exprime par la Foi, l'Amour et la Connaissance.

(51) Cor. VI, 125 — XXXIX, 22. *Sharh al sadr.*

(52) Cor. XXII, 21, 51 — XXIV, 46 — *Al hidaya ila al sirat al mustaqim.*

(53) Cor. VIII, 10 — XIII, 28. — *Tuma'ninat al qalb.*

(54) Cor. XI.VIII, 4, 18 — IX, 26 — *Sakina.*

# MOYENS ET BUTS de l'Education humaine dans les climats religieux d'Islam et de Chrétienté

PAR M. LOUIS GARDET

L'éducation humaine dans les climats religieux d'Islam et de chrétienté... Je souligne ici le *et*. Car je voudrais montrer que s'il y eut, historiquement, des différences dans la conception et plus directement encore dans la pratique musulmane et dans la pratique chrétienne de l'éducation, il urge aujourd'hui de dégager un certain nombre d'exigences et de normes qui ici et là se répondent. Et que ce peut être un facteur essentiel à la compréhension et à l'amitié que nous nous devons.

Malheureusement, je n'ai pu être présent durant la première semaine de cette session. Et je n'ai pu entendre les définitions et précisions qui ont été données. Je m'excuse donc s'il m'arrive d'évoquer quelques thèmes déjà traités. Certainement, on vous a défini ce qu'il faut entendre par « éducation ». Je n'y reviendrai donc pas en détail.

Je passe sur toute question d'étymologie ou de source, et me contenterai, pour fixer ma pensée, de quelques lignes de Jacques Maritain, dans un précieux petit livre écrit d'abord en anglais, *Education at the Crossroads, l'Education à la croisée des chemins*. « Eduquer, dit Maritain, c'est guider l'homme dans le développe-

ment dynamique au cours duquel il se forme en tant que personne humaine, — pourvue des armes de la connaissance, de la force de jugement, et des vertus morales, — tandis que, en même temps, lui parvient l'héritage spirituel de la nation et de la civilisation auxquelles il appartient ». Vous voyez les deux pôles de cette définition, la valeur primordiale et irremplaçable de la personne humaine, en même temps que son enracinement dans la communauté qui est sienne. Ceci ne s'oppose point à cela, bien au contraire. C'est en recevant de façon vitale cet héritage à faire fructifier, que la personne humaine s'affirme et prend une pleine conscience d'elle-même ; bien plus, c'est cela qui lui permet de pénétrer avec respect et sympathie d'autres cultures que la sienne, profanes ou religieuses, donc de s'universaliser sans se perdre.

L'éducation à donner à l'homme sera très différente selon la notion que l'on se fera de l'homme et non moins selon le type de cité temporelle que l'on prend pour idéal. A l'époque actuelle, trois conceptions que je n'hésiterais pas à dire erronées risquent de parasiter l'effort de l'éducateur, ou de la famille, ou de l'Etat. Je les résumerai aussi rapidement que possible. Elles ont en commun, selon des perspectives très différentes, une continuelle non-distinction entre moyens et buts de l'éducation. Les situer nous permettra de mieux comprendre ensuite les exigences venues d'un climat religieux.

La première de ces conceptions, assez fréquente dans les pays d'Occident, peut être dite individualiste. Son archétype, son programme idéal se rapprocherait assez de l'*Emile* de Rousseau. Certes tout n'est pas faux dans l'*Emile* ; certaines remarques sur les réactions spontanées de l'enfant peuvent être d'une psychologie non-négligeable. Mais il ne faut pas oublier le point de départ de Rousseau, tout *a priori*, son postulat gratuit de l'homme absolument bon par nature, et absolument libre d'une liberté de choix totale. Dès lors, il n'y a plus qu'à laisser faire cette nature, à veiller seulement à ce qu'aucune contrainte ne la déforme, pour que s'épanouisse cet homme, individu parfait rêvé par le « Promeneur solitaire », et destiné à s'abolir, selon le jeu de la volonté générale, dans le tout plus parfait encore du *Contrat social*.

Si l'accent est mis sur le premier panneau de ce dyptique, c'est-à-dire sur *Emile* au temps de son éducation, nous trouvons là comme une référence possible à toutes les théories pragmatistes modernes.

L'enfant doit tout découvrir par lui-même, et ne rien accepter d'un maître ou d'un guide. Le maître n'est là que pour enregistrer les réactions de l'enfant et ne les orienter que par des circonstances extérieures qu'il tâchera de susciter. Cet appel à la liberté indéfinie du petit d'homme est séduisante, certes, et tout d'abord pour celui qui est sujet de l'éducation. Mais en fait, les cartes sont truquées. L'erreur de base est de confondre la liberté de choix (entre le bien et le mal) et la liberté d'exultation, et d'oublier que l'exercice de la liberté de choix elle-même se conquiert. Cette éducation, disons libertiste, prise à la lettre, livrerait l'homme au déterminisme d'opérations instinctives.

Une tentation surgit dès lors de ne plus voir en l'homme que ce déterminisme, et d'appliquer unilatéralement à l'éducation, comme un acquis définitif, les découvertes de la psychologie des profondeurs. C'est le règne des tests plus ou moins psychanalytiques. Entendez-moi. Je ne suis aucunement contre l'usage des tests en éducation, je crois même qu'il y a là, dans l'ordre pratique des *moyens*, de réels progrès pédagogiques à poursuivre. Ce que j'entends écarter, c'est la vue philosophique de l'homme qui ne ferait de lui que le produit déterminé de ses pulsions instinctives au sens freudien, voire de ses thèmes archétypes au sens de Jung.

Je pourrais donner d'autres exemples de ce que j'appellerais les déviations individualistes en matière d'éducation. Elles sont nombreuses. Il ne faut pas s'étonner s'il en résulte une sorte d'éclectisme de fait, qui va au plus pressé, et qui, dans les sociétés modernes, n'a eu que trop tendance à remplacer *éducation* par *instruction*, à fabriquer des techniciens ou des spécialistes, et qui se contente de valeurs morales au rabais, juste ce qu'il faut pour que ne soit pas troublé le bon ordre public. Il faut des techniciens et des spécialistes. Mais il faut que ces techniciens et ces spécialistes soient des hommes libres. Si le problème de l'éducation est posé maintenant à l'aigu, si les recherches pédagogiques se multiplient, c'est précisément pour échapper à ces formes d'individualisme et d'éclectisme. Mais peut-être ne voit-on pas toujours que c'est d'abord la notion de l'homme et de sa fin dernière qui est en jeu, une prise de conscience du but à poursuivre et non seulement une valorisation des moyens.

Mettre l'accent sur le deuxième moment dialectique de Rousseau — l'abolition de l'individu dans le plus grand tout du Contrat

social — nous conduit à un deuxième ensemble de conceptions erronées. La voie est ouverte aux conceptions totalitaires qui donnent à l'homme pour fin dernière l'être social. Si les tendances individualistes sont le plus grand risque de l'Occident, est-il besoin de dire que la conception totalitaire de l'éducation est le risque majeur des pays d'obédience marxiste ? Certes, elle n'est pas une exclusivité du marxisme. Fascisme et hitlérisme s'y sont essayés, nous ne savons que trop pour quel destin de mort et de destruction. En Occident même, les tendances dites « sociologiques », si elles étaient portées jusqu'à l'outrance, engloutiraient elles aussi l'individu dans ce tout social dont il n'est plus qu'un élément. L'homme ici ne se réaliserait qu'en se perdant. Sa liberté, ce serait de dire « oui » au déterminisme, et à sa place de rouage dans la société qui devient sa fin dernière ; selon la phrase célèbre de Lénine, chacun y a sa place définitivement marquée, comme un ouvrier en son usine ou un employé en son bureau. L'éducation en ce cas vise à obtenir de chacun des rouages le rendement le meilleur possible, selon ce que décident, pour l'administration des choses, les rouages suprêmes de la société. Par ailleurs, il est certain que les techniques de pédagogie sont très poussées, très au point, en régime marxiste. Il y a d'excellents spécialistes. Cela se retrouve aussi bien en Chine qu'en Russie, chaque pays d'ailleurs tenant grand compte des mentalités et des traditions.

Que l'éducateur totalitaire puisse susciter pour un temps, chez un jeune, un don exaltant de lui-même au grand tout social, je n'en disconviens pas. Mais pour combien de temps ? Et à quel prix ? Et là encore, se pose une question de vérité. C'est selon la vérité de sa nature que l'homme est tenu à s'accomplir. Permettez-moi une anecdote. Il me souvient d'un jeune séminariste vietnamien que je connais bien. Il a été quatre ans emprisonné au Viet-Minh et enseigné dialectiquement pendant deux ans. Il me disait un jour en souriant (je cite textuellement) : « Vous savez, ils ont une pédagogie bien supérieure à celle des séminaires. » Et comme je lui demandais s'il s'était laissé convaincre. « Pas du tout, me dit-il, la méthode était excellente, mais les conclusions étaient fausses. »

Ces deux erreurs extrêmes, individualisme éclecétique et totalitarisme social, se répondent. Elles sont nées l'une et l'autre dans et de l'Occident déchristianisé. Et l'on peut dire qu'elles se présentent l'une et l'autre comme deux tentations possibles à l'Orient séculaire.



Dans la mesure où des sociétés orientales sont restées de type traditionnel, nous y trouverions en effet moins une conception réfléchie et voulue de l'éducation qu'une pratique de fait : et c'est à celle-ci que je songeais en évoquant une troisième ligne d'erreurs possibles. Je veux parler d'une éducation traditionnelle figée, qui se moule en des cadres tout faits. Intervient alors un acquis de prudence et de sagesse naturelle, qui a à cœur de respecter les valeurs morales sur quoi est fondée la famille ou la communauté religieuse. Il n'y a qu'à conserver et à transmettre. L'Occident a connu ce type d'éducation au temps des chrétientés temporelles. Il avait alors sa valeur. Il arrive à l'Occident d'en connaître maintenant des succédanés, faut-il dire des caricatures, enracinées en des morales de l'impératif catégorique, le « tu dois » kantien, et tous ses risques de formalisme et de juridisme. A l'époque actuelle, l'échec de ce genre d'éducation est évident dans les sociétés occidentales. C'est la révolte bien connue des « J 3 » contre une autorité familiale qui ne se présente à eux que comme arbitraire. Et quand cette autorité entend impérer des valeurs religieuses, la révolte s'exerce aussi contre Dieu, ou plutôt contre la représentation mentale que l'on appelle illusoirement Dieu. Il est bien des reniements, vrais ou apparents, de foi religieuse qui n'ont pas d'autre source. Et les jeunes sont guettés alors par l'individualisme outrancier qui se refuse à toutes normes morales. On comprend que les plus généreux préfèrent le don d'eux-mêmes aux mirages d'un totalitarisme quelconque.

