

Jack McLean

Prolégomènes
à une
théologie bahá'íe



Prolégomènes
à une
théologie bahá'íe

Jack McLean

Prolégomènes
à une
théologie bahá'íe

bahá'í

Jack McLean,
Prolegomena to a Bahá'í Theology
The Journal of Bahá'í Studies, vol. 5, no. 1,
March-June 1992, pp. 25-6723-45, Copyright © 1981,
Traduction : Pierre Spierckel

Éditions bahá'ies France
45, rue Pergolèse
75116 Paris.
© Librairie bahá'ie
www.librairie-bahaie.fr
diffusion@librairie-bahaie.fr

ISBN : 2-912155-**XX-X**
Dépôt légal : **xxxx** 2011

Ô toi qui t'arroges la voix de la connaissance ! Cette Cause est trop claire pour être obscurcie, trop évidente pour être dissimulée. Elle brille comme le soleil au midi de sa gloire.

BAHÁ'U'LLAH,
Épître au Fils du Loup

En 1887-88, pendant son séjour en Perse parmi les *bé-haïs-babis*(sic), l'orientaliste de Cambridge E.G. Browne écrivit que leur religion consiste essentiellement à écouter des tablettes (*alwáh*)¹. Les enseignements *béhaïs-babis* sont divers et changeants affirmait-il, et contiennent très peu de doctrine touchant aux questions de métaphysique, d'ontologie ou d'eschatologie. Si, dans les décennies qui suivirent, les traductions des écrits sacrés bahá'is proliférèrent, qui traitent précisément des nombreux domaines dont parlait Browne, ce n'est que récemment que l'on a commencé à voir émerger une théologie bahá'ie en soi. Les deux dernières décennies du vingtième siècle notamment virent une augmentation graduelle mais importante d'écrits universitaires traitant de différents thèmes de

1- Browne, Introduction à Phelps, *Abbas Effendi*, xxv-xxvi. C'est une allusion que Moojan Momen fit à Browne qui attira mon attention sur ce passage. Browne remarquait qu'il n'y avait pas grand chose dans l'ensemble des ouvrages sur la religion [bahá'ie] qu'on pouvait décrire comme étant de la théologie systématique ou des écrits métaphysiques (*Relativism*, p.185).

théologie ou de métaphysique bahá'íes. Néanmoins, le théologien bahá'í Udo Schaefer remarque que, comparé à l'islam qui dès le milieu de son deuxième siècle avait déjà fondé ses quatre écoles legalistes², la recherche bahá'íe s'est plutôt concentrée sur l'histoire et, à quelques exceptions près, a peu produit sur les aspects théologiques et métaphysiques qui, d'après Schaefer, sont au cœur d'une religion³. On pourrait spéculer à loisir sur les raisons de ce retard dans le développement de la théologie bahá'íe, mais il semble qu'une prise de conscience se soit finalement cristallisée autour de la nécessité vitale d'encourager la croissance d'une exploration érudite des enseignements spécifiquement religieux de la religion bahá'íe.

‘Abdu’l-Bahá⁴ exhortait les bahá'ís à progresser dans toutes les domaines de la connaissance ce qui était, disait-

2 - Les quatre écoles légales (madháhib ; singulier : madhhab) sont : l'école hanafite, fondée par ABC Hamfa (m. 767) ; l'école malakite, fondée par Malik ibn Anas (m. 795) ; l'école Sháf'ite, fondée par Sháf'i (m/ 820) ; l'école Hanbalite, la plus stricte et conservatrice, fondée par Ahmad ibn Hanbal (m. 855). Les actions qui peuvent être considérées comme légales ou illégales sont divisées en cinq catégories : 1) obligatoires, 2) prohibées, 3) recommandées mais non obligatoires, 4) indifférentes, 5) désapprouvées mais pas interdites.

3 - *Challenges*, 26. Pour jeter un éclairage plus optimiste sur la comparaison de Schaefer, n'oublions pas que démographiquement la religion bahá'íe part d'une base très large, la planète toute entière. Installer son système de communautés de base lui prendra donc plus de temps.

4 - ‘Abdu’l-Bahá (1844-1921), fils aîné de Bahá'u'lláh qui le désigna à ses fidèles comme le Centre de son Alliance.

il, un principe permanent et vital⁵. Cela incluait naturellement le domaine du sacré. Pourtant, la nature de l'éthique bahá'íe, la Révélation progressive, l'unité fondamentale des grandes religions et les implications de questions aussi vieilles que difficiles comme celle de l'un et du multiple⁶ qu'on retrouve dans la religion bahá'íe sous la forme de l'unité dans la diversité, sont quelques-uns des enseignements bahá'ís de base qui ont reçu encore peu de traitements érudits en profondeur ; mais cette situation semble être en voie de résolution⁷. On espère aussi le développement d'une théologie systématique (la théologie bahá'íe étant jusqu'ici plutôt fragmentaire) et

5 - La citation complète est : *Dans cette nouvelle et merveilleuse Cause, le progrès de toutes les branches du savoir est un principe ferme et vital, et tous les amis se doivent de faire tous les efforts possibles dans ce but...*

6 - Aristote traite de l'un et du multiple dans sa *Métaphysique*, Livre iota, dans lequel il dit : *L'un et le multiple sont opposés de diverses manières dont l'une est l'oppositon entre l'un en tant qu'indivisible et le multiple en tant que divisible ; tout ce qui est divisé ou divisible est appelé une pluralité alors que l'indivisible ou l'indivisé est appelé une unité* (205-6). Le problème de l'un et du multiple, précède cependant Aristote. Héraclite, philosophe présocratique, posa la question de l'un et du multiple le premier, suivi de nombreux autres pami lesquels Parménide, Mélissos et Zénon.

7 - La situation a déjà changé. Udo Schaefer a rédigé un aarticle très instructif sur l'éthique bahá'íe pour le projet d'encyclopédie bahá'íe. La thèse de maîtrise de Dann J. May : *Le principe bahá'í d'unité transcendante et le défi du pluralisme religieux* (1993), propose une définition de la théologie bahá'íe plus élaborée en considérant le concept de foi et les deux aspects spirituel et social de la religion. Armé de son érudition il fait la critique du pluralisme radical et examine les raisons de croire en une unité des religions.

d'une théologie mondiale⁸ ainsi que plus d'études existentielles et holistiques du sujet.

Nous allons présenter un large panorama de la question de la théologie bahá'íe avec deux objectifs : 1/ Résoudre la question préliminaire du concept et de la validité d'une théologie bahá'íe⁹ en soi. 2/ Dégager le terrain, ce qui est déjà commencé, pour un examen en profondeur de quelques thèmes choisis.

Pour atteindre ces deux objectifs de base nous traiterons de terminologie, de relativité de la vérité religieuse, de théologie de la Manifestation, de théologie négative, et d'éléments de cosmogonie bahá'íe. On trouve ces questions en des points très différents du champ théologique et, en dehors de la théologie bahá'íe elle-même, elles ne sont liées entre elles par aucun thème. Le lecteur n'oubliera pas que toute idée sur la théologie bahá'íe exposée ici n'est qu'une ébauche d'hypothèse et n'engage personne, l'auteur compris.

Définir une théologie bahá'íe

Toute théologie comporte deux grands dangers potentiels. La théologie bahá'íe dérivée (les commentaires) ne fait pas exception. Le premier danger est le risque d'ido-

8 - Voir la note 22 ci-dessous.

9 - Il est entendu que l'expression théologie bahá'íe recouvre une grande diversité de théologies possibles. Cependant, dans tout le texte, j'utiliserai cette expression au singulier.

lâtrie pris ici dans le sens judaïque d'adorer ou d'absolutiser autre chose que Dieu. La poursuite intellectuelle théologique, dont l'objet est la compréhension du *milieu divin*¹⁰, court toujours le risque de se substituer à la vérité, à la Révélation et à la vie spirituelle qui sont pourtant ses premiers objectifs. Paula A. Drewiek prévient du danger d'idolâtrie qu'on court en discutant de théologie :

*Tout discours sur Dieu est sujet à l'idolâtrie. Il est préférable de connaître les dangers potentiels qu'il y a à discuter des différentes formes de Dieu... Les images, ou formes, de Dieu ne doivent pas être confondues avec la vérité qu'elles cherchent à transmettre ; le véhicule n'est pas l'essence*¹¹.

Autrement dit, la théologie n'est pas une fin en

10 - *Milieu divin* est une expression empruntée à l'œuvre fondamentale du même nom, œuvre du jésuite français Pierre Teilhard de Chardin. Par *milieu divin* j'entends non seulement Dieu ou une doctrine sur Dieu, mais aussi les perceptions humaines de Dieu et les diverses sortes de spiritualités.

11 - *Divine Spirit and Form*, p. 2. La remarque de Drewiek renvoie à une conception de l'idolâtrie qui remonte à l'ancien judaïsme en passant par Luther et saint Paul parmi d'autres. Dans son article *L'idolâtrie dans une perspective comparatiste*, Wilfred Cantwell Smith, un des fondateurs du dialogue interreligieux, montre que les théologies, qu'il définit comme des *images conceptuelles de Dieu* (p. 56), peuvent elles aussi devenir idolâtres et devraient être différenciées de la transcendance de Dieu: Ainsi, pour les rares qui de nos jours ne font plus l'erreur récente de réifier leur religion, il est pourtant facile d'idolâtrer le contenu conceptuel d'une doctrine ou d'une position théologique... *Ainsi, quelques intellectuels pourraient absolutiser – idolâtrer – le rôle de leurs propositions rationnelles – une forme toujours inférieure de la raison* (p. 60). Les remarques de Smith sont pertinentes pour tout théologien, bahá'í ou autre.

elle-même. Elle devrait toujours se concentrer sur une meilleure compréhension des enseignements de la Révélation, sur ses concepts et sur la condition humaine existentielle. Historiquement, l'exemple extrême de l'absolutisation de la théologie c'est le rejet par les théologiens de la Manifestation de Dieu¹². C'est ici le paradoxe et l'ironie tragique suprême de l'histoire : l'Enseignant divin qui est à l'origine de toute théologie est rejeté par les élèves égarés. Le second danger est que la théologie devienne un objet de disputes. Dans une perspective bahá'íe, la théologie doit être ouverte à une variété de points de vue de bon aloi sur le milieu divin, dans lequel mille fleurs pourront s'épanouir¹³. Dans le passé la théologie n'a pas été seulement un instrument de sectarisme mais aussi un puissant outil de répression et de guerre. La condamnation par le Christ des sectes juives de son époque dans *Mathieu 23:24 : Guides aveugles, qui arrêtez au filtre le moustique et engloutissez le chameau*, montre bien comment les théologiens peuvent perdre le sens de la perspective et banaliser la poursuite de la vérité ou céder à la tentation de cerner des sujets et de définir des doctrines qui sont au-delà de notre capacité

12 - *Manifestation de Dieu* est le nom donné dans les textes bahá'ís aux fondateurs de religion : Bouddha, Zoroastre, Moïse, Jésus, Muhammad, le Báb et Bahá'u'lláh, entre autres. La distinction coranique entre nabi et rasul disparaît.