Ce drame de la jeunesse, les sociétés d'Orient restées encore traditionnelles commencent à le connaître. Est-il besoin de dire que spécialement en Afrique du Nord et en Proche-Orient islamique, il tend à se revêtir d'une particulière virulence. Nous avons tous à l'esprit maints exemples, soit personnels, soit sous leur revêtement littéraire : roman, théâtre, nouvelle. Dans la mesure où la jeunesse d'un pays prend conscience d'elle-même, et de l'irremplaçable valeur d'une destinée humaine, elle ne peut que dresser une interrogation qui devient vite une accusation face à des normes qu'elle ne réalise que comme imposées.

Et c'est la querelle des générations. Ce qui est erroné ici, ce n'est pas que la famille et la société entendent transmettre à la jeunesse l'acquis du passé. Mais c'est d'une part le mode même selon lequel s'opère cette transmission ; et d'autre part, un comportement

de fait qui traite les valeurs du passé non point comme un héritage à faire fructifier selon des besoins et des enrichissements nouveaux, mais comme un statisme à tout jamais figé et acquis.

Je disais tout à l'heure que le succédané d'une pseudo-éducation chrétienne est le formalisme juridique d'une morale d'impératif catégorique. L'équivalent s'en trouverait dans les sociétés musulmanes, mais avec un déplacement d'accent : non plus un impératif catégorique personnel, mais un impératif social. Au « tu dois » de l'Occident, correspondrait le « convenable » et le « non-convenable » le *mirûf* et le *munkar*. De telles notions demandent de soi à être vécues en fonction d'une norme morale objective librement acceptée. Si elles ne le sont pas, leur norme suprême qui, en Islam, reste bien une Loi reconnue comme divine, n'apparaît guère que comme un arbitraire. Ou les jeunes s'y soumettront sans s'y sentir vraiment engagés, ou ils chercheront une libération en fait illusoire, mais qu'ils voudront aussi totale que possible. Les drames vécus à l'heure actuelle par les jeunesses d'Occident, d'Afrique du Nord et du Proche-Orient, sont, je ne dis pas identiques, mais souvent très proches.

Quelle pourra être l'authentique réponse d'une société reconnaissant, selon la belle expression arabe, « les droits de Dieu et des hommes ? »

Entendons-nous bien. Il y a certainement un large champ de recherches ouvert à la raison de l'homme, et bien des points peuvent être mis ou remis en question. Les programmes d'enseignement par exemple, sont infiniment variables, fonction des temps, des lieux, des cultures particulières. Les relations à établir entre instruction et éducation peuvent être multiples. Le débat entre l'école active et l'école traditionnelle est loin d'être dirimé. Mais toutes ces questions-là sont de l'ordre des moyens, et les moyens n'ont de sens qu'en ordination à la fin. La pédagogie est à la fois science et art, mais science et art *moral*. Or qui dit moral entend les règles de l'agir qui doivent conduire l'homme à sa fin dernière. Et c'est bien pourquoi une foi religieuse, une communauté religieuse, ne peut pas ne pas avoir, en ce qui concerne l'éducation, certains principes à sauvegarder et un droit de regard sur l'application de ces principes.

Il ne s'agit pas seulement ici de l'enseignement de la foi religieuse. Cet enseignement, certes, est un droit pour le croyant. Mais

c'est un droit aussi de ne pas le recevoir comme un plâtrage artificiel sur une éducation d'ensemble qui pratiquement le contredirait.

Philosophe chrétien que je suis, vous me permettrez de situer d'abord ce problème et sa solution possible en climat chrétien. J'essaierai dans une dernière partie de comparer ces valeurs chrétiennes au problème et à la solution, je ne dis pas identique, mais analogue, existant aujourd'hui en climat musulman.

Le sujet normal de l'éducation sera l'enfant. Ce ne veut pas dire que l'éducation en toute son ampleur est terminée quand l'enfant devient adulte, nous ne cessons jamais d'être et de devoir être édu-cables. Mais éduquer, au sens strict, c'est conduire l'enfant à son accomplissement d'homme fait, sans oublier que l'homme est un tout en qui intelligence, volonté et affectivité se répondent. Former au jugement droit et à la maîtrise de soi est l'une des premières tâches de l'éducateur. Par accident, le sujet de l'éducation sera aussi l'adulte laissé en friche, et qui donc, de ce point de vue, n'est pas vraiment adulte. Les sociétés traditionnelles, aussi bien chrétiennes que musulmanes ne s'en sont pas toujours souciées dans le passé. Avant de les juger cependant, nous devons prendre garde à ceci : dans les sociétés structurées d'avant l'ère technique, il existait pour tous une éducation de fait. Elle s'opérait par une sorte d'osmose, et souvent alors se dissociait de l'instruction. Aux âges patristique ou médiéval d'humanisme chrétien par exemple, l'instruction n'était sans doute pas distribuée à tous, et ce reste regrettable. Mais il y avait pour tous une possibilité d'éducation morale, plus importante peut-être. Faut-il évoquer la finesse et le savoir-vivre de certains milieux ruraux ? Les sociétés techniques d'Occident n'offrent plus guère de vraies réussites en ce sens. On en trouverait encore, je crois, dans des sociétés islamiques ou orientales. J'évoquerais volontiers certains nomades ou paysans d'Afrique du Nord ou de Proche-Orient que j'ai connus, qui ont un sens délicat des vertus d'hospitalité et d'entraide, un sens profond de la justice, le respect de la parole donnée. Illettrés sans doute, mais ayant en mémoire ou même créant des récits, énigmes, poèmes folkloriques, où rayonne un vieux fonds de sagesse populaire.

Ces anciennes sociétés rurales ou nomades, on ne pourrait certes pas les dire sans éducation. Mais il faut remarquer qu'elles se

trouvent étrangement démunies devant l'envahissement des efficacités techniques. Un « supplément d'âme », disait Bergson. Ces vieilles sociétés échouent à le donner. Très vite alors, elles sont désagrégées, la vieille sagesse populaire quel que soit son charme, abdicue, vaincue. C'est que ce mode d'éducation, tout traditionnel, est lié à la pure fonction de mémoire d'un ensemble sociologique. Ni l'Islam, ni le Christianisme, selon qu'il s'agit de sociétés musulmanes ou chrétiennes, ne sont en cause. Les transformations techniques du monde moderne soulignent cette nécessité d'ordre éducatif : chacun doit être mis à même d'enrichir et de renouveler personnellement sa culture traditionnelle. C'est ici que nous rencontrons ce qu'Olivier Lacombe a appelé, je crois, éducation de rattrapage : éducation et instruction des femmes, dans les pays où l'élément féminin est encore inadapté à certaines formes de vie, éducation de base et éducation populaire, partout où l'analphabétisme n'est pas suffisamment vaincu.

Qu'il s'agisse d'enfants ou d'adultes laissés en friche, les conditions du monde actuel nous montrent jusqu'à l'évidence que le sujet de l'éducation relève d'autorités diverses. Selon la loi naturelle la plus profonde, l'enfant appartient d'abord à sa famille ; c'est à la famille d'abord qu'il revient de le prendre en charge et de choisir la ligne d'éducation qu'elle veut lui voir donner. Il y a là un droit imprescriptible. Il ne saurait se perdre qu'en cas de déficience grave.

Mais il est évident que, dans le monde moderne surtout, la famille ne peut à elle seule armer les siens pour leur complète tâche d'hommes. C'est alors que s'impose moins une substitution, qu'une collaboration de l'Etat au rôle de la famille, une prolongation du rôle de la famille par celui de l'Etat ou d'une communauté reconnue par l'Etat. (Je dirai ici, par mode de parenthèse, que le fameux débat français entre école laïque et enseignement libre est un débat mal posé. Les solutions pluralistes de l'Amérique, de l'Angleterre, de la Hollande, sont certainement meilleures, où la collaboration et le souple contrôle de l'Etat respectent les valeurs et le choix légitime des communautés naturelles.)

S'il s'agit de l'éducation de base ou de l'éducation populaire, le rôle de l'Etat, alors, devient prépondérant. Car il joue ici, par rapport aux familles, une fonction de suppléance. Mais là aussi, il reviendrait à un Etat non totalitaire d'accueillir, voire de susciter

les initiatives privées travaillant au service du bien commun. En tout cas, l'État doit se défendre contre la tentation de faire servir cette éducation de base à des fins immédiates et faciles de rendement à tout prix. Il doit la mettre, elle aussi, au service de la personne humaine, persuadé qu'en définitive c'est la seule façon de promouvoir le bien commun authentique de la cité. Et n'oublions pas que l'utilisation des loisirs est peut-être l'une des tâches essentielles d'une éducation populaire bien comprise.

Mais revenons à l'éducation de l'enfant. Certes l'État ou les communautés intermédiaires gardent la tâche d'éclairer le choix des familles ou des individus. Il y a là une question délicate. Il s'agit de respecter les désirs légitimes, — je dis légitimes — ce qu'on appelle parfois les vocations. Il s'agit de tenir compte aussi des exigences du bien commun, et des capacités vraies de chaque sujet. Les sociétés modernes ont trop souvent fait du choix libre un privilège de la fortune ou — je songe à l'U.R.S.S. — de la fonction des parents. Un abus des tests psychologiques offrirait le danger inverse : fixer à tout jamais l'orientation d'un enfant dès l'âge de dix ou onze ans. Il n'est pas commode de pallier dans des textes de lois à ces deux risques opposés. Quelques principes du moins pourraient guider ici la collaboration de l'État et des communautés de base : tendre à ne pas lier une possibilité d'éducation totale à un privilège de fortune ou de situation ; tenir compte des besoins d'une nation à un moment donné, car cela ne servirait à rien d'avoir, sous prétexte de liberté, pléthore de fonctions libérales et manque grave de techniciens ; mais ne faire de ces besoins-là qu'un impératif de communauté et non individuel, *fard al-kifâya*, et non *fard al-'ayn*, dirait-on en arabe. Enfin, quel que soit le résultat des tests sur des enfants de dix ou onze ans, laisser pendant de longues années une polyvalence suffisante. L'enfant est un futur adulte et non un adulte en réduction. Si l'on veut que les spécialisations nécessaires soient des spécialisations d'hommes et non de robots, il faut d'abord que l'enfant devienne homme.

Ce n'est point que je sois partisan de maintenir sans plus les « humanités » telles qu'elles se pratiquèrent du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. Je croirais plutôt qu'il faut trouver maintenant d'autres solutions, qui répondraient aux besoins à la fois plus techniques et plus universels de l'âge contemporain. Les « humanités » ont fait leurs preu-

ves, certes, mais elles ont montré aussi bien des déficiences. Héritières de la grande sagesse grecque, elles se limitèrent tout de même trop à la seule courbe de culture du monde occidental. Nées au XVI<sup>e</sup> siècle, à l'âge de la brisure du monde chrétien, elles furent trop souvent conçues comme secrètement séparées de la pleine dimension de la destinée humaine, qui n'est pas de ce monde. Il y a, dans une recherche d'humanisme à la mesure du monde de demain, un grand travail d'invention et de renouvellement à poursuivre.