13 - Cette phrase poétique est apparue en réponse à un sondage informel sur la théologie bahá'íe que j'ai organisé. Elle rappelle la phrase de Mao Zedong lors de la révolution culturelle *de laisser des centaines de fleurs fleurir...* (discours de Pékin, 27 fév. 1957).

intellectuelle. La Maison universelle de justice fait allusion à cette difficulté :

Dans les religions passées, de nombreuses erreurs furent commises par des croyants dans la Révélation de Dieu qui, trop zélés, voulaient enchâsser le message divin dans le cadre de leur compréhension limitée, définir des doctrines dépassant leurs capacités, expliquer des mystères que seules la sagesse et l'expérience d'âges futurs rendraient compréhensibles, affirmer qu'une chose était vraie parce qu'on avait envie et besoin qu'elle le soit. De tels compromis avec la vérité essentielle, un tel orgueil intellectuel, voilà ce qu'il nous faut scrupuleusement éviter¹⁴.

La théologie doit laisser la fenêtre ouverte non seulement à des formulations de la vérité mais aussi à l'esprit de vie. Elle doit libérer la vie humaine mais aussi, d'une manière ou d'une autre, contribuer à son intégrité. De plus, la théologie doit toujours être subordonnée à la Révélation qu'elle a pour but d'élucider. Le grand médiéviste Étienne Gilson (1884-1978) était très conscient du danger de permettre à la théologie de se substituer à la Révélation. À propos de Karl Barth¹⁵, le théologien systématique des

14 - *Wellspring of Guidance*, p. 87-88. La Maison universelle de justice. Organe suprême de l'organisation de la société bahá'ie, ce conseil élu tous les cinq ans guide et protège les communautés bahá'ies dans le monde, légifère sur les sujets non révélés et élucide les textes quand nécessaire. C'est aujourd'hui le Centre de l'Alliance de Bahá'u'lláh.

15 - C'est à dire, une tentative humaine exclusivement rationnelle de comprendre Dieu, en dehors de la Révélation. Pour Barth, la Révélation est exclusivement la Révélation chrétienne.

dogmes de l'Église dont le but était de purifier la théologie protestante libérale de toute théologie naturelle¹⁶, Gilson mentionne la tendance naturelle de l'homme à ignorer la Parole divine pour idolâtrer son interprète :

Nous savons tous avec quelle énergie il [Barth] poursuivait son but. Dieu parle, disait K. Barth : l'homme écoute et répète ce que Dieu a dit. Malheureusement, comme c'est inévitable à partir du moment où un homme se prend pour l'interprète de la Divinité : Dieu parle, les Barthiens écoutent et répètent ce que Barth a dit¹⁷.

Comme pour toute question philosophique, c'est en clarifiant les définitions qu'on comprendra la théologie bahá'íe. Le mot théologie à deux sens premiers, l'un étroit et l'autre large. Avec quelques restrictions, ces deux sens sont tout à fait compatibles avec la religion bahá'íe. Le sens étroit se rapporte au christianisme et à sa théologie dogmatique, un corpus d'écrits théologiques élaborés historiquement au cours de conciles et parfois après d'acrimonieuses querelles théologiques. Wilfred Cantwell Smith, partisan d'une théologie mondiale, réfute

16 - Voir Wilfred Cantwell Smith, *Toward a World Theology*. Smith écrit : *J'ai parlé tout au long de théologie et non de théologie chrétienne. Quand on y pense, l'expression théologie chrétienne est une sorte de contradiction dans les termes... Historiquement, c'est pourtant la phrase théologie chrétienne qui, bien que récente, est bizarre et au final indéfendable. Pratiquement inconnue avant le dix-neuvième siècle et rare avant le vingtième (70). On peut, on devrait même, s'essayer à la théologie chrétienne. Mais une théologie chrétienne est peut-être un but trop modeste et, tout bien considéré, un oxymore (71).*

17 - *Intelligence in the Service*, p. 223.

pourtant la notion que la théologie soit un terme spécifiquement chrétien et accorde au mot un sens bien plus large. Cela dit, il est incorrect de qualifier toute théologie chrétienne de dogmatique car cette désignation ne s'applique qu'à une branche de la théologie chrétienne qui, particulièrement dans l'Église de Rome, se voue aux déclarations de doctrine orthodoxe¹⁸. À l'exception des fondamentalistes, la plupart des théologiens modernes et post-modernes¹⁹ n'écrivent que depuis des points de vue non-dogmatiques. Notre époque n'est pas un temps de dogmes mais plutôt un temps post-dogmatique. La théologie au sens étroit s'écrit aussi du point de vue du croyant qui accepte l'autorité de la révélation divine – en général mais pas nécessairement d'une seule source – et qui considère souvent ses propres enseignements comme normatifs, c'est-à-dire comme le critère déterminant de la vérité des autres croyances. La théologie bahá'íe de base est proche ici de ses équivalents biblique et coranique traditionnels : elle est la norme qui permet de juger des autres vérités.

Le mot théologie s'emploie en un sens plus large pour

18 - le travail classique de la théologie dogmatique traite principalement de la vie, de l'œuvre et de la personne du Christ telles qu'elles sont exprimées dans les dogmes de l'Incarnation et de la Trinité, des questions qui ont préoccupé l'Église pendant les cinq premiers siècles.

19 - Le théologien comparatif Huston smith décrit le post-modernisme comme un rejet de tous les systèmes et de toutes les visions du monde. *Doutant de l'existence d'une structure profonde, il accepte des configurations constamment changeantes du monde phénoménal.* (*Postmodernism's Impact*, 262).

parler de toute considération sur Dieu ou les dieux, sur l'humanité, le monde, la cosmologie, le salut, l'eschatologie, etc. Si certain proposent des définitions encore plus élargies de la théologie, allant jusqu'à exclure Dieu ou la religion, comme par exemple le bouddhisme non-théiste ou soi-disant athée²⁰ ou le marxisme²¹, disons pour être pragmatique que les problèmes théologiques traitent de

20 - Panikkar, *Silence*, 9. Le théologien comparatif Raimon Panikkar mentionne *le trop-plein d'opinions* des érudits, tant occidentaux qu'orientaux, sur les enseignements du Bouddha, y compris celles d'athéisme ou d'agnosticisme. Panikkar cite von Glasenapp (*Buddhism und Gottesidee*), Junjiro Takakusa (*The Essentials of Buddhist Philosophy*), Haridas Bhattacharaya (*The Foundations of Living*), and G. van der Leeuw (*Phänomenologie der Religion*) parmi ceux qui affirment l'athéisme du bouddhisme (*Silence of God*, notes 6, 14, p. 179). Panikkar examine la question de l'athéisme et de l'agnosticisme du Bouddha dans les chapitres *Buddhism: Atheistic Religion* (16-23) et *Religious Atheism* (92-100). Voir aussi *Agnosticism* (9-10) et *Negation of Being: Atheism* (92-100). Panikkar affirme que la conviction de l'agnosticisme du bouddhisme est plus répandue parmi les érudits que celle de son athéisme (*Silence*, note 5, p. 179). Non seulement Panikkar ne soutient pas les convictions que Bouddha était soit un agnostique, soit un athée, mais il pense que le Bouddha ne peut avoir été ni l'un ni l'autre : *Mais le Bouddha n'a jamais dit qu'il était agnostique. Au contraire, toute son attitude était celle de l'Éveillé, celui qui sait, qui a vu, qui est arrivé. Le Bouddha n'a jamais eu le moindre doute sur sa position et sa solution. le Bouddha sait. Il connaît la voie du salut et la montre. Rien ne pourrait être plus éloigné de l'attitude d'un agnostique* (*Silence*, 9-10). Pour Panikkar, le Bouddha lui-même s'est défendu de l'accusation d'être athée : *Le Bouddha n'a ni affirmé ni nié l'existence de Dieu. Au contraire, comme nous l'avons vu, il se défend de cette accusation avec encore plus de vigueur que de la précédente* (174). *Dieu reste obscur, inconnu, incompréhensible, mystérieux. Dans son voyage vers le salut, Sakyamuni met de côté la notion de Dieu... le Bouddha ne dit rien sur Dieu* (175). De plus, en se basant sur l'extrait qui suit,

la dimension transcendante. Certains érudits soutiennent qu'un bouddhisme athée ou nihiliste serait une aberration tardive de philosophes et ne serait pas le bouddhisme originel authentique, une position qui serait en accord avec l'interprétation bahá'íe du bouddhisme²². Quoi qu'il en soit, les bouddhistes d'aujourd'hui préféreront utiliser le mot doctrine plutôt que théologie car le mot *theos* les re-

on peut affirmer que le Bouddha rejette le nihilisme qui est une des versions de l'athéisme : *Faussement, vilement, à tort et sans fondement, certains ascètes et brahmines m'accusent disant que Gautama l'ascète est un nihiliste, qu'il prêche l'annihilation, la destruction et la nonexistence. Je ne suis pas cela, je ne dis pas cela. Aujourd'hui, moines, comme précédemment, je ne proclame qu'une chose : douleur; destruction de la douleur...* (Mahihima-nikāya 1:139, dans Fatone, *Nihilismo buddhista*, p. 30, cité par Panikkar dans *Silence*, p. 30)

21 - On peut lire dans l'*Encyclopedia of Religion* : *L'usage du terme théologie n'implique pas une croyance en Dieu* (cf comparative theology). Voir aussi par exemple, *Religious Aspects of Marxism* par Paul Ramsey. Il y prend plusieurs notions importantes du marxisme telles que la fonction de l'État, le déterminisme matérialiste et économique, la passion pour une justice sociale, l'idéologie, l'interprétation marxiste de l'histoire, et les interprète sociologiquement à la lumière de la théologie chrétienne en utilisant des notions telles que le royaume de Dieu, la foi biblique, la royauté de Dieu et la notion chrétienne du péché. .

22 - Panikkar fait référence aux nombreux ouvrages et traductions de Caroline Augusta Foley Rhys Davids qui épousent ce point de vue. On trouvera les textes pertinents dans G.R. Welbon *On Understanding the Buddhist Nirvana* (*Comprendre le nirvana bouddhiste*) cité dans Panikkar, *Silence*, note 30, p. 180. Du point de vue bahá'í, le Bouddha commença par affirmer la croyance en un seul Dieu. 'Abdu'l-Bahá dit du Bouddha : *Il établit les principes de l'unité divine; mais par la suite, lorsque sa doctrine se répandit, les principes originels disparurent complètement, des pratiques et des coutumes d'ignorance prirent cours, et l'on en vint à l'adoration des statues et des images.* (*Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, III, chap. 43).

bute. Et même le mot doctrine peut sembler trop fort à certains devant le silence du Bouddha. Dans son sens le plus large le mot théologie étend son acception jusqu'aux expériences religieuses en général telles que vues par la psychologie des religions ou le mysticisme et inclus l'étude comparative des religions²³. Il place aussi une importance particulière sur la perspective pluraliste des religions et sur leur étude historique. Notons en passant qu'au cours de son séjour en Amérique du Nord (1912) 'Abdu'l-Bahá approuva spécifiquement l'étude comparative des religions comme moyen de combattre les préjugés et les superstitions et de créer des sentiments de communion et de fraternité. Il recommande la recherche d'une unité religieuse sous-jacente comme moyen d'abolir les préjugés²⁴.

Au sens large la théologie ne reconnaît aucune tradi-

23 - C'est F.R. Tennant qui a cette vision si englobante de la théologie. Il écrit : *Elle [la théologie] inclut aussi l'étude comparée des religions et de la psychologie de l'expérience religieuse* (cf *theology* dans *Encyclopedia Britannica*). Tennant développe sa vision de la théologie comme science globale dans son ouvrage en deux volumes *Philosophical Theology* et *Philosophy of Sciences* dans lequel il écrit : *La théologie n'est pas une science isolée et elle ne peut m'être. C'est une conséquence de notre connaissance du monde et de l'homme. La théologie révélée présuppose la théologie naturelle, et la théologie naturelle n'a pas d'autres données que celles que l'expérience donne à la science* (187). Atypique, cette définition de la théologie par Tennant sépare aussi la théologie de tout dogmatisme et de toute tendance confessionnelle.

24 - Au cours d'un discours donné dans une synagogue, le Temple de la huitième rue, à Washington, D.C., 'Abdu'l-Bahá dit : *Loué soit Dieu ! Vous vivez dans un pays de liberté. Vous êtes béni car vous*

tion religieuse comme normative. Depuis F. Max Müller (1823-1900), les historiens des religions ou les pratiquants du comparatisme en religion faisaient soigneusement la distinction entre leurs œuvres et la théologie qui était considérée comme dogmatique, apologetique et exclusivement orthodoxe, mais récemment ils sont revenus à un usage du mot théologie bien plus large que le sens de dire la vérité sur Dieu. Cette nouvelle compréhension de la théologie a donné lieu à de nouvelles initiatives et de nouveaux concepts comme la théologie comparative²⁵, la théologie mondiale²⁶, le dialogue interreligieux.

Cela dit, en un sens, toute théologie commence

possédez des hommes de science versés dans l'étude comparative des religions. Vous comprenez le besoin d'unité et vous savez tout ce que préjugés et superstition peuvent faire de mal... Ces [préjugés] doivent être abandonnés et la manière d'y arriver c'est de rechercher la réalité qui sous-tend toutes les religions. (Promulgation, p. 140)

25 - Dans son introduction à *Science of Religion* (1873), un de ses ouvrages fondamentaux, F. Max Müller, l'un des pères fondateurs de la religion comparée (Sharpe, Comparative, p. 252), utilise l'expression *théologie comparée* en faisant référence à l'hindouisme et au bouddhisme ainsi qu'aux dieux de la Grèce et de l'Italie antiques et ceux de l'ancienne Scandinavie, à la lumière de la philologie comparée et de l'histoire des religions. Aujourd'hui, la *théologie comparée* est plutôt une étude comparée des théologies de deux ou de plusieurs religions. Cette approche admet le pluralisme religieux.

26 - L'expression *théologie mondiale* est tirée du titre du livre de Wilfred Cantwell Smith *Toward a World Theology (Vers une théologie mondiale)* dans lequel il postule qu'il existe une unité parmi les religions du monde : *Ceux qui croient en l'unité de l'humanité, et ceux qui croient en l'unité de Dieu, devraient pour ces raisons être prêts à découvrir l'unité de l'histoire religieuse de l'humanité* (4). Cette conception de l'unité des religions semble basée sur le fait qu'il

comme une quête pour comprendre Dieu, ou les dieux, par une interprétation rationnelle de l'humanité et de l'univers. En tant que telle la théologie doit aider à la découverte des vérités divines déposées d'abord dans la révélation de Dieu écrite puis dans l'ensemble de la création, les deux livres dont parle 'Abdu'l-Bahá²⁷. À son niveau le plus élémentaire et le moins intimidant, on peut

exister une interconnexion historique entre les religions du monde, interconnexion prise dans un sens plus large que, par exemple, le fait pour les chrétiens de partager une histoire commune. Smith n'affirme pas que *A égal B ou même lui ressemble* (5), c'est-à-dire que toutes les religions seraient les mêmes. Il envisage l'unité religieuse comme une sorte d'histoire mondiale des religions dans laquelle chacune se développe à partir d'une autre ou en est influencée (5). On pense à l'analogie d'une tapisserie ; toutes les religions seraient les brins qui forment un dessin plus large. Dans la troisième partie de son livre, Smith avance l'idée qu'aucune théologie ne peut être valide si elle est l'œuvre d'un observateur extérieur, aussi généreux soit-il. Seul un participant à une religion peut en faire la théologie. Objectiver la foi d'un autre n'est pas légitime. Pour Smith, une *théologie mondiale* voudrait dire que nous nous voyons tous comme participants d'une seule communauté. Une *théologie mondiale* serait une théologie de l'histoire religieuse de l'humanité. Dans la pratique un obstacle majeur subsiste cependant. Qu'est-ce qui pourrait pousser les adhérents des religions du monde à abandonner leurs convictions absolutistes pour embrasser une nouvelle théologie mondiale, même si cette théologie pourrait être effectivement élaborée ? Cela dit, on peut certainement être d'accord avec Smith pour tenter d'élaborer une théologie du tout.

27 - *Le Livre de la création s'accorde avec le livre écrit...Le Livre de la création est le commandement de Dieu et la réserve des divins mystères (Makátib, p. 436-437). Non publié en anglais, l'œuvre est citée par Bahiyyih Nakhjavanih dans Response, p. 13. Les Écrits bahá'ís parlent même d'un troisième livre, celui de l'homme : ...on dit que l'homme est le signe suprême de Dieu : c'est le livre de la*

voir la théologie comme un *discours sur Dieu*, une expression utilisée parfois précisément à la place de théologie²⁸.

Qu'elle soit étroite ou étendue, on peut conclure que la définition de la théologie est compatible avec la religion bahá'íe avec deux restrictions : 1/ La religion bahá'íe évite de créer des dogmes. 2/ Si elle considère ses enseignements comme normatifs, elle ne connaît pas la notion d'orthodoxie.

La théologie bahá'íe ne peut être dogmatique au sens courant d'une doctrine considérée comme infaillible et finale, imposée aux croyants par des institutions religieuses. Mais la fonction du dogme, opposée au dogme lui-même, est préservée dans la notion bahá'íe d'autorité, c'est-à-dire dans les enseignements *ipse dixit*²⁹ du Báb, de Bahá'u'lláh et de 'Abdu'l-Bahá. Ces enseignements

création, car tous les mystères des créatures existent en lui. ('Abdu'l-Bahá, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, VI chap. 64).

28 - Est-il besoin de rappeler le sens de théologie, du grec *theos* = dieu et *logia*=mot, qui veut dire discours sur Dieu ? Cette dernière expression n'est pas une école de pensée théologique. Ce n'est qu'un moyen d'alléger le mot théologie. Personnellement, je partage le point de vue de Wilfred Cantwell Smith qui dit que cette expression courante banalise la théologie. Dans un essai consacré à la théologie universelle (*Theology and the World's Religious History*) il affirme que la théologie parle de la vérité sur Dieu (*Theology*, 54). Smith remarque aussi que si pratiquement tout le monde parle de Dieu, il n'y en a qu'un petit nombre qui a élaboré des théologies systématique et rigoureuses. Il écrit aussi que *la théologie est bien plus qu'un discours sur Dieu, comme la logique est plus qu'un discours en général* (*Theology*, 53).

29 - argument d'autorité : *c'est vrai parce qu'il l'a dit.*

ipse dixit sont perçus objectivement par la communauté des croyants comme des énonciations de la vérité et, comme telles, possèdent une autorité obligatoire, revenant à l'un des sens d'origine du mot dogme qui est une doctrine révélée³⁰. De même les interprétations inspirées de Shoghi Effendi ou les promulgations et les déclarations de la Maison universelle de justice, sans avoir le statut de révélation prophétique divine, possèdent une autorité divine qui les imposent aux croyants. De son côté l'Église revendique pour ses dogmes non seulement l'autorité divine mais même le statut de révélation divine comme l'indique l'assertion de Harnack (cf. note 25). En revanche, les commentaires d'érudits, quelle que soit leur position dans la communauté bahá'íe, ne sont ni officiels ni obligatoires. Un commentaire n'a dans la religion bahá'íe qu'une fonction pédagogique. Alors que le dogme, arbitraire par nature, évite tout lien avec la philosophie et s'abstient de faire appel à elle, la théologie bahá'íe est en grande partie une théologie philosophique que 'Abdu'l-Bahá appelle la philosophie divine, et très

30 - Adolphe von Harnack (1851-1930) remarque que le sens original de dogme était doctrine révélé : *Mais à l'instant où le produit de la théologie devint le dogme, la voie qui y conduisait se devait de devenir obscure. En effet, selon la conception de l'Église, le dogme ne peut être rien d'autre que la foi révélée elle-même. (History of Dogma, 1:9).* Voir aussi page 15, où il reprend le même point de vue : *Mais [les chrétiens] diffèrent d'une telle école dans la mesure où ils ont éliminé le processus de pensée qui conduit au dogme et qu'ils considèrent que tout le système des dogme fait partie de la Révélation... L'œuvre en sept volumes de von Harnack, Dogmengeschichte (Histoire du dogme) est un classique de cette discipline.*

souvent cette philosophie est révélée puisque des concepts philosophiques précis et des constructions mentales sont enseignées dans les Écritures sacrées bahá'íes. Par exemple, un concept philosophique fondamental qui est incorporé dans la théologie bahá'íe est l'idée platonicienne qu'il est impossible de connaître l'essence d'une chose, la *chose en soi* de Kant, alors qu'il est possible de connaître ses attributs³¹. Mais 'Abdu'l-Bahá affirme que les vrais attributs de Dieu restent inconnus. On peut supposer que les attributs de Dieu sont simplement des projections humaines qui n'ont rien à voir avec les vrais. Dans sa lettre au docteur Auguste Forel 'Abdu'l-Bahá écrit :

*Cela ne signifie pas pour autant que cette Réalité universelle ou ses attributs aient été compris. Ni son essence, ni ses véritables attributs ne sont à la portée de qui que ce soit*³².

Le dogme, en général, implique qu'il y a une seule signification possible à l'enseignement en question, alors que dans l'herméneutique de Bahá'u'lláh la parole divine a de multiples sens cachés³³. De plus, la théologie bahá'íe n'est pas considérée par ses pratiquants comme étant une

31 - 'Abdu'l-Bahá, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, III chap . 37..

32 - 'Abdu'l-Bahá, *De la nécessité d'un principe*, p. 22.