Je viens de parler de la pleine dimension d'une destinée humaine. L'homme appartient de droit naturel premier à sa famille, de droit naturel second, à sa patrie. Mais à la source même de ces appartenances-là, et plus foncièrement encore, il appartient à Dieu, son créateur. Nier l'existence de Dieu, c'est remettre l'homme à son autodétermination indéfinie, ou le remettre totalement à l'État. Dans le premier cas, l'homme n'a plus de fin dernière, dans le second cas, il est livré à tous les totalitarismes. Oh bien sûr, il est des agnostiques qui respectent la personne humaine ; avec eux, toute collaboration reste possible et souhaitable. C'est qu'en fait, ils ne cessent de se référer à des valeurs de source religieuse, mais non plus reconnues comme telles. Un agnostique de bonne volonté, qui respecte cette loi et cette morale naturelles où sont inscrits en fait les « droits de Dieu », même s'il les appelle d'un autre nom, cet agnostique-là a sa place et son droit de libre recherche dans la cité.

L'une des principales exigences chrétiennes cependant, sera celle-ci : un enfant d'homme qui n'est pas mis à même de dire « oui » à Dieu, de Le reconnaître et de Le servir, est comme mutilé dans l'usage de sa raison et de sa liberté. Et mutilé plus encore peut-être dans sa tâche de citoyen. Quand on parle d'éducation, on songe surtout au passage de l'enfant à l'adulte dans son milieu familial ou professionnel. On ne pense pas toujours assez à la maturité civique à promouvoir. Or tout homme étant par nature fait pour vivre en société politique, a normalement une tâche politique à poursuivre dans la cité. Cela, ce n'est pas une revendication de l'individualisme moderne, tant s'en faut. C'est l'enseignement le plus traditionnel de la chrétienté, je songe aux affirmations si nettes de Thomas d'Aquin. Or une éducation politique n'est jamais chose faite une fois pour toutes, elle se poursuit toute la vie. Une société qui ne rendrait pas cette éducation possible pour chacun des siens,

à chaque moment de sa vie, ne serait pas une société bien faite. Et certes ce ne sont pas les quelques heures d'instruction morale et civique de nos programmes scolaires habituels qui y peuvent suffire. Car la vie politique, au vrai sens du mot, relève elle aussi de la morale, donc des fins de l'agir humain. Devant un problème politique posé, il peut y avoir plusieurs solutions également acceptables par le chrétien. Mais il faut que toute solution que préconise un chrétien soit conforme aux exigences objectives et normatives d'une loi morale qui porte témoignage de la sagesse divine.

Ceci explique — il me faut en dire un mot — que l'Église ait toujours été si soucieuse de l'éducation des enfants et des hommes chrétiens. Elle intervient directement, de par son pouvoir spirituel, en tout ce qui touche la foi et les mœurs, et indirectement en toutes les matières mixtes où peut se trouver engagé le comportement moral des hommes. La distinction chrétienne du spirituel et du temporel veut dire distinction et hiérarchie, mais non point séparation. « Rendez à Dieu ce qui est à Dieu, et à César ce qui est à César », oui, mais il reste, comme le dit saint Paul, que *tout pouvoir vient de Dieu*. Et César lui-même, entendons ici l'ordre temporel remis à la raison humaine, appartient aussi à Dieu : mais selon une perspective moins haute, selon une fin (intermédiaire) qui lui est propre, et cette fin même ne peut être atteinte en plénitude que si la raison est confortée par la grâce et guidée par une lumière qui la dépasse. C'est à ce prix seulement d'ailleurs que la raison, dans l'ordre de l'agir humain, peut atteindre son authentique régulation.

Il n'y a pas de solution chrétienne toute faite aux problèmes divers posés par l'éducation des enfants et des hommes chrétiens. Il y a les principes que l'Église ne cesse de rappeler, si bien que jamais un individualisme outrancier ou un totalitarisme d'État ne seront acceptables à ses yeux. Puis, il y a l'application des principes selon les temps et les lieux, remis à la raison confortée par la grâce. Et cela est variable. Une éducation chrétienne, ce n'est pas une éducation du moyen âge se survivant à l'époque actuelle. La vieille accusation d'obscurantisme est combien dépassée de nos jours. Est-il besoin de dire qu'une éducation chrétienne n'a aucune peur du savoir scientifique ou technique, à la condition que celui-ci soit situé à sa vraie place et mis au service du vrai bien commun de la cité des hommes, et donc, forcément au service dernier de la per-

sonne humaine. Et je me permettrai de signaler une exigence nouvelle qui tend à se faire jour maintenant : que l'éducation et l'instruction religieuse soit, pour chacun, au niveau de l'instruction et de l'éducation profanes. Trop souvent, dans les sociétés laïcisées modernes, l'instruction religieuse reste à tout jamais celle que peut recevoir un enfant de dix ans, tandis que l'instruction profane prend toutes les dimensions exigées par les tâches et les responsabilités de l'homme adulte. La première alors, est toute de sensibilité ou de pure tradition, de pur *taqlid* dirais-je en arabe, et elle reste en danger de se perdre. L'homme moderne chrétien a besoin plus que jamais de cette « intelligence de la foi » dont parlait déjà saint Augustin : il en a besoin pour sa destinée éternelle sans doute, mais déjà pour sa tâche temporelle. Nous pensons, nous chrétiens, que les valeurs et les exigences chrétiennes doivent pénétrer les fondements mêmes de la cité.

Eh bien, ce que je viens de dire selon des références chrétiennes, je voudrais essayer de le situer maintenant, *mutatis mutandis*, en climat musulman. On vous a parlé du programme dégagé par Ibn Khaldûn à partir de bases sociologiquement inductives. Si nous avions plus de temps, nous pourrions relire ensemble certains beaux textes de Ghazzâli par exemple sur l'éducation. Ce qui domine c'est un souci de valeurs morales telles que les définit le *amr bi 'l-mârûf*, la « commanderie du bien », finalisées donc par une Loi divine positive. L'instruction générale proprement dite et les sciences profanes, si elles aident les sciences religieuses, ou du moins en acceptent la régulation, y ont leur place. Mais ce qui est premier, aux yeux de Ghazzâli, et d'autres auteurs musulmans, c'est que l'enfant devienne un homme capable de vivre les valeurs de la foi et de la morale coraniques.

En fait, tout au cours de l'histoire, il y eut souvent dans les sociétés musulmanes, comme une lutte d'influence entre sciences religieuses et sciences profanes. Le problème des humanités que j'évoquais tout à l'heure pourrait trouver là son répondant. Les grandes mosquées-universités musulmanes furent les premières à mettre au point l'enseignement de ce que le moyen âge latin appellera les « arts libéraux ». Entre le X<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, on peut dire que les grandes mosquées du Caire ou de Cordoue, entre autres,



formèrent des générations d'humanistes. On sait combien les corporations d'étudiants et de professeurs étaient vivantes dans les villes musulmanes de l'époque. A partir du XV<sup>e</sup> siècle, une sorte de scélératisme s'opéra. De nos jours, une brisure s'est faite entre l'enseignement traditionnel et un enseignement moderne à l'exemple de l'Occident. J'ai été très heureux d'entendre le Président Ben Barka nous dire la volonté du Maroc actuel de remplacer cette brisure par une vitale unité.

Le rôle de la famille dans l'éducation n'était pas moins grand que le rôle des mosquées-universités. Si l'on se réfère à des types historiques d'éducation musulmane ou chrétienne du passé, l'une des principales différences viendrait peut-être des types respectifs de la vie familiale. Famille souche et patriarcal dans les chrétientés de jadis, grand ensemble complexe non seulement patriarcal mais agnatique dans les sociétés musulmanes, et l'influence féminine ne s'exerçant que dans la vie privée. En ces ensembles complexes, c'est déjà à une vie de type social qu'est sollicité l'individu. L'éducation donnée se trouvait promouvoir un ensemble de vertus de type avant tout social, où le « convenable » et le « non convenable », en référence toujours à une loi supérieure, dominait. Il suffit d'avoir connu quelques-unes de ces familles musulmanes traditionnelles pour savoir jusqu'à quelle délicatesse de comportement, d'*adab*, l'éducation pouvait conduire. Mais peut-être l'intériorisation des vertus pratiquées était-elle un peu laissée au choix de chacun, et nous retomberions ici sur les risques déjà signalés des formalismes traditionnels.

Une seconde différence viendrait de la notion de personne la plus habituellement en jeu. En climat musulman, et je reprends ici une définition de M. Massignon, c'est essentiellement comme *témoin de Dieu* que l'homme acquiert sa dimension de personne. Il y a là une valeur religieuse profonde, mais qui demande à s'universaliser et s'intérioriser à la fois. Je veux dire : l'appartenance de fait à la communauté musulmane ne suffit pas à faire de l'homme ce témoin de Dieu, si ne sont pas vécues les attitudes religieuses d'abandon, d'humilité et de patience, *tawakkul*, *dhill*, *sabr*, dont un Ibn Taymiyya par exemple fait le climat nécessaire d'une vraie foi-témoignage. Et je veux dire aussi que l'homme témoin de Dieu l'est inchoativement de par son existence même, et mérite sympathie et

respect du seul fait qu'il est créature spirituelle, raisonnable et libre, pour reprendre une définition chrétienne de la personne humaine. Il serait aisé de citer en ce sens des textes coraniques, des *hadith* ou des enseignements de docteurs.

Mais ici joue peut-être une tension spéciale au monde de l'Islam. Il est devenu courant de distinguer entre Eglise, christianisme, chrétienté. L'Islam par contre, est donné comme un tout qui est indivisément foi religieuse, communauté temporelle et ensemble culturel. C'est peut-être de n'avoir pas su ou pas voulu comprendre cela qui rendit maints Occidentaux incompréhensifs à l'égard du *dâr-al-Islâm*. Et je me permettrai de souhaiter ici, qu'en matière d'éducation comme ailleurs, les jeunes Etats musulmans modernes sachent ne pas adopter une pure attitude laïciste qui en vient à refuser à Dieu sa place dans la cité.

Une telle solution peut tenter en effet des esprits modernes qui ont souffert de pédagogies trop traditionnelles et figées. Or, ce serait une singulière erreur que de lier indissolublement ces pédagogies-là à l'Islam comme tel. S'il y a *des* chrétientés, nous pouvons dire qu'en regard il y a *des* sociétés musulmanes. Je ne crois pas que cette tension que connaissent les sociétés musulmanes doive nécessairement se résoudre par une brisure du type rousseauiste par exemple. Il ne m'appartient pas de proposer des solutions. Que mes amis musulmans me permettent seulement d'évoquer devant eux ce principe de distinction qui leur vient du hanoalite Ibn Taymiyya : les *ibâdât*, les devoirs culturels, sont définis une fois pour toutes ; mais tout ce qui touche aux *mu'âmalât*, aux relations sociales, et dans le mot à mot des expressions coraniques même, réfère aux temps et aux lieux. Il y a donc, à partir de principes donnés, un travail d'*istinbât*, d'élucidation, à poursuivre.