33 - Bahá'u'lláh cite la tradition islamique : *Pour chaque science il y a soixante-dix chemins et les hommes n'en connaissent qu'un; le Qa'im montrera les autres* (Kitáb-i-Íqán, p. 122). Il dit aussi : *Le cœur doit donc être purifié de tout ce qu'il entend et se détacher de toute affection terrestre afin qu'il puisse découvrir le sens caché de l'inspiration divine et devienne le trésor des mystères de la connaissance divine.* (Kitáb-i-Íqán, p. 35).

vérité exclusive. Les vérités contenues dans les autres révélations sont clairement affirmées³⁴, tandis que les nombreux ajouts doctrinaux accumulés dans les religions du monde doivent être évaluées un par un à la lumière des enseignements divinement révélés de Bahá'u'lláh.

Nous pouvons maintenant, basé sur ce qui précède, proposer deux définitions heuristiques de la théologie bahá'ie. La première donne comme source de la théologie la Révélation. La seconde donne la théologie comme commentaire de la Révélation. La définition étroite concerne la Révélation bahá'ie elle-même, ce que j'appelle la théologie des sources, ou théologie de la Révélation qui est la substance des Écritures sacrées bahá'ies³⁵. La théologie bahá'ie des sources s'occupe des vérités objectives, normatives et faisant autorité qu'on trouve dans les Écrits sacrés bahá'is ou celles élucidées par les interprètes dûment appointés. Faisant autorité signifie que cet enseignement engage le

34 - *Ces principes et ces lois, ces systèmes si fermement établis, procèdent d'une même source et sont les rayons d'une seule lumière* (Bahá'u'lláh, *Florilège*, p. 132). Et aussi : *De l'époque d'Adam jusqu'à nos jours, les religions de Dieu ont été rendues manifestes, l'une après l'autre ; chacune d'elles a rempli sa fonction propre, revivifiant l'humanité, lui apportant l'éducation et l'illumination* ('Abdu'l-Bahá, *Sélections*, chap. 23).

35 - L'expression théologie des sources pourrait être interprétée de diverses manières, c'est pourquoi j'essaie ici d'en clarifier le sens. Par théologie des sources, j'entends deux idées familières : la Révélation est la source de la théologie ; la Révélation est théologique dans son contenu. Je reconnais néanmoins que la théologie dépend de la Révélation et je n'insinue pas par l'expression théologie des sources que théologie et Révélation sont égales.

croyant ; normative veut dire que cet enseignement est reconnu par les croyants comme le critère de la vérité ; objectives que les vérités de la théologie des sources sont couramment perçues comme vraies par la communauté des croyants. La définition plus large, concernant les commentaires des érudits, nous l'appelleront théologie dérivée. La théologie dérivée bahá'íe est subjective, relative et ne fait pas autorité dans sa clarification des enseignements bahá'ís par des érudits compétents. Subjective veut dire ici que le commentaire correspond au point de vue particulier de l'auteur et ne deviendrait objective qu'après un consensus commun sur sa validité. De plus, en considérant les distinctions établies par Shoghi Effendi³⁶ dans les Écrits de Bahá'u'lláh, on peut dire que toute théologie bahá'íe, qu'elle soit des sources ou dérivée, peut être divisée en trois catégories : doctrinale, éthique et mystique. Mais l'essentiel des textes théologiques jusqu'à aujourd'hui sont pratiquement tous doctrinaux. Très peu de commentaires ont été écrits sur la dimension éthique (la théologie morale) qui domine par exemple dans les religions de la Chine ou du Japon et particulièrement dans le confucianisme. Les érudits bahá'ís ont aussi très peu écrit sur le mysticisme³⁷.

36 - Shoghi Effendi, *Dieu passe près de nous*, p. 149. Gardien désigné de la Cause de Dieu, Shoghi Effendi dirigea la communauté bahá'íe de 1921 à 1957.

37 - On pourra lire, dans une encyclopédie bahá'íe à paraître, un article sur le mysticisme : *The psychology of Mysticism and its Relation to the Bahá'í faith*, par Moojan Momen. L'opinion de l'auteur sur le mysticisme est ambigu. À la lecture on ne sait pas s'il anticipe simplement les critiques de ceux qui voudrait réduire le mysticisme à

Et la théologie est aussi concernée par les processus historiques, par la révélation divine et par le dessein final de Dieu dans l'histoire (l'eschatologie).

Relativité de la vérité religieuse en relation avec l'Absolu³⁸.

La notion de la relativité de la vérité religieuse est un des aspects fondamentaux de la théologie philosophique bahá'íe. Shoghi Effendi mentionne cet enseignement en rapport avec la Révélation progressive et le décrit comme le principe fondamental qui constitue le socle de la

une pathologie mentale ou s'il questionne la validité de l'expérience mystique elle-même. La recherche qu'il cite implique des patients en psychiatrie qui ont de graves perturbations de la personnalité, telle la schizophrénie, ou des états du mental affecté par les drogues : LSD, mescaline, alcool ou diazepam. Momen souligne cependant qu'il ne dit pas que les pathologies mentales ou les drogues peuvent produire de réels états mystiques, mais plutôt qu'il existe certains éléments objectivement commun entre les états mentaux des mystiques et ceux provoqués par les drogues et les désordres mentaux (*Psychology*, p. 11). De plus, la science ne peut porter de jugement de valeur quant à la vérité d'une expérience mystique (*Psychology*, p. 11). Momen conclut en proposant une position médiane, entre les positions pro et anti-mystique, quelque part entre la voie moniste de la transe d'une part et, d'autre part, les codes rationalistes et positivistes, position qui répondrait à nos besoins de créativité, d'accomplissement et de progrès (*Psychology*, p. 20).

38 - La relativité de la vérité religieuse est une question importante qu'on ne peut traiter ici en profondeur. Je donne une courte explication sur la relation entre cette relativité et la notion bahá'íe de Révélation progressive et, à la suite du point de vue de Langdon Gilkey,

croyance bahá'í³⁹. L'enseignement bahá'í sur la relativité remonte aux idées prophétiques des fondateurs de la religion bahá'ie au dix-neuvième siècle. Cet enseignement est donc enraciné dans la Révélation plutôt que spéculatif ce qui lui donne une autorité scripturale et une place permanente dans la théologie bahá'ie.

Comme tout concept, la relativité a sa propre histoire. En philosophie occidentale, on peut remonter jusqu'au sophiste humaniste le plus célèbre, Protagoras (vers 490-vers 420 av. J.-C.) qui affirme : *L'homme est la mesure de toute chose*⁴⁰. La relativité de Protagoras est basée sur sa compréhension de la perception qui semble compren-

je traite surtout de la question du rapport entre la nature absolue de nos croyances et nos valeurs religieuses et comment le dialogue interreligieux les relativise. Je ne traite pas de certains paramètres importants tels que le point de vue relatif et subjectif de l'observateur, l'immutabilité de la vérité spirituelle, l'unité métaphysique des prophètes que Bahá'u'lláh qualifie d'absolue, la question de la nature de Dieu en tant qu'Absolu, la nature relative et absolue des valeurs et des expériences spirituelles, le concept de l'absolu comme champ unifié de la réalité... même si j'y fais quelques allusions.

39 - Shoghi Effendi, *L'Ordre Mondial de Bahá'u'lláh*, p. 52. Par ailleurs, Moojan Momen traite de la vérité religieuse dans *Relativism: A basis for Bahá'í Metaphysics*. Selon le raisonnement induit par la Révélation progressive, Udo Schaefer traite aussi de la relativité dans *Die Relativität der Offenbarung (Relativité de la Révélation)* qui n'est pas traduit. Nader Saiedi traite aussi de la relativité en relation avec une vision progressive de la réalité sociale dans *A Dialogue with Marxism*.

40 - Cette traduction est la plus connue. John Mansley Robinson traduit ainsi la proposition complète et plus obscure qu'on trouve dans le traité de Protagoras *De la vérité : De toute chose l'homme est la mesure : des choses existante qu'elles existent ; des choses inexistantes, qu'elles n'existent pas* (Introduction, p. 245).

dre à la fois la perception et l'opinion. En réponse à une critique de Platon, Protagoras cite l'exemple de la nourriture qui a un goût amer pour le malade mais que l'homme en bonne santé apprécie⁴¹. Protagoras applique cette perception subjective à sa théorie de la vérité. Il soutient que toutes les opinions sont vraies puisqu'elles sont vraies pour ceux qui les perçoivent telles. Elle n'ont pas de validité universelle. Ce concept conduit à la fois à un subjectivisme radical en épistémologie et à un relativisme éthique qui fut critiqué par Platon dans le *Théétète*⁴². Si aujourd'hui la notion de relativité est utilisée comme outil pour promouvoir la compréhension interreligieuse en relativisant la perception qu'on a de sa propre vérité, elle fut d'abord perçue comme une menace pour la doctrine officielle de l'Église catholique romaine parce qu'elle met des conditions temporelles et des limites subjectives au dogme catholique qu'on tenait pour immuable. En 1907, la relativité fut condamnée par le pape Pie X dans

41 - Voir la réponse de Protagoras à Platon dans *Introduction*, p. 247 de Robinson.

42 - Réagissant à l'affirmation de Protagoras sur la subjectivité de la perception, Platon, par la voix de Socrate, lance une attaque personnelle contre le Sophiste : si aucune opinion n'est meilleure qu'une autre, et si toutes les opinions sont vraies, comment Protagoras peut-il prétendre enseigner aux gens et leur faire payer des *frais énormes* ? Platon remarque aussi qu'avec sa relativité des sensations Protagoras ne fait pas de différence entre les êtres humains et les animaux ; pourquoi alors prendre l'animal comme mesure de toute chose ? (voir Robinson, *Introduction*, p. 246). Platon maintient qu'en contraste avec une opinion fluctuante existe une connaissance réelle et des concepts précis et dignes de foi pour tous : sa doctrine des Idées.

son encyclique *Lamentabili sane exitu* (Syllabus condamnant les erreurs du modernisme) dont la liste des soixante-cinq erreurs modernes est copiée sur le *Syllabus Errorum* (Syllabus des erreurs) rédigé par le pape Pie IX en 1864⁴³. Alfred Loisy (1857-1949), principal moderniste catholique, prêtre, érudit biblique notoire et professeur à l'Institut catholique de Paris, fut excommunié en 1908 en partie pour sa relativisation de la théologie dogmatique. Il avait écrit dans *L'Évangile et l'Église* que les définitions dogmatiques sont toujours relatives, variables et conditionnées par les circonstances historiques. Mais Loisy avait étendu son concept de relativité à la personne de Jésus et déclaré que le Christ était limité et faillible dans ses jugements. Il s'opposait aussi à l'enseignement traditionnel sur l'inspiration des Écritures. Le théologien américain H. Richard Niebhur (1894-1962) traita aussi

43 - *Syllabus condamnant les erreurs du modernisme* n'est pas une traduction de *Lamentabili Sane exitu* qui veut dire : *Avec des résultats vraiment lamentables...* Le titre des encycliques papales ne sont pas toujours traduits et sont en général formés des premiers mots du texte. Bien que le relativisme n'y soit pas mentionné sa condamnation est implicite dans les paragraphes 58, 59, 62, 63 et 64. Par exemple, on lit dans le paragraphe 58 : *La vérité n'est pas plus immuable que l'homme lui-même puisqu'elle évolue avec lui, en lui et par lui.* Et le paragraphe 59 : *Le Christ n'a pas enseigné un ensemble précis de doctrines applicables en tous temps à tous les hommes ; au contraire il a inauguré un mouvement religieux adapté ou adaptable à différentes époques et différents lieux.* Ce n° 59 est certainement dirigé contre Alfred Loisy que l'Église excommuniera en 1908. L'encyclique fut rédigée en réaction à l'influence croissante des conclusions d'érudits en exégèse des Écritures et en recherche historique qui jetaient des doutes sur les dogmes fondamentaux du catholicisme.

du relativisme dans *The Meaning of Revelation* (La signification de la Révélation) mais il le distinguait du subjectivisme radical et du scepticisme⁴⁴.

Si le concept de la relativité de la vérité religieuse qu'on trouve dans la religion bahá'íe n'est pas original, son usage l'est plus. Shoghi Effendi utilise le concept de relativité dans le contexte de la Révélation progressive. On retrouve ce contexte de Révélation progressive et de Révélation continue respectivement chez Niebuhr et chez Nathan Söderblom (1866-1931) Prix Nobel de la paix en 1930, qui fut primat de l'Église de Suède et spécialiste de religion comparée⁴⁵.

44 - Niebuhr comprit que nos convictions spirituelles sont déterminées par le relativisme historique. Même si *les schémas et les modèles que nous utilisons pour comprendre le monde historique ont une origine divine, nous les connaissons et les utilisons comme des créatures de l'histoire et du temps qu'ils sont et que nous sommes nous aussi. La pensée que nous tournons vers des êtres éternels et transcendants n'est ni éternelle ni transcendante ; l'image de l'universel que nous contemplons en esprit n'est pas une image universelle* (*Meaning*, p. 10). Néanmoins, sa conception de la relativité ne culmine pas en une subjectivité et un scepticisme complets qui saperaient nos convictions fondamentales : *Il n'est pas évident que l'homme qui est forcé de confesser que son point de vue est conditionné par la place qu'il occupe doive douter de la réalité de ce qu'il voit* (18).

45 - Dans *The Meaning of Revelation* Niebuhr utilise l'expression *révélation progressive* en référence à une élaboration continue du sens de la révélation dans le cadre de l'histoire en cours de la communauté humaine : *... Cette compréhension de la Révélation progressive s'apparente à une illumination mystique que Niebuhr compare à un voyage ou à l'ascension d'une montagne durant laquelle on rencontre des moments de compréhension nouvelle, d'émerveillement, et de surprise* (137). Söderblom parle lui de *Révélation conti-*

Le fait que Shoghi Effendi mentionne la relativité de la vérité religieuse dans le contexte de la Révélation progressive suggère néanmoins un premier sens au mot relativité. La vision bahá'íe de la Révélation progressive dit que la vérité religieuse est relative à la fois à notre situation dans l'évolution historique et à notre capacité intellectuelle présente. Selon ce point de vue, la religion bahá'íe n'est pas la révélation prophétique finale. La révélation est sans fin, affirment les Écrits bahá'ís. Il y aura donc d'autres Révélations. Dans ce sens, la vision bahá'íe de la vérité religieuse n'est pas absolue parce que cette vérité se déploie progressivement et continuera de le faire jusqu'à la fin qui n'a pas de fin⁴⁶. On peut comparer cette position à celle plus absolue et fondamentaliste de la finalité de la Révélation que l'on trouve dans le christianisme christocentrique, dans le judaïsme ou dans l'islam.

Mais la relativité religieuse comporte d'autres implications. La discussion actuelle entre pratiquants du dialogue interreligieux et de la théologie mondiale, présente un penchant pour le côté relativité de la discussion, ce que Langdon Gildey a nommé *le flux de la relativité*⁴⁷.

nue. Dans ses conférences de Gifford, publiées sous le titre *The Living God (Le Dieu vivant)*, il dit que la Révélation est permanente dans le génie créatif, dans l'histoire des hommes et dans la régénération de l'individu.

46 - (cf Bahá'u'lláh, *Florilège*, p. 53). Le contexte est l'affirmation de Bahá'u'lláh que les Manifestations de Dieu sont la plus grande source de miséricorde et de grâce divines et que l'apparition de ces nuages de vérité n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin.

47 - *Plurality*, p. 50.

Le côté opposé à la relativité, l'absolu, est omis surtout à cause de son association avec des concepts négatifs comme le dogmatisme et l'orthodoxie exclusive. Un des bienfaits de la relativité de la vérité religieuse c'est qu'elle nous laisse découvrir, dans les traditions autres que la nôtre, la Révélation, la vérité, le salut et la grâce. C'est un des héritages de notre théologie protestante libérale qui a émancipé la théologie chrétienne de l'exclusivisme doctrinal et a poussé les théologiens chrétiens et les spécialistes de religion comparée à montrer la voie en adoptant le dialogue interreligieux et en créant les premières théories de la théologie mondiale.

Citons, néanmoins, quelques précautions en rapport avec la relativité. David G. Krieger et Raimundo Panikkar, par exemple, déconseillent de laisser la relativité se radicaliser au point de ne plus accepter aucun critère de vérité comme universellement valide pour juger les différents systèmes conceptuels théologiques⁴⁸. Le concept a donc été soigneusement examiné afin qu'il n'évacue pas le domaine de l'absolu qui, non seulement a une longue histoire philosophique mais aussi des conséquences évi-

48 - Ceux qui pratiquent la théologie mondiale préfèrent le mot *relativité* à *relativisme* qui a pour résultat le scepticisme. Tout en indiquant les limites du relativisme, David J. Krieger est conscient des dangers de l'objectivité imperialiste. Voir *The Problem of Ideology et Objectivism versus Relativism in Intercultural Understanding* dans son ouvrage intitulé *The New Universalism*. Pour Panikkar, le relativisme est un renoncement prématuré à toute tentative de faire des affirmations valides. Le relativisme est pessimiste. Il abandonne toute possibilité d'arriver à un quelconque critère de vérité (*Silence*, p. 134).

dentes pour enraciner les convictions religieuses personnelles de chacun et sur l'impact qu'ont ces convictions sur la dynamique du dialogue interreligieux. La relativité conduit aussi à une impasse dans la résolution des différences et des contradictions doctrinales apparentes. Pour sortir de ce dilemme-ci, les théories sur la philosophie éternelle comme la tradition primordiale de Huston Smith ou le centre mystique ésotérique de toutes les religions que Frithjof Schuon oppose aux accidents exotériques semblent des approches plus prometteuses⁴⁹.

Par ailleurs, la relativité ne devrait pas tomber dans le piège de l'absolutisation qui aurait pour résultat ironique de réaliser le contraire de ce qu'elle affirme. La relativité est elle-même relative ce qui implique d'y mettre des limites. Pour utiliser une analogie biologique très terre-à-terre, la relativité et l'absolu doivent vivre ensemble comme vivent ensemble l'algue et le champignon dans un lichen. Comme l'indique Herbert Spencer(1820-1903) dans ses Principes premiers l'un des côtés de la discussion relativité-absolu ne peut avoir de sens qu'éclairé par l'autre côté. Si la relativité est exclusivement recherchée, sans définir sa relation à l'absolu, elle devient l'absolu même, ce qui crée une contradiction :

Il est nécessaire de penser en termes de relation. Il s'ensuit que le relatif est inconcevable si on ne le relit

49 - Pour une explication de la tradition primordiale voir Huston Smith : *Forgotten Truth*. Voir aussi de Frithjof Schuon *The Transcendent Unity of Religions*.

*pas à un non-relatif réel. Si l'on ne peut postuler un non-relatif réel, ou Absolu, le relatif devient lui-même absolu ce qui crée une contradiction*⁵⁰.

Leonard Swidler, théologien œcuménique catholique, résume quatre arguments pertinents pour la relativité de la vérité religieuse, une approche qu'il qualifie de vérité relativisée. Swidler expose tout à tour :

(1) L'historicisation de la vérité. Une formulation est le produit de son *Sitz im leben*⁵¹ et ne peut être comprise qu'en examinant le *Sitz*. La formulation A n'aura pas le même sens dans un contexte historique précis (*Sitz 1*) que dans un contexte plus tardif (*Sitz 2*). Il faudra au moins la nuancer ou la lire différemment (Formulation B).

(2) La sociologie de la connaissance qui fait référence à une théorie sociologique de la connaissance : toute formulation est en relation avec non seulement un moment dans le temps mais aussi avec le point de vue de celui qui l'exprime et est déterminée par ce point de vue, qu'il soit culturel, social, religieux, etc. La vision du monde de celui qui parle détermine la vérité de sa formulation. Dans les mots de Karl Mannheim, c'est un *standortgebunden* (des limites du point de vue).

(3) Les limites du langage. À la suite de Wittgenstein, toute affirmation est forcément exprimée dans la pers-

50 - Spencer, cité dans Reck, *Speculative Philosophy*, p. 195.

51 - *Sitz im leben* : théorie de critique biblique qui dit qu'un texte n'a de sens que dans un contexte.

pective limitée de celui qui la dit, en termes de catégories, de style, de méthode, etc.

(4) L'herméneutique subjective. À la suite de Hans Georg Gadamer et de Paul Ricoeur, on ne peut prétendre arriver à une interprétation vraie d'un texte puisque le sujet fait partie de l'objet, l'observateur et l'observé formant un tout. Tout point de vue sur la vérité relativise cette vérité puisqu'elle est interprétative et relationnelle⁵² Pour résumer ces arguments : toute formulation de la vérité est relative à notre capacité à la comprendre et à l'exprimer, relative à l'époque où elle est dite et relative au point de vue de celui qui l'exprime.

La relativité religieuse agit donc comme un rempart contre les interprétations dogmatiques unilatérales. Elle implique que si la vérité religieuse est fondamentalement unique, elle est progressive, dynamique, infinie et toujours changeante. Elle nous permet d'accepter diverses interprétations de questions métaphysiques et théologiques qui pourraient sembler incompatibles au premier regard. Elle devient l'alliée d'une vision de la réalité plus globale qui permet des démarches diversifiées. La relativité de la vérité religieuse implique aussi fortement que s'établisse une sorte d'unité entre la science et la religion, entre la religion et la philosophie, l'une des questions actuelles les plus riches et potentiellement les plus fécondes.

52- Swidler, *Interreligious and Interideological Dialogue*, p. 7-13.

Le rôle de l’Absolu

Le règne du relatif appelle le règne de l’absolu. Beaucoup de problèmes se posent par paires comme l’universel et le particulier, le fait et la valeur, l’esprit et la matière, la logique et l’intuition, la révélation et la raison ; de même le relatif et l’absolu nous entraînent dans une dialectique qui nous oblige à considérer les deux aspects de la question.