Ceci admis, les problèmes touchant l'éducation dans un Etat musulman moderne auront à la base la même souplesse et les mêmes exigences qu'en tout autre Etat. Un très large champ est ouvert à l'utilisation des moyens pédagogiques actuels, et sans que les droits de Dieu en soient pour autant atteints. Je sais bien que j'aborde ici des questions délicates. Il est de mes amis du Proche-Orient, des chrétiens, des musulmans aussi, qui voudraient ne penser l'organisation et la structure politique de leurs pays qu'en valeur de nationalisme au sens moderne du mot, les options religieuses

n'étant qu'un pur choix de conscience individuel. Je me garderai de dire si une telle ligne d'évolution est souhaitable ou même possible. Au vrai, je craindrais, quant à moi, que ce ne soit qu'une solution de facilité ; et qui, après un premier temps d'euphorie où s'effaceraient les anciennes oppositions de *millât*, de communautés religieuses temporelles, aboutirait à un nivellement des consciences offertes à tous les risques des athéismes modernes.

Je reviens, pour me faire mieux comprendre, à des références chrétiennes. Je disais tout à l'heure les exigences de l'Eglise au sujet de l'éducation ; que ces exigences concernent tout d'abord l'enseignement religieux lui-même, bien sûr, mais qu'elles touchent en outre, soit directement, soit indirectement, tout l'agir moral de l'homme, et qu'elles touchent par là-même au comportement civique et politique de l'homme comme citoyen. J'en appelle ici à la célèbre distinction de Jacques Maritain : le chrétien agit *en tant que* chrétien quand il est mandaté pour des tâches directement ou indirectement spirituelles ; mais dans les tâches d'ordre temporel où il n'a pas de mandat, il n'en est pas moins tenu d'agir *en chrétien*.

Du fait que l'Islam est à la fois, indivisément, religion et communauté juridico-politique, ces distinctions ne sauraient s'appliquer tout à fait de même manière. Mais en utilisant, disons même en valorisant la pensée d'Ibn Taymiyya sur les *ibâdât* et les *mu'âmalât*, ne sauraient-elles trouver un point de greffe ? Chrétiens et musulmans sommes, devons être, je crois, profondément d'accord sur ce point capital : la cité temporelle comme telle se doit de respecter les droits de Dieu, sans lesquels il ne saurait y avoir de garantie définitive aux droits des hommes. C'est donc un devoir pour la cité que d'orienter en ce sens l'éducation des siens.

L'autre jour, j'ai rencontré à Rabat, S. E. M. Ben Aboud, ambassadeur du Maroc à Washington. Et j'ai eu la joie de l'entendre me citer comme un principe commun qui nous est également cher, la phrase du psaume : « Si Dieu n'édifie pas la cité, en vain travaillent ceux qui l'édifient ». Or les pierres d'angle de la cité, c'est précisément l'âme et le cœur des enfants des hommes.

Mais qu'est-ce à dire, dans les sociétés non-unanimes comme le sont en fait toutes ou presque toutes les nations du monde moderne ? Il s'agit de bien entendre ici la notion souvent mise en

avant de cité pluraliste. Le moyen âge chrétien et l'Islam des *Abbâsides* connurent des cités où la foi religieuse avait valeur politique, et où les minoritaires étaient des hôtes protégés, aux droits reconnus mais amoindris. Ce ne fut en chrétienté qu'un état de fait, accidentel, lié à des conditions historiques. Il reste plus étroitement dépendant de valeurs musulmanes. Mais je ne crois absolument pas que des « statuts gouvernementaux » des *akkâm al-sultâniyya*, édictés au temps *abbâside* doivent être considérés comme à jamais constitutifs d'un pays musulman.

La question ici posée serait celle de l'éducation civique et politique de l'homme dans une cité musulmane pluraliste, disons, pour nous en tenir à des exemples de fait, une cité musulmane pluraliste où musulmans, chrétiens, juifs, agnostiques de bonne volonté, seraient les uns et les autres *pleinement* citoyens. Une *commune* éducation civique de base est certainement possible, non point en un sens laïciste qui écarterait Dieu de la cité, mais sur un fonds commun de morale et de loi naturelle, réfraction déjà de la loi divine éternelle dans les choses et dans le cœur des hommes. Il ne s'agit point, comme en certaines cités de jadis, de communautés religieuses ou idéologiques juxtaposées, et, en fait, s'ignorant. Une fois assurée la pleine éducation religieuse, une assez large formation commune de base peut s'envisager. Il est bon, il est nécessaire, que les diverses jeunessees d'un même pays se connaissent, et se préparent, en mutuel respect et amitié, au *convivium* civique et politique de leur âge adulte.

Et puis, je songe à certains requisits des plus rigides parmi les penseurs musulmans modernes, je veux dire les réformistes orthodoxes salafiyya. Le sayyid Rashîd Ridâ, pour me borner à cet exemple, a consacré de nombreux écrits, articles, chapitres, notes, à ce qu'il appelait le « centre » ou « séminaire » de formation pour les hommes chargés de fonctions dans la cité musulmane : muftis, cadis conseil d'*imâma*, corps légiférant même. Il insistait sans doute sur la formation religieuse proprement dite. Mais en Islam, cette formation religieuse est déjà fortement juridique. Il insistait non moins sur une formation que l'on peut dire morale, chacun de ces fonctionnaires de la cité musulmane devant être revêtu du « statut de justice » (*adâla*), et le conserver. Dans cette notion, il y a un certain nombre de prescriptions positives, spécifiquement musulma-

nes ; il y a aussi un grand nombre de prescriptions se présentant comme positives, mais qui recouvrent un large domaine de morale naturelle. Si bien que dans un Etat pluraliste, ces fonctionnaires de la cité musulmane se trouveraient à même de coopérer avec des non-musulmans sur tous les points où l'exigerait le bien commun de la cité temporelle, sur le double plan et national et international. Cela suppose évidemment qu'une analogue aptitude aux fonctions publiques soit reconnue aux non-musulmans, partout où n'est pas en jeu le statut personnel au sens strict, relevant des lois religieuses respectives. Rien de commun ici avec le régime des capitulations, qui est d'un autre âge, et dont le maintien s'avéra si onéreux. C'est dans la prise en charge d'une communauté politique par elle-même que ce système pluraliste doit s'exercer. Je ne crois pas qu'il y ait d'exemples du passé à fournir. Il s'agit d'une *invention*, d'une solution nouvelle répondant à des besoins nouveaux.

Une dernière question. Muhammad Iqbâl, dont M. James Kritzeck nous a si bien entretenus, peut être considéré comme plus libéral que Rashîd Ridâ. Mais l'un et l'autre ont ceci de commun : l'Etat musulman moderne dont ils s'efforçaient de définir les normes, ils l'envisageaient l'un et l'autre comme une démocratie qualitative et spiritualiste. L'un et l'autre en venaient à combiner la notion occidentale de parlement et la notion musulmane d'*ijmâ'* le consensus des docteurs. Dès lors, au lieu de s'en remettre purement et simplement à la loi du nombre, ils exigeaient de tout membre des futures assemblées légiférantes cette formation, cette éducation et juridique et morale nécessaire au « statut de justice ». Comme par ailleurs tout musulman qui en est capable peut concourir au travail d'élucidation et d'élaboration (*istinbât*) du consensus commun, cela revient à dire qu'une formation juridique, civique et morale doit être donnée à tous.

Ai-je besoin de rappeler les exigences analogues sans cesse présentées par les penseurs et philosophes chrétiens ? Face aux démocraties quantitatives de l'ère moderne, qui tendent à la limite à n'édifier que des rouages de bon fonctionnement, il y a donc là une exigence d'éducation complète de l'homme et du citoyen, et qui n'est ainsi complète que finalisée par les droits absolus de Dieu.

Bien sûr, tout cela n'est guère encore que projets d'avenir. Il ne m'appartient pas de suggérer ici un plan de formation. Dans

*l'Education à la Croisée des Chemins*, Jacques Maritain nous propose un programme détaillé où se retrouvent un équivalent modernisé des humanités classiques, l'apport possible d'une formation technique et scientifique moderne, les exigences enfin d'une formation civique et politique nationale et internationale. Il serait fort intéressant me semble-t-il de confronter ce programme proposé par un philosophe chrétien aux programmes analogues que pourraient élaborer des philosophes ou juristes musulmans ; et à le compléter avec tout un programme d'éducation de base et d'éducation populaire si urgent à l'heure actuelle, dans les pays d'Islam surtout. C'est à ce niveau d'élaboration que les techniques et les moyens de cet art moral qu'est la pédagogie devraient être situés et adaptés à la fin à poursuivre.

Puisque nous sommes au Maroc, vous me permettrez de dire, en conclusion, que c'est peut-être là l'une des plus belles tâches qui attend ce pays qui nous est cher. Il a une longue et vieille tradition spirituelle. Les conditions historiques et géographiques où il se trouve en font une terre, où comme le disait l'année dernière S. M. Mohammed V, les valeurs culturelles d'Islam et de chrétienté sont appelées à collaborer. Ses dirigeants ont compris la nécessité d'une large éducation de base. Je me plais à signaler ici les réalisations en cours. Sur le plan de l'instruction proprement dite, j'estimerais volontiers que le journal *Manar al-Maghreb*, que j'ai suivi de près toute cette année, est une réussite. Sur le plan des structures agricoles de base, un stage de formation très complet se poursuit en ce moment même à Marrakech, et l'on sait toutes les valeurs de formation civique que l'on attend de la Route de l'Unité. Je sais combien le souci de formation ouvrière est présent à l'esprit de maints dirigeants syndicalistes. C'est tout cela qui, poursuivi et amplifié, devrait permettre l'éducation civique de ce peuple qui entend se préparer, sous la conduite de son souverain, à une forme de démocratie nouvelle, structurée et qualitative.

Il ne faut pas avoir peur de viser haut. Il y a une paresse de l'intelligence qui, sous prétexte de rendement immédiat, prendrait volontiers des moyens pour une fin. L'important, ce n'est pas seulement d'apprendre à lire à un peuple, ou de fabriquer en série des ouvriers spécialisés et des ingénieurs. L'important, c'est que l'instruction de base serve aux fins spirituelles auxquelles l'homme est

appelé, en ce monde et dans l'autre ; c'est que la spécialisation technique soit au service de l'homme. L'éducation de l'enfant se prolonge et s'accomplit dans l'éducation de l'homme, finalisée par le bien commun de tous, lui-même se reversant au service de chaque personne humaine, et chaque personne humaine s'épanouissant au service de Dieu. C'est à ce prix seulement que l'homme est libre de construire une cité terrestre digne de ce nom, parce qu'ouverte en définitive sur autre chose qu'elle-même.