Au premier abord, l’Absolu a quelque chose d’effrayant. Ce concept philosophique de Dieu peut paraître coexister difficilement avec la conception d’un Dieu qui entre en communion spirituelle personnelle avec le croyant, même si de sérieuses tentatives ont été faites pour combiner les croyances en un Dieu personnel et en l’Absolu⁵³. De plus l’Absolu a des connotations de volonté arbitraire, d’autodétermination sans limite et de pouvoir. Selon Karl Popper, l’Absolu fut appliqué dans la théorie politique de Hegel pour justifier le pouvoir absolu de la nation allemande émergente par une philosophie de l’État qui conduisit aux effets dévastateurs du nationalisme et du totalitarisme⁵⁴. En praxis religieuse, l’absolutisme a conduit au dogmatisme étroit et à

53 - Voir note 45, la référence au philosophe idéaliste américain Josiah Royce.

54 - C’est avec des souvenirs tous frais de la Deuxième guerre mondiale que Popper lança contre Hegel une attaque *ad hominem* aussi virulente qu’inhabituelle chez lui : *Hegel and the New tribalism* (p. 27-81 *passim*). Popper soutient que Hegel défit l’État dans sa philosophie sur l’Absolu parce qu’il cherche à gagner les faveurs de l’empereur de Prusse Frédéric-Guillaume III qui était son employeur.

l'orthodoxie exclusive qui, au moins parmi les théologiens, a reculé pour laisser place peu à peu, après la Seconde guerre mondiale, à un relativisme qui reconnaît la validité des convictions des autres religions.

Mais dans la notion d'absolu on trouve des aspects qui le rendent essentiel au fonctionnement de nos croyances religieuses et qui, lorsqu'il est équilibré par les effets relativisants et limitatifs du relativisme, en font un allié utile à la fois pour une praxis du dialogue interreligieux et pour une compréhension personnelle de la nature limitée mais toujours croissante de nos croyances cognitives.

L'absolu agit comme un centre existentiel pour nos convictions religieuses. C'est en ce centre, ou sur ce terrain, que nous nous plaçons quand nous interprétons le monde en termes religieux. Si nous n'étions pas sur le sol

Il l'accuse aussi de préférer la monarchie absolue à une forme constitutionnelle plus libérale de gouvernement ; de prétendre que la nation allemande naissante allait triompher des autres nations européennes dans ce qui serait l'apogée de la dialectique historique et que la guerre était un moyen acceptable pour faire avancer cette dialectique ; que ses doctrines conduisaient à *un nouveau tribalisme ou totalitarisme* et au *racisme*. Shoghi Effendi, écrivant en 1936 avant Popper, expose succinctement mais avec force, des arguments contre Hegel dont un certain nombre identiques avec ceux de Popper (*L'Ordre Mondial de Bahá'u'lláh*, p. 173). Shoghi Effendi décrit Hegel comme une cinquième colonne attaquant l'église chrétienne, une attaque soutenue par des gouvernements et des dirigeants chrétiens (182). Shoghi Effendi fait aussi le lien entre la doctrine hégélienne et la philosophie matérialiste qui caractérise le modernisme séculier qui lui aussi abandonne la religion dans la vie quotidienne (183). On ne peut savoir si les remarques de Shoghi Effendi sur Hegel viennent de ses propres réflexions sur l'histoire européenne et la théorie poli-

solide de croyances fondamentales nous serions sujets aux dérives des sables mouvants provoquées par chaque rafale de vent. Gilkey affirme que notre vision du monde et nos convictions religieuses agissent comme des absolus, comme une sorte de centre fixe ou absolu dans notre interprétation de la réalité :

Nous avons besoin d'une base pour appréhender et comprendre la réalité – un fond qui sous-tend nos choix, nos critiques du statu quo, nos façon d'être. Nous avons besoin d'un fond pour les valeurs et l'eros qui nous motivent et nous attirent vers la justice et pour avoir la confiance et l'espoir nécessaires pour agir avec cohérence. Nous avons besoin de critères qui permettent de faire des jugements essentiels à la fois pour construire avec réflexion et poser des actes libérateurs, et nous avons besoin de priorités dans les valeurs si nous voulons avancer activement dans le futur avec créativité⁵⁵.

Si l'affirmation de Gilkey n'est pas une tentative de réconciliation philosophique entre l'absolu et le relatif, elle montre néanmoins une forte dose de réalisme quant au fonctionnement réel de la nature absolue de nos valeurs spirituelles dans une optique de foi en action ou praxis.

tique ou s'il répercutait les opinions d'Anglais anti-hégéliens qu'il aurait pu fréquenter alors qu'il était étudiant au Balliol College de l'Université d'Oxford en 1920-21. Leonard Trelawney Hobhouse, philosophe et sociologue anglais (1864-1929), qui publia *The Metaphysical Theory of the State : A criticism*, en 1918, était le principal critique anti-hégélien de l'époque.

55 - Gilkey, *Plurality*, 46.

Parlant en tant que chrétien engagé dans le dialogue interreligieux Gilkey explique qu'il a choisi de rester dans le cadre de la tradition chrétienne car on ne peut échapper à tous les particularismes⁵⁵. Ces mots sonnent vrais pour les bahá'ís comme pour les membres de n'importe quelle religion car ils nous rappellent d'où nous partons, notre centre existentiel. En choisissant un centre spirituel, nous évitons la pente savonnée d'une soi-disant neutralité qui conduirait à nous retrouver nulle part en nous tenant partout. Le dialogue interreligieux commence donc depuis le centre de notre religion particulière et s'engage dans l'aventure de découvrir de nouvelles et ingénieuses compréhensions, et de notre propre vérité spirituelle et de celles des autres, avec l'espoir de créer de nouveaux universaux au sens platonicien de découvrir quelque essence fondamentale dans tous les particularismes. Alors, nos convictions religieuses deviennent des absolus fonctionnels. Ils orientent notre vie sans aucune prétention à l'immutabilité ou au caractère définitif de notre compréhension. De plus, sans ces absolus fonctionnels nous ne nous sentirions pas impliqués, ce qui est indispensable pour sortir les études religieuses de la sphère purement académique, spéculative et théorique, et l'implanter fermement dans le domaine de la praxis, du dialogue et de l'action sociale.

En conclure que la relativité religieuse en a fini avec l'Absolu (absolu), soit dans son concept de Dieu, soit

dans la perception de vérités normatives ou irréductibles, ou dans la nature absolue des exigences d'observer une conduite éthique, dans les Écrits saints bahá'ís serait aller un peu vite en besogne. Bahá'u'lláh déclare être le personnage prophétique pour notre temps, ce qui s'accompagne d'une certitude apocalyptique extraordinaire et, tout en affirmant l'unité fondamentale des religions révélées et en reconnaissant les immenses réussites de ces systèmes religieux, Bahá'u'lláh affirme aussi que la Révélation bahá'íe est, pour notre époque, le critère qui détermine les autres vérités⁵⁶. En ce sens on peut dire que les bahá'ís considèrent les enseignements de Bahá'u'lláh comme le critère absolu de notre *dispensation*⁵⁷, le point métaphysique au-delà duquel on ne peut aujourd'hui aller, une limite de la vérité spirituelle comme il en existe en physique : le zéro absolu, ou en astronomie : la vitesse de la lumière. Néanmoins, la croyance bahá'íe qui voit Bahá'u'lláh comme le critère absolu de la vérité n'est pas le signe de quelque dogmatisme ou fondantisme étroits. L'historien Arnold

56 - Cette notion que Bahá'u'lláh possède le critère de vérité est récurrente dans ses écrits. On trouve une telle affirmation très claire dans une Tablette adressée collectivement aux chefs religieux : Dis : ô chefs religieux, ne pesez pas le Livre de Dieu selon les normes et les connaissances qui ont cours parmi vous, car le Livre est lui-même l'infailible balance établie parmi les hommes (Bahá'u'lláh, Florilège, 98.1)

57 - *Dispensation* : mot anglais sans équivalent réel en français, qui recouvre à la fois les notions de Révélation, de religion et de la civilisation qui en découle.

Toynbee, entre autres, avait reconnu dans la religion bahá'íe un esprit de tolérance exemplaire :

*Le bahaïsme est la plus tolérante de toutes les religions abrahamiques. Dans son universalisme il est comparable au bouddhisme mahayana ou à l'hindouisme*⁵⁸.

Le dialogue interreligieux comme moyen de résoudre la tension entre le relatif et l'absolu.

Les participants à la théologie mondiale et au dialogue interreligieux ne se sont pas concentrés sur le côté relativiste de l'équation relatif-absolu dans le seul but de relativiser les dogmes. Andrew J. Reck affirme que dans l'histoire de la philosophie peu de catégories ont été réfractaires à conceptualiser l'Absolu comme une catégorie spécifique⁵⁹.

Réconcilier le relativisme avec l'absolu est toujours problématique, semble-t-il. Ernst Grunwald rejette la notion de Karl Mannheim de relationisme dans la sociologie de la connaissance (*Wissenssoziologie*) proposée comme un moyen terme entre relativisme et absolutisme en déclarant catégoriquement : Relativisme et absolutisme sont opposés et contradictoires ; ils n'ont pas plus de moyen terme entre eux qu'il y en a entre vrai et faux, oui et non⁶⁰. De plus, si, comme dans la philosophie hegelienne, Dieu n'est que l'Absolu ou l'Idée absolue et la résolution parfaite de toutes les contradictions de la dialectique en une Meta-idée

58- Toynbee, *Christianity among the Religions*, 104.

59 - *Speculative*, p. 167.

supérieure, que reste-t-il du Dieu personnel ? Si Dieu n'est qu'une idée, même parfaite, il n'est qu'un objet de pensée pure et est réduit à une abstraction philosophique⁶¹. Comment peut-on concilier cette Idée absolue avec le concept de Dieu en tant que Moi, perçu comme une Personne en rapport intime d'amour spirituel avec d'autres personnes ? Josiah Royce (1855-1916), philosophe idéaliste américain, a tenté de réconcilier ces concepts en conservant une croyance en un Dieu personnel tout en postulant Dieu comme Absolu, l'Universel des universaux, mais cette tentative est jugée partiellement réussie seulement par l'historien de la philosophie Frederick Copleston⁶².

Pour Langdon Gilkey⁶³ cette équation relatif-absolu est un paradoxe frustrant difficile à résoudre, en théorie au moins : Être chrétien, juif ou bouddhiste et affirmer

60 - Ernest Gruenwald, *Sociology of Knowledge*, p. 240.

61 - L'Idée absolue chez Hegel est une notion très ambiguë. Pour Popper, l'Idée absolue de Hegel recouvre trop de choses pour avoir un sens. *C'est tout en un, le Merveilleux. Connaissance et activité pratique. Compréhension. Le plus grand Bien. L'univers scientifiquement contemplé*. Popper ajoute avec une pointe d'ironie : *Mais pourquoi s'inquiéter de ces petites difficultés* (*Open Society*, p. 36-37). Pour une autre critique de l'idée hégélienne de l'Idée absolue ou de la Réalité absolue, voir Bertrand Russell *Les limites du savoir philosophique*, p. 82-88. Russell critique le sens et l'usage que fait Hegel du mot nature et rejette l'idée que l'univers forme un unique système harmonieux (p. 84). Russell propose une *étude progressive du monde plus en harmonie*, de son point de vue, *avec le caractère inductif et scientifique de notre époque* (p. 84). Il remarque, comme Popper, que *La philosophie de Hegel est très difficile et les commentateurs diffèrent sur sa réelle interprétation* (82).