# THE MEETING OF THE CIVILISATIONS

BY PROFESSOR FILMER S. C. NORTHROP

*Sterling Professor of Philosophy and Law  
Yale University*

Before Adam and Eve tasted of the tree of knowledge, civilization did not exist. There was only natural man and woman, completely innocent of either good or evil. With the advent of knowledge, propositions about the facts of nature and natural man came into being. Since propositions are by definition things which are true or false, truth and falsity came into being also. Thereby it became possible for the descendants of Adam and Eve to guide their conduct by propositions about what they believed the facts to be, rather than merely innocently in terms of the facts alone. The momentous possibility became open for man to guide his acts by a proposition which he knows to be false, thereby living a lie. Forthwith, both moral freedom and moral evil were born, and man took on responsibility for what he did. But also it became possible for man to act upon the basis of propositions which by empirical methods of verification, direct or indirect, he can know to be true. Thereby human virtue and goodness came into being; man could guide his conduct by means of knowledge which is true.

Simultaneously civilization, for either evil or good, arose. To God-created nature and natural man, perfectly innocent of either



good or evil, was added man-made culture, capable of being both good and evil.

But human minds are finite, whereas the God-made facts to which human beliefs refer are infinite. Furthermore, neither nature nor God wear their hearts on their sleeves. With his senses man sees only the effect of some of the facts of nature upon him; he does not sense nature entire in itself or see it whole, face to face; nor does he see God. It happens, therefore, that different men using their finite minds have propositionalized God-made nature in different ways; also various saints, prophets and sages have been the vehicles of God's revelation in more than one way. Thereby different theories of the true and, consequently, different conceptions of the ethically good and the legally just and even of the divine have arisen. Thereby also the many different civilizations of the world have come into being. Thus it is that every sensitive human being today finds himself at the meeting of differing civilizations.

To act in this cultural predicament with wisdom is the major problem of contemporary man. Let no one suppose that the task is an easy one. It involves nothing less than the putting together of deeply rooted and cherished, but different and often conflicting religiously supported political, social, economic and legal ways of life so that, as far as is logically possible, they re-enforce, sustain and enrich rather than combat and destroy one another.

If the former of these two possibilities is to be realized, more effective methods than the traditional ones for relating the different civilizations and ideologies of the world must be found and applied. To this end the following distinctions deriving from the comparative philosophy of the world's cultures may be of some relevance.

In order to be as concrete as possible, let us restrict ourselves, initially at least, to theories of natural phenomena and to specific normative rules for settling the disputes that inevitably arise between men in any society. From these more technical but concrete things, we can then go on to the diverse philosophies, theologies and ideologies of culture which define the major types of civilization that are meeting in today's world.

It has been noted that before the first man and the first woman came on this earth, there were no propositions and, hence, no theories — scientific, political, legal or religious. It is not unreasonable, therefore, to suppose that the first propositionalized knowledge which earliest man devised to describe the data of his experience used concepts which found their meaning in immediate experience itself. A clue to these first concepts, propositions and theories becomes evident if one compares the concept of time in modern Western society with the quite different notion of time in all other societies. It rarely, if ever, occurs to a modern Westerner to think of the temporal sequence of events as anything other than an infinitely extending linear series derived from an infinite past and proceeding toward an infinite future. No non-Western people ever thinks of time in this way. For all of them, time is thought of as cyclical.

The reason for the latter belief is obvious. Among all the directly sensed facts of human experience, one constancy stands out through all the unpredictable diversities. This fact is the immediately sensed sequence of darkness and light which is called night and day. This cycle goes on and on, never ceasing. To this is added the sequence of spring, summer, fall and winter, a sequence which varies, to be sure, on different areas of the earth's surface. There is the additional sequence within human life itself of birth, youth, the maturity of life, the decline of life and death, repeating itself in each generation. To find the meaning for the concepts one uses to describe, integrate and anticipate the facts of experience in the immediacy of those facts themselves is to affirm the cyclical theory of time. Only an abstract, mathematical mind which distinguishes sensed nature from formally and mathematically conceived scientific nature would ever come to affirm a linear theory of time.

To the latter judgment there may be one exception. This exception is the theory of final causes of Aristotle, which may be developed quite apart from the linear theory of time of earlier and later Western mathematical physics. But Aristotle's active intellect introduces a type of conceptual meaning in addition to that given with immediacy passively through the senses, and thus takes us to a very sophisticated kind of philosophical and cultural mentality.

There is a second characteristic of earliest man's world. Not

only do the particular localized factors within it succeed one another temporally in a cycle, but also each one of them arises out of and fades away into a more all-embracing extensive continuum. Thus it is that earliest man never thinks of himself as a knower or thinker standing apart from the remainder of all-embracing immediate nature. Instead, he thinks of himself more after the analogy of the wave which arises out of and melts away into an all-embracing ocean, the persisting ocean being as much him as the transitory way. Moreover, this all-embracing ineffable continuum of immediacy is as unlimited temporally as it is spatially. Time refers to the sequence of cyclically ordered differentiated factors within the all-embracing immediacy the waves that come and go within it. The all-embracing immediacy itself, however, does not come and go; it, therefore, is not merely everywhere but also every-when or, in short, timeless. Thus, as one of the Upanishads says, this timeless undifferentiated ocean of immediacy which is both Atman, the psychical principle in the self, and Brahman, the all-embracing cosmic principle in the universe, « escapes the ravages of death ». Only its differentiations, the waves which come and go within it, are subject to birth and to decay.

But timelessness is the mark of the divine. Thus it happened that for earliest man and even today in the religions of Buddhist and Hindu Far Eastern Asia, the Divine being and the Divine self is completely immediate and immanent. Moreover, it is undifferentiated being. This follows, let it be noted, because in the realm of immediate knowledge all differentiated factors are temporal, like the waves of the ocean that come into being within the totality of immediacy and pass out of being. Hence, only the undifferentiated and, hence, indescribable and unsayable immediacy, called Nirvana in Buddhism and the Brahman-Atman-Chit consciousness in Hinduism, is the true timeless consciousness, the true self and the Divine self.

In order to distinguish this immanent, timeless, undifferentiated continuum of immediacy within which relativistic transitory differentiations come and go from the quite different continuum of axiomatically constructed modern mathematical physics with its linear theory of time, it seems appropriate to call it the undifferentiated aesthetic continuum. The adjective *aesthetic* is chosen because

aesthetics, more than any other Western discipline, works with existential, immediately experienced materials. The painter does not talk about colors, he puts the actual immediately experienceable colors themselves before one. The musician does the same thing with the ineffable and undescrivable sounds.

From this existential immanence of the Buddhist and non-dualistic Vedanta Hindu intuition of the Divine in which the psychical conscious self and the cosmical all-embracing infinite self are identical, there follows a doctrine which is heresy in the Judaic-Christian and Islamic Middle East and West — the doctrine, namely, that « I am God ». If my true consciousness and the Divine consciousness are both identified with the existentially and ineffably experienced aesthetic continuum of immediacy in its eternal timelessness with all its differentiations distinguishing subject from object abstracted away, then it is not a heresy, but is, instead, the literal truth to say « I am God ».

It by no means follows, however, that this exhausts the truth. The Semitic religious civilizations of the Judaic-Christian West and of Islam have their unique truths also. It is their genius to have discovered another and different component of one's own self and the Divine nature of which it is false, and hence a heresy, for any mortal man to say « I am God ». It is the failure to distinguish these two different components of the Divine nature — the one intuitive and immanent, the other only theoretically knowable and transcendent — that produced the martyrdom of the Hindu-influenced follower of Islam Al-Hallaj, who has been so ably studied by our distinguished colleague of this Conference, Professor Massignon.

Before turning to the foundations of the civilizations of Islam and the Christian West, it remains to specify an additional way of propositionalizing the God-created facts of nature and natural man. This way is to think of all the facts of experience as an interaction between two fundamentally different kinds of substances, the one kind material and unconscious, the other kind immaterial and possessing consciousness. The conscious or mental substance is supposed to be known introspectively and immediately. The material substances are regarded (a) as existing independently of their relation to the perceiver and (b) as characterized by properties which one can directly sense. It happens consequently in all early societies that

the different material objects in nature are regarded as made up of four or five elementary substances such as earth, air, fire and water. By the material substance fire, people holding this theory mean anything which one can directly sense as both hot and dry. By the element water is meant anything which anyone can directly sense as wet and cold. It may be noted that even in Aristotle's terrestrial physics this theory of scientific objects was assumed.

The theory has one exceedingly important moral and social consequence. Because it defined any truly known thing in terms of its directly sensed properties, this theory of conceptual meaning led its adherents to identify truly known man, hence morally good and legally just man, with directly sensed man. Since directly sensed men and women differ with respect to the color of their skin and the tribes of men are distinguished by the differing colors or tints of skin, this had the consequence of identifying truly known, and hence morally good and legally just, man with color-of-skin family-centered and tribally bred man. In short, this sensuously grounded theory of the source of conceptual meaning with its common-sense theory of material and mental substances produced what the distinguished student of ancient law, Sir Henry Maine, has so aptly described as « the law of status » type of society.

The importance of this sensuous theory of conceptual meaning and its law-of-status ethic can hardly be exaggerated. Every people on the surface of the earth today who have not been transformed by Western constitutional law or the abstract conceptual mentality of Western mathematical physics, still live in a law-of-status society.

The essence of its ethic can be put very concisely. It is the thesis that moral, legal, political and religious man is color-of-skin matriarchal or patriarchal familial and tribally bred man. When political or religious leadership is determined by nominal or real descent from a first person or the first family of a culture, the ethic of the law of status is at work. Under such an ethic in its pure form, there is no morality, there is no religion, and there is no law beyond the family and the tribe or beyond the decisions of a single leader of the religious and political community who is selected because of his biological descent from a first family of the tribe or the culture. In such a society, there is no democratic control by a people of their own domestic affairs, to say nothing about a written constitution.

The latter type of government requires the introduction of Western legal science and the acceptance of the radically novel ethics of its law of contract, which in turn is only meaningful or valid if one has discovered a unique type of conceptual meaning quite different from that of the sensuously grounded concepts at the basis of every law-of-status society. To the nature of this third type of conceptual meaning and its way of propositionalizing the God-created facts of human nature and human experience, we must now turn.