62 - Royce continua à creuser la question de la réconciliation entre un Dieu personnel et l'Absolu dans *The World and the Individual*.

cette position d'une part et, d'autre part, relativiser ce choix de vie, crée une interaction entre absolu et relatif qui étourdi l'esprit et en même temps le pousse à se taire, en ce qui me concerne au moins. Bien que le paradoxe relatif/absolu semble être irréductible, Gilkey propose un moyen de le résoudre, moyen qui ne se trouve pas dans le champ spéculatif. Il trouve cette résolution dans le domaine de l'expérience religieuse et dans l'action, celle du dialogue religieux.

En suivant la pragmatique de John Dewey qui dit que ce qui peut sembler pour le raisonnement une contradiction impossible peut se résoudre avec succès par une pra-

Frederick Coplestone considère que Royce utilise le terme *individu* et sa relation entre le un et le multiple d'une manière ambiguë. Voir de Copelstone *The Philosophy of Royce*, p. 42-44. Selon Coplestone, Royce était néanmoins conscient des ambiguïtés de sa position. Comment son idéalisme absolu s'est transformé dans les années suivantes pour tenter de résoudre ces ambiguïtés est encore l'objet de controverses (Coplestone, *The Philosophy of Royce*, p.8, 44). Royce revendique le paradoxe de l'un et du multiple, ce qui est peut-être la seule manière de sortir du dilemme logique de la réconciliation un/multiple, en une sorte de *coincidia oppositorum* à la manière de Nicholas de Cuse (1401-1464) dont le point de vue mystique résolvait toutes les contradictions : *La simple unité est une impossibilité complète. Dieu ne peut être unique qu'en étant multiple. Comme nous, egos divers, ne pouvons être multiple que dans la mesure où nous sommes un en Lui* (Royce, *The World and the Individual*, 2:331, cité par Coplestone, *The Philosophy of Royce*, p. 8, 42). La vision personnelle qu'a Royce de l'Absolu se rencontre dans des passages comme celui-ci : *Nous désirons l'Absolu dans la mesure où, en nous, l'Absolu désire aussi et cherche, par nos efforts temporels mêmes, la paix qui n'est pas dans le Temps mais seulement, et déjà absolument, dans l'Éternité* (*The World and the Individual*, p. 2:386).
63 - Langdon Gilkey, *Plurality*, p. 46, 47.

tique intelligente⁶³, Gilkey considère le dialogue comme le cadre où le relatif est de facto obligatoire, alors que les participants à ce dialogue restent dans le domaine de l'absolu. Au plan psychologique, nos convictions religieuses fonctionnent comme des absolus, sinon nous ne serions pas chrétien, bahá'ís, bouddhistes, ou autre. Nous serions cet autre. Mais dès que nous commençons à dialoguer nous devons abandonner nos absolus, sinon ce ne serait plus un dialogue mais un monologue avec une arrière-pensée de conversion. La praxis exige de nous que nous relativisions nos convictions absolues. Dans le dialogue interreligieux nous nous retrouvons face à face, une croyance parmi d'autres. En dialoguant nous nous sentons limités. Notre absolue conviction (que Bahá'u'lláh est la Manifestation de Dieu annoncée) se relativise en présence des autres qui ont une prétention à la vérité égale à la nôtre. Gilkey voit dans le dialogue une tension dynamique en cours entre le relatif et l'absolu, une dialectique ou un paradoxe combinant et entretenant... un absolu relatif⁶³.

Ce qui pour la pensée est une contradiction devient, pour la praxis, une dialectique viable, un paradoxe temporaire mais créateur. Absolu et relatif, vision unifiée et pluralité, principe d'interprétation et simple différence, représentent des polarités qui semblent pouvoir s'incarner dans une pratique essentielle même si dans une théorie de la pensée elles semblent antinomiques⁶³.

Gilkey appelle à une nouvelle sorte d'érudition expé-

rimentale qui verrait l'érudit sortir du refuge de son bureau pour pratiquer l'échange avec d'autres érudits. Suivant cette approche, l'individu solitaire doit s'engager dans une sorte d'apprentissage coopératif, une approche créative commune basée sur le dialogue : Ainsi, la réflexion ne doit pas, parce qu'elle ne peut pas, précéder la praxis. Au contraire, elle doit se baser sur cette praxis pour avancer⁶³. En appliquant cette méthode, nous découvrirons que l'Unique se révèle dans le multiple, l'Absolu apparaît dans le relatif, et des compréhensions nouvelles et créatives de l'unicité de la vérité religieuse apparaissent. Cela dit, l'approche pragmatique de Gilkey n'exclut pas une résolution théorique du relatif et de l'absolu.

À la recherche d'une terminologie commune : science du divin, Philosophie divine ou théologie bahá'íe

Si les bahá'ís appellent leurs écrits sacrés *la Révélation bahá'íe* ou *les Écrits bahá'ís*, ils n'ont pas de terme pour décrire la théologie qui en dérive. Alors qu'il semble évident que les érudits bahá'ís devraient s'accorder sur un terme accepté par tous lorsqu'ils traitent de commentaires, leur recherche d'une terminologie correcte ressemble à la recherche des érudits en histoire des religions pour trouver une terminologie décrivant correctement leur discipline : *Religionwissenschaft* [science

de la religion], histoire des religions, religion comparée, religiologie et science des religions ont toutes été suggérées ; ceux qui reviennent le plus souvent étant histoire des religions et *Religionswissenschaft*⁶⁴.

La religion comparée est *stricto sensu* une des sous-disciplines de l'histoire des religions sur laquelle elle se base, bien que l'expression soit couramment utilisée dans les pays Anglo-saxons pour décrire l'étude des religions du monde.

Il est intéressant d'acquérir une meilleure compréhension de l'utilisation des termes qui suivent, non seulement pour découvrir leur utilisation dans la foi bahá'íe mais plus spécifiquement pour prévoir comment ces termes seront compris au cours du dialogue interreligieux dans lequel on espère voir les érudits bahá'ís s'engager. Une définition sommaire de chaque terme est donnée.

Science du divin. Les deux expressions *science du*

64 - Reinhard Pummer explore la question de la terminologie en profondeur dans son *Religionswissenschaft or Religiology* ? Dans cet article très détaillé, Pummer défend le terme allemand traditionnel *Religionswissenschaft* contre le récent *religiologie* que des érudits comme R.A. McDemmott, H. Kishmoto, L. Rousseau et R. Bourgeault prétendent être l'équivalent du mot allemand. Pummer rejette cette affirmation en affirmant que *religiologie* a des connotations pastorales, philosophiques et œcuméniques que n'a pas *Religionswissenschaft* qui est une étude strictement historique, philologique et empirique. Pummer n'a rien contre les connotations de *religiologie* mais il affirme que le terme même ne peut être un synonyme de *Religionswissenschaft*. *Religiologie* n'a pas réussi à s'intégrer dans la langue.

divin et philosophie divine sont à rapprocher de la Révélation. La science du divin est utilisée par ‘Abdu’l-Bahá. Alors que la phrase parle de la gnose chiite et de la théologie chrétienne, ‘Abdu’l-Bahá associe la science du divin avec la philosophie divine :

... [la science du divin] veut dire essentiellement la sagesse et la connaissance de Dieu, le soleil étincelant de la vérité, la révélation de la réalité et la philosophie divine⁶⁵.

‘Abdu’l-Bahá sépare ici la science du divin du sens qu’elle a en théologie dogmatique chrétienne, donnant ainsi à un vieux mot un sens nouveau : La science du divin n’est pas ce qui est présenté dans les dogmes et dans les sermons des églises. D’habitude, quand on parle de science du divin on pense à certaines formules, certaines doctrines. ‘Abdu’l-Bahá explique que :

La science du divin est l’étincelant Soleil de Réalité, la manifestation des vertus spirituelles et des pouvoirs sublimes. Les preuves intellectuelles de la science du divin sont basées sur l’observation et l’évidence qui forment des arguments convaincants, prouvant logiquement la réalité de la science du divin, la radiance de la miséricorde, la certitude de l’inspiration et l’immortalité de l’esprit. Voilà ce qu’est en réalité la science du divin⁶⁶.

Ce passage établit une base rationnelle pour la science

65 - *Promulgation*, p. 326.

66 - *Promulgation*, p. 326.

du divin. ‘Abdu’l-Bahá parle de preuves intellectuelles, d’observations, de témoignages et d’arguments décisifs. Toutes ces expressions viennent de la dialectique. Ce passage mentionne des preuves de l’existence de Dieu ainsi que de l’immortalité de l’âme, de l’inspiration divine, sujets traités dans la théologie scholastique médiévale qui était aussi d’orientation essentialiste et rationaliste.

Philosophie divine. C’est une autre expression utilisée par ‘Abdu’l-Bahá qui peut vouloir signifier une philosophie révélée par Dieu, ou la Révélation. Il dit, par exemple :

Selon la philosophie divine, on trouve deux conditions importantes et universelles dans le monde matériel des phénomènes, l’une qui concerne la vie et l’autre qui concerne la mort⁶⁷...

La philosophie divine de ‘Abdu’l-Bahá, opposée à la philosophie naturelle, rappelle la vieille distinction aristotélicienne entre la physique (la philosophie naturelle / la science) et la métaphysique, ou encore la distinction que firent le XVIIe et le XVIIIe siècles entre la philosophie naturelle (aujourd’hui la biologie et la physique) et la philosophie morale, une distinction qui suivit le prestige croissant des conclusions de Galilée et l’émergence de la physique newtonienne :

Il y a deux sortes de philosophies : la naturelle et la divine. La philosophie naturelle cherche à connaître les

67 - *Reality of Man*, p. 28.

68 - *Promulgation*, p. 326.

*vérités physiques et à expliquer les phénomènes matériels, alors que la philosophie divine traite des vérités idéales et des phénomènes de l'esprit*⁶⁸.

La philosophie de 'Abdu'l-Bahá a pour point de départ le néoplatonisme musulman mais ses vérités idéales et ses phénomènes de l'esprit rappelle fortement la philosophie idéaliste de la philosophie occidentale, une philosophie qui trouve aussi ses origines dans Platon et qui perdura sous diverses formes jusque dans le premier quart du vingtième siècle⁶⁹. Cet idéalisme pourrait être utile pour établir une sorte d'unité philosophique entre la religion et la science⁷⁰.