It has been noted above that the ethics of the law of status derives from the theory of conceptual meaning which identifies the scientific properties of all truly known things with directly sensed properties. Careful observation by Chinese and Indian philosophers in the ancient Far East, by Democritus and Plato in classical Greece and by Galilei, Newton and Bishop Berkeley in modern times showed that all sensed properties are relative not merely to the perceiver and to the moment of perception, but also to different sense organs of the same perceiver. Galilei's observations concerning the theory of heat, from which modern mathematical physics takes its inception, is to the point. He asks anyone to put a right hand which has been on a cake of ice and a left hand from the room's ordinary temperature in the same bucket of water. The sensed fact is that to the one hand the water is warm and to the other hand the water is cold. Countless similar demonstrations of the relativity of any and all sensed properties to the perceiver can be shown. The theory, therefore, that we know objects with directly sensed properties, which exist independently of their relation to the perceiver is a self-contradictory theory, for clearly one can not define objects purporting to exist independently of the perceiver in terms of scientific properties which are relative not merely to different perceivers, but even to different sense organs of the same perceiver.

Forthwith, two ways of proceeding present themselves, both of which are valid. One is to continue the radically empirical assumption that all concepts refer to existential immediacy for their meaning and to conclude that the belief in anydeterminate object, either secular or Divine, existing independent of its relation to the perceiver is illusory; the aforementioned timeless undifferentiated

aesthetic continuum then remains as the only factor in empirical knowledge which is real in the sense of being the same for all knowers. The other way is to affirm that there are additional sources of determinate conceptual meaning than the relativistic objects, relations and properties given through the senses and to specify the formal method by which such a non-sensuous and non-existential kind of conceptual meaning is to be made precise and the empirical method by which the existence of objects designated by such concepts is to be verified. The science, philosophy and religion of the Far Eastern Confucian, Buddhist and non-dualistic Vedanta Hindu civilizations take the first of these two ways. Ancient Greek mathematical physics and philosophy, Western legal science and its Stoic Roman law-of-contract ethics, and the theistic civilization of the Christian West and Islam in so far as they embody this Greek mentality and Stoic Roman ethic follow the second way.

More specifically in the West with the decline of the Roman Empire the Greek mathematical scientific mentality and the Stoic Roman ethic of the law of contract entered the Christian Church where it combined with the Judaic-Christian tradition to constitute Western Christian civilization. In a somewhat similar manner, the ancient Greek scientific and philosophical texts were transmitted to Asia Minor and translated into Arabic, thereby capturing some of the ablest Middle Eastern minds who carried them forward to new creative discoveries such as Alhazen's science of geometrical optics, bringing them via Egypt and Morocco into Spain. In the process, the Greek scientific and philosophical mentality combined with the Hebrew-Christian religious tradition as developed by the Prophet Muhammad to become an essential part of the philosophy, religion and culture which is Islam.

What was the new mentality which had these far reaching results? We may best begin the answer to this question by returning to the problem which led the Ancient Greek mathematical physicists, in particular Democritus, Theatetus and Plato, to their discovery of a new type of scientific concept and its novel theory of the true nature of God-created nature and natural man. Their problem was to provide a meaning for objective knowledge, after it had been made evident that such knowledge cannot be identified with the sensed properties of sensed objects; all sensed properties or relations being sophistically relative to the perceiver.

Two major steps were required to solve this problem. The first was to specify the required epistemological principle. This principle is that the sense world suggests but does not contain the real world i. e. the public world of veridical scientific objects and laws. This epistemological principle follows if real objects cannot be identified with sensed objects or defined in terms of sensed properties. The second step was to specify the method by which such veridical objective knowledge can be defined. Negatively this method consists in rejecting all sensuous images as the defining properties of things. This is what Plato's Socrates meant when in his account of the divided line in the Republic he says that, in passing from the sense world of its lower main section to the hypotheses of mathematical physics and then on to the Idea of the Good, one must « drop all images ». Positively the new method consists in discovering and combining four very precise but abstract ideas of ancient Greek mathematics.

We shall begin by concentrating attention on three of them and their implications. The first novel idea is that of a bare entity devoid of any sensed or imaginable property other than that of being a term in an equally bare relation. The mathematician's symbol for this concept is  $x$  or  $y$ . Mathematicians and symbolic logicians call it an entity variable. The second idea is that of a bare relation between such entity variables, denoted by the symbol  $R$ . The third idea is that of the imageless formal properties of such relations - purely formal properties such as symmetry, reflexivity and transitivity. By laying more and more of such imageless formal properties upon  $R$ , the objects  $x$  and  $y$  of  $R$  can be defined to any specifiable degree of differentiation. It is precisely in this manner that the atoms of Democritus, the atomic triangles of Plato and the non-imaginable but none the less meaningful and empirically verifiable scientific objects of contemporary relativistic physics and quantum mechanics are constructed. Euclid's *Elements* summarize for us today the achievements of the Ancient Greeks in the discovery and use of this novel type of conceptual meaning. In Greek mathematical physics, the formal  $R$ 's were called ratios. The Greek word for ratio in Euclid is *logos*. Plato saw also that the images which accompany the  $x$ 's and  $y$ 's in the ratios that define the objective laws and determinate objects of veridical scientific knowledge are quite irrelevant either to the meaning of these objects



and their relations or to the validity of the formal proofs which we now follow in reading Euclid's *Elements*.

These Ancient Greek mathematical scientists and philosophers demonstrated also that anything known in terms of these axiomatically constructed  $x$ 's and  $y$ 's and  $R$ 's makes possible determinate knowledge which is real and objective in the sense that it is the same for all men. This is the answer of Democritus, Plato and Aristotle to the ethical relativism of the Sophists. It is also the answer of the Judaic, Christian or Islamic theist to the Oriental Buddhist or non-dualistic Vedantist who maintains that the *only* component of the Divine nature is the aforementioned immanent formless, consciousness: there is also law ful timeless determinate being, intellectually knowable, transcending the sensed world yet indirectly verifiable by reference to the latter.

What does this formal imageless theory of conceptual meaning have to do with ethics and law? The answer is brief: If any truly known thing is not definable in terms of sensed properties, then truly known man is not sensed color-of-skin man and the ethics of the law of status, which identifies morally and religiously good man and legally just man with sensed color-of-skin biologically bred familial and tribal man, rests on an error.

But what then is the true ethic? For the complete answer to this question, we must turn to the fourth novel idea of Greek mathematical physics and philosophy - the idea present in Euclid and today called the universal quantifier. Its symbol is  $(x)$  which means «for any, or all individuals». According to Ancient Greek, and also contemporary, mathematical physics, for any object  $x$  to be truly meaningful, not only must it be an  $x$  satisfying a relation  $R$  with axiomatically specified formal properties, but this axiomatically constructed  $R$  of the individual objects designated by the entity variables  $x$ ,  $y$  and  $z$ , must be preceded by the universal quantifier. From this it follows that for anything to be meaningfully and truly known it must be an instance of a formally and axiomatically constructed, indirectly and empirically verified universal law. Put positively and in ethical terms, this means that truly known God-created man, and hence moral just and religious man, is neither sensed primogeniture patriarchal family man nor sensed color-of-skin, first-family-of-the-tribe man, but is instead universal man. In

short, for anything to be good and to be just for me, it must be an instance of a law in which any other human being whatever can be substituted for me. This, incidentally, is the meaning of Kant's categorical imperative.

It remained for the Platonic Stoic Roman Cicero and the Stoic Roman jurists to apply this new concept of any truly and scientifically known individual to ethics, politics and law. The result was Western legal science — its law of contract — and the initiation of the moral, religious and social revolution which Sir Henry Maine has described as « the shift from status to contract ».

It appears, therefore, that there are two components of the Divine nature. One is the immanent existentially immediate all-embracing formless consciousness which it was the genius of the religious civilizations of the Orient to have discovered and expressed. The other is the transcendental determinate, formally and theoretically known component of the Divine nature and of human nature of which it was the genius of the religions of Judaism, Christianity and Islam to have had a premonition and to which it was the genius of the Greek mathematical physicists and philosophers to have given meaningful scientific formulation. These two components of the Divine nature and of fully and truly known human nature are quite compatible. Thus the civilizations of the Far East and those of the traditional Middle East and West can converge to the mutual enrichment of both, providing all throw off the ethics, religion and ways of the law of status.

One principle discovered by recent sociological jurisprudence is very important for understanding the traditional civilizations of Islam and the Christian West. This principle is that when new norms are introduced into an old culture with different norms, the old norms always have to be reckoned with and the result is usually, if not always, a compromise. The historical development of Judaic-Christian and Islamic institutions is no exception to this rule. In both of these two major civilizations the actual social, legal and religious institutions involve law of contract universal ethical and legal norms filled in with law of status content. In Moroccan Islam, for example, the Sultan owes part of his political authority to his biological status as a patriarchal blood descendant of the Prophet. At the same time the Koran puts no one between any individual

believer and Allah, thereby making all true believers equal before Allah. In short, actual caliphatic Islamic institutions are a synthesis of universalist law of contract ethic and religious norms and law of status patriarchal, biological norms. Similarly in the Christian West the law of contract concepts and forms, derived from Roman law, were combined with the aristocratic and regal values of Medieval Europe and modern 17th century Filmerian patriarchal England. It is the latter aristocratic and patriarchal ethic and its conceptions of Christian civilization, passing into the Southern states through the Virginia Company and the First Families of Virginia, where it combined with the universalist law of contract ethic of Locke and Jefferson and the Declaration of Independence that constitutes the Christian civilization of the Southern states in the United States. Similarly it is the conflict of its law of status content with the attempt of the Supreme Court and the President to fill United States social and educational institutions with solely of contract universalist legal and educational content that is now occurring.

Clearly the shift from status to contract is a long and a painful one. Wise statesmanship in today's world is one which does not ask people to leave the old, more patriarchal values until they understand the new law of contract universalist ones. If this shift is still so difficult and has taken so long in the United States, how much more difficult and how much greater must be the patience necessary to achieve it elsewhere throughout the world where the masses of men still living in the villages know no other ethic or religion in the practice of their daily lives than the family and tribally centered one of a law of status community.



## Les maîtres qui ont guidé ma vie (inédit)

Louis Massignon

---

### Citer ce document / Cite this document :

Massignon Louis. Les maîtres qui ont guidé ma vie (inédit). In: Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire, N°14-15, 1989. La notion d' « Occident Musulman » / Louis Massignon homme de dialogue des cultures. pp. 155-160;

doi : <https://doi.org/10.3406/horma.1989.1038>

[https://www.persee.fr/doc/horma\\_0984-2616\\_1989\\_num\\_14\\_1\\_1038](https://www.persee.fr/doc/horma_0984-2616_1989_num_14_1_1038)

---

Fichier pdf généré le 04/10/2018





*Photo : Studio F. POTTECHER.*

Louis MASSIGNON vient de recevoir, des mains de l'Aïem Ben Larbi Al-ALAOUI, le seul des Oulémas qui ait refusé de signer l'investiture de Mohamed BEN ARAFA, le grand cordon de Ouissam Alaouite, Rabat, Juillet 1957.

# LES MAÎTRES QUI ONT GUIDÉ MA VIE

---

LOUIS MASSIGNON

---

*“Horizons Maghrébins” est heureux d’offrir à ses lecteurs un inédit de Louis Massignon, – titré, présenté et annoté par Monsieur Daniel Massignon qui en est ici vivement remercié.*

*Cette publication complète le recueil Toumliline I (Principes d’Education), 1957, – où l’on ne trouve que les conférences données par Messieurs O. Lacombe, E. Lévinas, O. Yahya, L.-M. Régis, M.-M. Cottier, L. Gardet, Y. Moubarac, A. Mekedsi, A. Tomonobu Imamichi et F. Northrop.*

*Horizons Maghrébins  
Le Droit à la Mémoire*

\*  
\* \*

*Dans une conférence sur l’éducation le 11 août 1957 à l’Abbaye Bénédictine de Toumliline<sup>(1)</sup>, Louis Massignon commence par un exposé critique des méthodes d’éducation utilisées en Orient et en Occident, méthodes qu’il juge basées sur un certain mépris du fort pour le faible, et sur la contrainte et la violence plutôt que sur la compréhension. Ces critiques faites il y a trente ans ont de nos jours, heureusement, perdu quelque peu de leur actualité. Louis Massignon précise sa pensée sur ce que devrait être l’éducation en montrant comment ont agi avec lui trois des Maîtres qui l’ont aidé à se former dans sa jeunesse et ont ainsi guidé sa vie : Ignaz Goldziher, le Shaykh hajj ‘Alī ‘Aloûsi et le Père Charles de Foucauld.*

*Daniel Massignon*

Les maîtres dont je vais parler sont précisément des maîtres qui voyaient mon avenir, ou plutôt qui voyaient le mouvement de pensée auquel ils avaient participé à propos de l’arabe et de l’Islam: ils sentaient que j’y prendrais la suite, ou tout au moins que je convergerais vers le même point qu’eux. Le premier fut Ignace Goldziher. Ignace Goldziher était un grand savant juif de Budapest, un homme qui pensait que toutes les civilisations sémitiques doivent s’unir<sup>(2)</sup>. Il

---

(1) C’est le mérite de Monsieur Habib Samrakandi d’avoir retrouvé une transcription de cette conférence que l’on croyait à jamais perdue. Ce texte, transcrit sans doute à partir d’une cassette, est donné ici tel quel, afin de conserver la vie du langage parlé. Parmi les autres conférenciers, à ce séminaire (8-12 août) organisé par Dom Denis Martin, Père Abbé de Toumliline : Vinas, Northrop, le P. Cuoq, Imamichi, Kritzack, Mehdi Ben Barka, Levinas, Jurdid, Cottier. Parmi les participants : Mme et Mlle de Chaponay, Dr. Faraj, Jean Lacouture, Denise Masson, André de Peretti, Osman Yahya.

(2) Louis Massignon n’a pas encore 23 ans quand il présente au Congrès International des orientalistes d’Alger en 1906 son livre sur le Maroc dans les premières années du XVI<sup>e</sup> siècle. *Tableau*

était tout-à-fait pour la langue arabe, pour la transmission chez les juifs de la civilisation, comme au Moyen-Age. Il avait même légué sa bibliothèque, c'est moi qui l'ai aidé, à l'Université Juive de Jérusalem. J'ai même sacrifié l'Ecole des Langues Orientales qui la voulait. La famille Goldziher m'a demandé de choisir; et j'ai choisi l'Université Juive de Jérusalem. Pour que l'Université Juive de Jérusalem, à travers les livres de Goldziher aime la langue arabe. Cela n'a pas été le cas. Mais lui y pensait. Et cet homme m'a trouvé occupé, incroyant et laïc comme je l'étais à ce moment-là, d'un cas bizarre: d'un mystique musulman dont les phrases m'avaient frappé. Parce que c'est toujours le problème de la force de la forme verbale dans les langues sémitiques. Quand je suis passé du français aux langues sémitiques, j'ai vu des gens qui ont des phrases inspirées, c'est-à-dire des phrases qui tout de même vont au-delà de la constatation même qu'ils donnent. C'est ce que ne donnent absolument pas les traductions françaises de la Bible: l'excellent Abbé Crampon a fait un ouvrage très exact; mais il ne donne absolument pas le sentiment que la Bible soit inspirée. Il n'a pas fait de faute de traduction; mais c'est veule, c'est mou, c'est fade; il n'y a pas de sel, il n'y a pas de sucre et il n'y a pas d'aliment pour l'homme qui veut nourrir sa vie d'une règle intérieure.

J'avais été surpris par certaines phrases de mystiques musulmans, qui par cela même qu'elles étaient extemporelles, entraient dans la vie comme des flèches. Cela m'avait amené à étudier un mystique musulman, à la grande commiseration de la plupart de mes collègues; qui déclaraient que je ne ferais aucune carrière, parce qu'on ne s'occupe pas d'un mystique quand on veut être professeur d'université. A supposer que je désirais être professeur d'Université, ce qui n'était pas du tout mon sentiment, parce que je voulais trouver la vie, la comprendre et comprendre ce que c'était que le monde musulman; j'étais allé deux fois en pays musulman, je m'y étais battu, je m'étais disputé, on m'avait tiré dessus. Je voulais les comprendre autrement qu'en leur tirant dessus. Ils m'avaient aussi tiré dessus des flèches en arabe; ce qui m'avait conquis. Alors je me suis occupé de ces phrases. Et c'est Goldziher qui m'a dit: "Vous êtes dans la bonne voie; c'est moi-même qui corrigerai les épreuves de vos livres". Il était au summum de la science internationale; et moi j'étais un débutant. Je peux donc l'appeler un maître, parce qu'il n'a jamais essayé de procéder par force et par violence. Et quand je faisais des contresens ou des solécismes, il me disait: "Je pense que c'est plutôt comme cela qu'il faut comprendre". Parce qu'il savait très bien que les jeunes sont orgueilleux, impossibles à mener, et que s'il ne me prenait pas tout doucement comme cela... C'était sa méthode d'éducation.

Le second maître que j'ai eu était un arabe, un musulman de grande famille; à qui j'avais fait un coup pendable. J'étais arrivé à Bagdad pour étudier ce mystique, Hallâj, et j'ai vu que je ne pouvais rien faire, parce que l'étranger c'est

---

*géographique d'après Léon l'Africain* (éd. A. Jourdan, Alger, 1906). Il intéresse alors à son travail le grand Islamologue Hongrois, Ignaz Goldziher. Quand Louis Massignon change d'orientation en 1908 et entreprend ses recherches sur le mystique Sunnite Husayn ibn Mansour al-Hallâj, Goldziher ne cherche pas à user de son autorité magistrale pour le ramener aux études habituelles en Occident. Il respecte la personnalité intellectuelle de l'autre en l'aidant à se développer dans une voie qui n'est pas la sienne. Cf. l'hommage de L. Massignon à Goldziher (*Revue d'Histoire des Religions*, sept. 1922 et L. Massignon, *Opera Minora*, Presses Universitaires, 1973, t. III, p. 391).

l'ennemi, que généralement c'est en effet ou un espion ou un commerçant qui essaie de gagner le plus qu'il peut. Donc il n'y a aucun espoir d'avoir avec les musulmans de Bagdad tout espèce d'intimité. Alors j'ai joué le tout pour le tout. Je me suis présenté chez cet homme, qui était un homme extrêmement estimé, d'abord pour son cours, et puis je dirais pour son *adab*. En arabe il n'y pas seulement le *'ilm*, c'est-à-dire la science, mais il y a le *adab*, c'est-à-dire la manière dont on livre sa science. C'était un homme hautement estimé, d'une famille vénérée qui n'était pas du tout des congrégationnels. Il était lui-même hanafite, mais il avait un cousin remarquable, avec qui il vivait et qui était passionnément salafi, et passionnément wahhâbite; c'était Choukri Aloûsi. Lui s'appelait Hajj 'Alî Aloûsi. Donc, un beau jour, je me suis présenté chez eux avec les livres que j'avais écrits, qui les mettaient en boule, parce que les livres que j'avais écrits c'étaient des livres sur la mystique. Et je leur ai demandé de me prendre en charge comme hôte. J'avais joué et gagné. Parce qu'il y a une chose dans la vie humaine, il y a une chose dans l'éducation, c'est l'hospitalité. Mais ils ont commencé par se méfier de moi; ils ont dit: "Pourquoi cet homme là veut-il vivre dans le quartier musulman?". Enfin ils ont accepté. C'était la première fois. Ensuite: "Qu'est-ce qu'il cherche chez nous? "Je lui ai raconté ma vie. Il y avait en effet des choses dedans qui étaient objectionables<sup>(3)</sup>. Alors ils se sont dit: "Est-ce que c'est à cause de cela? "Alors j'ai eu un jour – et c'est une des choses justement très belles de ma vie –, ce jour j'ai joui de l'amour éternel; c'est un jour où il a soupçonné que j'étais entré chez les musulmans pour satisfaire certaines de mes passions. Je ne pouvais rien lui dire: il était mon père. Il était mon père, c'était mon hôte. Je l'ai simplement regardé; il a blanchi. Nous nous sommes revus quelques jours après; il n'a plus douté de moi. Il s'est trouvé que quelques mois après j'étais allé faire, sur ses recommandations, un travail archéologique. J'ai été fait prisonnier, considéré comme espion, condamné; et on a fait appel à lui. Il a été obligé de marcher; il ne pouvait pas ne pas me sauver, puisque je lui avais demandé d'être son hôte, et qu'il avait douté du sentiment qui m'avait porté à être son hôte.

Ce jour là, j'ai vu le fond même de l'éducation de l'homme, qui est de traiter l'étranger comme son hôte, quand il est désarmé. J'étais désarmé; je m'étais mis chez eux; je n'avais rien pour me défendre. Ils ont compris à ce moment là que

(3) Hajj 'Alî 'Aloûsi est en 1908 le moudarris (et le fils du moudarris précédent) de la Mirjaniya, célèbre mosquée-médresa de Bagdad. Il loue à Louis Massignon une maison proche de la sienne dans le quartier musulman d'Hayderkhaneh, où ne vivait alors aucun occidental, et se porte garant de lui devant la police turque. La conversation relatée ici a eu lieu quinze jours après son arrivée dans cette maison : quand Louis Massignon dit : Hajj 'Alî qu'il s'engage à y mener une vie irréprochable, par respect pour son hôte, il sent un doute chez ce dernier. Mais ils se comprennent dans un regard, en un instant. Par la suite, Hajj 'Alî, non seulement respectera la personne de son hôte, mais n'hésitera pas à mettre sa propre vie en danger pour sauver celle de Louis Massignon, soupçonné d'espionnage (cf. D. Massignon, le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908, dans *Islamochristiana*, n° 14, 1988). Dans un vrai dialogue, chacun se fait l'hôte de l'autre et alors, entre les personnes, quelque chose, ou plutôt Quelqu'un est présent : dans l'instant d'un regard apparaît "l'amour éternel". Louis Massignon, encore incroyant, n'oubliera jamais cet éclair fugitif : mais il ne reconnaîtra qu'après sa conversion cette Présence Divine au cœur de tout dialogue loyal. De cette rencontre avec Hajj 'Alî et du changement de son attitude vis-à-vis de son hôte est née l'admiration de Louis Massignon pour l'hospitalité arabe et, aussi, sa conception du dialogue (cf. D. Massignon, *Horizons Maghrébins*, 1989).



l'hôte est sacré. C'est d'ailleurs tout le problème d'Abraham ; c'est tout le problème de la vie des religions sémitiques. Et les français qui ne comprennent pas l'hospitalité, qui appellent la *diyâfâ*, une occasion de faire tuer un mouton par un malheureux en leur honneur, sont des sacrilèges. Il n'y a rien d'autre à faire, parce que la *diyâfa*, la *draalla*, est pour moi une chose sainte, et aucune *fidya* n'est pour moi capable d'épuiser le sens paternel, et plus que paternel, paternel spirituel, que j'ai compris par cet homme.

C'est cet homme qui, à Bagdad, puis ensuite à Constantinople, a été élu député au Parlement, c'est lui qui m'a aidé à trouver tous les textes sur Hallâj. Sans lui je ne les aurais pas trouvés. C'était au moment de la révolution. Il a fini Grand Cadi de Bagdad. Et j'étais pour lui une occasion de gêne ; car il n'était pas partisan de la mystique musulmane. Mais j'étais son hôte. Il me prenait tel quel et il essayait de me faire aboutir à mon destin. Ce n'est pas comme ces parents qui veulent à tout prix que leur fils soit officier, ou juge, ou président de Tribunal ou je ne sais quoi d'autre. Il a essayé de voir... J'étais venu me poser sur le coin de son toit, comme un oiseau bizarre venu d'ailleurs. Et bien, il n'a pas essayé de m'appriivoiser. Mais il m'a alimenté le temps où il n'y avait d'autre endroit où je puisse boire quelque chose de très pur, qui était la doctrine musulmane, comme il la comprenait, de tout son cœur. Evidemment il pouvait essayer de me convertir mais si peu. Et ça s'est passé de façon étrange. Il m'avait fait un anneau de cristal, un sceau où mon nom était gravé. Il considérait alors que j'étais un traître. A ce moment-là, le sceau était fini et j'étais redevenu croyant. Il a fait ajouter dessus : Abdouhou, le Serviteur de Dieu, qui est un titre aussi bien d'un chrétien que d'un musulman, parce que ce serviteur de Dieu est Abraham, serviteur du Dieu de l'hospitalité.

Là vous me direz : ce n'est plus tout à fait de l'éducation. Mais si, tout de même, je le crois. D'être le maître avec toutes ses imperfections, que je vous ai discrètement indiquées. Et c'est lui qui m'a le plus profondément compris, dans la pureté de mon mouvement vers ce sujet que je voulais étudier. – Je ne dis pas que je sois jamais devenu maître ; je ne suis pas maître ; mais j'essaie de passer cette position d'hôte ; j'essaie de donner à ceux qui m'interrogent sur l'Islam, ce qu'ils peuvent en comprendre pour devenir plus profondément citoyen du monde.

Le dernier maître. C'est sous une forme très particulière, sous une forme française. Néanmoins je ne peux pas dire qu'il n'ait pas été mon maître. Quoique j'aie dit que je le renierais, si on me prouvait qu'il était un espion. C'était mon très cher ami Charles de Foucauld. Nous avons en ce moment-ci des gens qui, ne sachant comment faire pour justifier leur politique en Afrique du Nord, vont chercher des phrases de cet homme, qui sont en effet des phrases coloniales, de l'époque coloniale, pour dire qu'actuellement il se conduirait en Algérie tout comme se conduisent certaines autorités de l'ordre. Foucauld ne l'aurait pas fait ; là encore, je l'ai connu au-delà de ce que peut être la connaissance mondaine, car j'ai été son héritier.

Non pas que je le désire, non pas que je le veuille ; mais parce qu'il me l'avait demandé, parce que Dieu le lui avait demandé. Sans espoir pour moi, puisque je ne pouvais revendiquer ce rôle ; je n'en avais pas le droit ; et j'étais l'homme qui ne pouvais pas se nommer ; mais parce qu'il me l'a demandé. Alors je suis obligé de le défendre quand on dit que c'est un homme qui a voulu



l'hôte est sacré. C'est d'ailleurs tout le problème d'Abraham ; c'est tout le problème de la vie des religions sémitiques. Et les français qui ne comprennent pas l'hospitalité, qui appellent la *diyâfâ*, une occasion de faire tuer un mouton par un malheureux en leur honneur, sont des sacrilèges. Il n'y a rien d'autre à faire, parce que la *diyâfa*, la *draalla*, est pour moi une chose sainte, et aucune *fidya* n'est pour moi capable d'épuiser le sens paternel, et plus que paternel, paternel spirituel, que j'ai compris par cet homme.

C'est cet homme qui, à Bagdad, puis ensuite à Constantinople, a été élu député au Parlement, c'est lui qui m'a aidé à trouver tous les textes sur Hallâj. Sans lui je ne les aurais pas trouvés. C'était au moment de la révolution. Il a fini Grand Cadi de Bagdad. Et j'étais pour lui une occasion de gêne ; car il n'était pas partisan de la mystique musulmane. Mais j'étais son hôte. Il me prenait tel quel et il essayait de me faire aboutir à mon destin. Ce n'est pas comme ces parents qui veulent à tout prix que leur fils soit officier, ou juge, ou président de Tribunal ou je ne sais quoi d'autre. Il a essayé de voir... J'étais venu me poser sur le coin de son toit, comme un oiseau bizarre venu d'ailleurs. Et bien, il n'a pas essayé de m'appriivoiser. Mais il m'a alimenté le temps où il n'y avait d'autre endroit où je puisse boire quelque chose de très pur, qui était la doctrine musulmane, comme il la comprenait, de tout son cœur. Evidemment il pouvait essayer de me convertir mais si peu. Et ça s'est passé de façon étrange. Il m'avait fait un anneau de cristal, un sceau où mon nom était gravé. Il considérait alors que j'étais un traître. A ce moment-là, le sceau était fini et j'étais redevenu croyant. Il a fait ajouter dessus : Abdouhou, le Serviteur de Dieu, qui est un titre aussi bien d'un chrétien que d'un musulman, parce que ce serviteur de Dieu est Abraham, serviteur du Dieu de l'hospitalité.

Là vous me direz : ce n'est plus tout à fait de l'éducation. Mais si, tout de même, je le crois. D'être le maître avec toutes ses imperfections, que je vous ai discrètement indiquées. Et c'est lui qui m'a le plus profondément compris, dans la pureté de mon mouvement vers ce sujet que je voulais étudier. – Je ne dis pas que je sois jamais devenu maître ; je ne suis pas maître ; mais j'essaie de passer cette position d'hôte ; j'essaie de donner à ceux qui m'interrogent sur l'Islam, ce qu'ils peuvent en comprendre pour devenir plus profondément citoyen du monde.

Le dernier maître. C'est sous une forme très particulière, sous une forme française. Néanmoins je ne peux pas dire qu'il n'ait pas été mon maître. Quoique j'aie dit que je le renierais, si on me prouvait qu'il était un espion. C'était mon très cher ami Charles de Foucauld. Nous avons en ce moment-ci des gens qui, ne sachant comment faire pour justifier leur politique en Afrique du Nord, vont chercher des phrases de cet homme, qui sont en effet des phrases coloniales, de l'époque coloniale, pour dire qu'actuellement il se conduirait en Algérie tout comme se conduisent certaines autorités de l'ordre. Foucauld ne l'aurait pas fait ; là encore, je l'ai connu au-delà de ce que peut être la connaissance mondaine, car j'ai été son héritier.

Non pas que je le désire, non pas que je le veuille ; mais parce qu'il me l'avait demandé, parce que Dieu le lui avait demandé. Sans espoir pour moi, puisque je ne pouvais revendiquer ce rôle ; je n'en avais pas le droit ; et j'étais l'homme qui ne pouvais pas se nommer ; mais parce qu'il me l'a demandé. Alors je suis obligé de le défendre quand on dit que c'est un homme qui a voulu



DISCOURS  
DE S. M. MOHAMMED V  
RECEVANT LES CONGRESSISTES  
A LA FIN DES COURS

Nous sommes heureux de vous accueillir dans Notre Palais et Nous n'oublions point que la rencontre de Toumliline de l'année dernière a été le premier congrès de caractère international qui s'est tenu dans le Maroc indépendant.

C'est avec joie que Nous souhaitons la bienvenue à tous les congressistes et, en particulier, à ceux qui sont venus des différents pays d'Orient et d'Occident, et les remercions de la confiance qu'ils ont mise dans le Maroc en le choisissant comme centre intellectuel — non pas seulement pour la beauté et la diversité de ses paysages — mais aussi parce qu'il a toujours été le lieu de rencontre des philosophes, des penseurs, des savants et des réformateurs. De plus, c'est un pays qui a de tout temps pratiqué la tolérance religieuse permettant à de nombreuses religions de jouir de la liberté et de la dignité. En particulier, la Chrétienté et l'Islam vivent côte à côte au Maroc, œuvrant ensemble dans un climat de coopération, d'amitié et de sérénité et collaborant à la réalisation du bien-être et du bonheur de l'humanité, en répandant partout les prescriptions divines et en prêchant l'attachement aux principes humanitaires sacrés et aux valeurs morales et supérieures. La poursuite de cette œuvre constitue la meilleure garantie de la sauvegarde de l'humanité.

Le problème de l'éducation, que vous avez choisi comme sujet de vos études, revêt à Nos yeux une importance capitale parce qu'il

a pour objet non seulement de développer les facultés de l'homme mais aussi de former sa personnalité en l'intéressant aux problèmes de la vie.

Nous avons constaté, en suivant les travaux de ce congrès, que les conférenciers ont traité avec compétence le problème de l'éducation sous ses différents aspects. Nous espérons que tous Nos hôtes ont eu un séjour agréable dans Notre pays et qu'ils ont trouvé le Maroc fidèle à ses traditions d'hospitalité et de courtoisie envers ses visiteurs et fidèle également à sa vocation de lieu de rencontre qui permette aux représentants des différents peuples de se réunir, de se comprendre, de s'estimer et de travailler pour la paix et la prospérité de l'humanité.



*S. M. Muhammad V reçoit Mgr Lefève et le R. P. Priew  
qui lui présente les congressistes (Photo Bellini)*