Théologie bahá'ie. Bien que l'expression *théologie bahá'ie* ne se trouve pas dans les Écrits sacrés bahá'ís, elle n'en reste pas moins valide. Dans une lettre à l'Assemblée spirituelle nationale des bahá'ís d'Allemagne, la

69 - Le sujet n'est pas complètement basé sur des suppositions. En général, l'idéalisme postule qu'à la base, la réalité est spirituelle, c'est-à-dire que l'esprit, ou l'Esprit (Dieu), est la réalité ultime et que les perceptions du mental ou l'esprit des idées sont essentiels en épistémologie. Quelques idéalistes tiennent que l'esprit n'est pas seulement dans la nature et l'esprit humain, mais qu'il s'exprime aussi dans la religion par les formes, le mythe et les symboles, et dans l'art. Une école de philosophes idéalistes postulent l'existence d'un théisme éthique. L'idéalisme soulève la question du monisme et de la pluralité, question très pertinente pour la théologie bahá'ie. Sous ses diverses formes d'idéalisme absolu, d'idéalisme personnel et éthique, de philosophies de l'esprit, l'idéalisme est toujours un courant important de la philosophie qui pourrait avoir des parallèles très fructueux avec les enseignements bahá'ís.

70 - Sir Arthur Eddington (*The Nature of the Physical World and Science and the Unseen World*) et Erwin Schrödinger. (*What is Life?*)

Maison universelle de justice accepte un usage circonscrit du terme théologie bahá'íe en écrivant :

Si par théologie on entend l'étude de la religion ou l'étude de la nature de Dieu on peut certainement se servir de l'expression théologie bahá'íe. Dans le contexte dans lequel M. ... l'utilise, dans le passage que vous citez, la Maison de Justice suppose qu'il veut dire que les enseignements bahá'ís sur la nature de Dieu et sur sa relation avec sa création sont proches de ceux de l'islam, ce qui est correct⁷¹.

Mais dans un autre lettre, datée du 28 mai 1991 et adressée à un individu, la Maison universelle de justice laisse aux érudits bahá'ís la question de son usage :

et *Mind and Matter*) devinrent les principaux scientifiques philosophes du mouvement des *New Physics* qui émergea entre 1900 et 1930. La doctrine principale de ce groupe qui comptait des gens comme Sir Arthur Eddington, Sir James Jeans, Bertrand Russel et Alfred North Whitehead, était que l'étoffe du monde est faite d'esprit (Eddington, *The Nature of the Physical World*). Autrement dit, non seulement la science est expérimentée empiriquement, mais elle dépend aussi des perceptions de l'esprit. L'esprit est la première chose et la plus directe que nous expérimentons ; tout le reste n'est que déduction secondaire (Science and the Unseen World). Le fait que l'esprit ait un rôle central dans notre perception est du pur idéalisme subjectif et n'est pas très éloigné du principe d'incertitude de Heisenberg. Schrödinger, un des pères de la mécanique quantique, postula aussi qu'il n'y a qu'un seul Moi ou Esprit dans l'univers. Cette théorie est très proche de l'Esprit absolu de l'idéaliste absolu et de son affirmation que la réalité est basée sur l'esprit : Le nombre total d'esprits est un. Je me hasarde à l'appeler indestructible parce qu'il a une échelle de temps particulière, c'est-à-dire que l'esprit est toujours maintenant. Il n'y a pas d'avant ou d'après l'esprit... j'admets aussi, si quelqu'un tient à le remarquer, que je parle maintenant de

La Maison de justice pense que la question d'utiliser ou non l'expression théologie bahá'íe sera mieux répondue par vous-mêmes et les autres érudits bahá'ís qui prendront leur décision à la lumière de leur compréhension du sens de ce terme et des connotations d'une telle utilisation.

Et la Maison de justice d'ajouter qu'aucune controverse ne devrait naître à ce propos et qu'elle prévoit la possibilité que les opinions sur le sujet soient variées :

Elle espère que cette question ne deviendra pas une source de dispute entre les érudits bahá'ís ou à l'intérieur de la communauté bahá'íe et elle ne voit pas de difficulté à ce que les érudits bahá'ís arrivent à différentes conclusions quant à l'opportunité de son utilisation à condition qu'aucun n'essaie d'imposer ses vues aux autres.

Il conviendrait d'ailleurs que ces directives de la Maison universelle de justice sur l'utilisation de l'expression *théologie bahá'íe* deviennent la règle de l'érudition bahá'íe, qu'elle soit théologique ou autre : la recherche érudite doit être amène et diversifiée.

On rencontre plusieurs fois l'adjectif théologique dans les diverses traductions en anglais des Écrits bahá'ís et dans

religion, et non de science – une religion qui n'est pas opposée à la science mais qui est confirmée par ce qu'une recherche scientifique désintéressée a découvert. (Mind and Matter).

71 - Je remercie Moojan Momen pour m'avoir communiqué ce texte daté du 8 Février, 1981.

72 - Stephen Lambden, en parlant du texte original, montre que la

leur interprétation autorisée. Par exemple, Shoghi Effendi utilise ce terme dans sa traduction du texte de Bahá'u'lláh *Le livre de la certitude (Kitáb-i-Iqán)*. Il y est fait référence à ces religieux musulmans qui doutent toujours et argumentent sur les mystères théologiques et se prétendent pourtant les défenseurs des subtilités de la loi de Dieu⁷². Dans une causerie sur l'incarnation, 'Abdu'l-Bahá parle du rang de l'homme comme étant à la fin de l'arc de descente (la matérialité) et au commencement de l'arc de montée (la spiritualité) et affirme que c'est un point théologique profond et reconnu (*musallam-i-mudaqqiqín-i-masá'il-i-iláhi*)⁷³. Shoghi Effendi utilise le mot théologique en rapport avec l'importance qu'il y a à étudier le *Kitáb-i-Iqán* :

*Le Iqán approfondit la connaissance du lecteur en lui faisant connaître quelques-uns des problèmes théologiques de sa religion*⁷⁴.

phrase : *obscurités théologiques*, n'apparaît pas littéralement en persan. Elle fait partie d'une sorte de paraphrase interprétative qui veut souligner le fait que les érudits musulmans (*ulamá'*) ne sont pas affirmatifs en ce qui concerne les questions légalistes concrètes (littérales) de la *charia*, tout en prétendant connaître les aspects abstrus des fondamentaux divins. Dans l'original persan, les références à la *charia* (questions légalistes) semblent ne pas être rendues littéralement mais sont traduites par l'expression : les obscurités théologiques de leur religion... (lettre à l'auteur). Bahá'u'lláh met en cause la capacité des religieux musulmans à pénétrer adéquatement leur tradition scripturale à la lumière de ce hadíth prophétique : *Notre parole est difficile et dure à comprendre (Kitáb-i-Iqán, p. 41)*.

73 - 'Abdu'l-Bahá, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, V chap. 81.

74 - Lettre à un individu, 1er octobre 33, Archives internationales bahá'ies. Je remercie Dann J. May pour avoir attiré mon attention

Considéré avec suspicion pendant longtemps, l'expression *théologie bahá'ie* est de plus en plus utilisée par les érudits bahá'ís, notamment par ceux qui traitent des questions spécifiquement religieuses. Par exemple, Udo Schaefer fait référence à la théologie dans la religion bahá'ie dès 1957 dans sa thèse doctorale (Heidelberg) *Die Grundlagen der Verwaltungsordnung der Bahá'í (La base légale de l'Ordre administratif bahá'í)*⁷⁵. L'ouvrage le plus récent de Schaefer : *Heilsgeschichte und Paradigmenwechsel : Zwei Beiträge zur Bahá'í Theologie (Histoire du paradis et changement de paradigme)*⁷⁶ traite, comme son titre le suggère, spécifiquement de théologie bahá'ie⁷⁷. La thèse de maîtrise de Claudia Gollmer est intitulée *Die metaphysischen und theologischen Grundlagen der Erziehungslehre der Bahá'í-Religion (Les fondements*

sur ce passage.

75 - Schaefer utilise le mot théologie au cours de son exposé sur les rapports entre les questions théologiques et légales de l'ordre administratif bahá'í. Il soutient que toute implication légale de l'ordre administratif bahá'í doit être envisagé à la lumière du contenu théologique et *metajuristische* (métalégal) des enseignements bahá'ís, un point de vue qu'il considère être la loi canon : *Hierbei ist nicht zu vermeiden, dass auch auf theologische und metajuristische Fragen eingegangen wird. Die juristische Betrachtung und Erörterung kann vielfach erst einsetzen nach einer vorangegangenen Klärung der uns auf Schritt und Tritt begegnenden theologischen Fragen.... Ein solches Eingehen auf diese Fragen ist bei unserem Gegenstand umso unvermeidlicher, als es im westlichen Bahá'ítum zu einer systematischen, intellektuellen Durchdringung des offenbaren Stoffes, d.h. zur Ausbildung einer Theologie, auf deren Ergebnisse sonst verweisen werden konnte, noch kaum gekommen ist (4-5). En ce cas, il est inévitable de considérer aussi les problèmes théolo-*

métaphysiques et théologiques de l'éducation dans la religion bahá'íe). De même, Juan R.I. Cole utilise l'expression *théologie bahá'íe* dans sa *Rencontre chrétiens-musulmans et la religion bahá'íe*. Plus tard, dans son article *The Concept of Manifestation in the Bahá'ís Writings* il utilise les deux expressions *théologie bahá'íe* et *théologie de Bahá'u'lláh* (3, 23). Cole utilise l'expression *théologie bahá'íe* dans son sens étroit de théologie source (de la Révélation). Il se sert de l'expression dans sa discussion sur la relation entre l'essence divine et ses attributs, citant la *Tablette de la cité de l'unité divine (Lawh-i-Madínatí-t-Tawhíd)* de Bahá'u'lláh, dans laquelle, d'après Cole :

giques et métaléaux. On ne pourra poursuivre l'étude et les discussions légales qu'une fois clarifiées les questions théologiques courantes que nous rencontrerons... L'étude de la question théologique est d'autant plus inévitable que la religion bahá'íe n'a pas encore atteint en Occident un niveau de compréhension intellectuelle systématique du contenu de la Révélation ; en d'autres mots elle n'a pas élaboré un cadre théologique aux résultats duquel le lecteur pourrait se référer. (traduction de l'auteur reprise par le traducteur). (page 40)

76 - Édition française, 1993, Association d'Études bahá'íes (Europe francophone), page 41.

77 - 77 -Le récent livre de Schæfer consiste en deux essais importants de théologie bahá'íe. Dans le premier *Endzeit oder Zeitwende ? Versuch einer Standortbrdtimmung unserer Zeit (Fin des temps ou moment décisif ? Déterminer où nous sommes dans le temps historique)*, Schæfer traite du thème de l'apocalypse des deux points de vue biblique et bahá'í pour suggérer que nous vivons, non dans un âge de destruction universelle mais à un tournant crucial du temps qui se caractérise par de nouvelles manières de penser et de nouvelles offres de salut (*Heilsangebote*). Il y compare le mouvement *New Age* et la Révélation de Bahá'u'lláh. Dans *Bahá'u'lláh Einheitsparadigma*

*Il faut comprendre la nature de ces attributs en théologie bahá'íe pour arriver à saisir le concept de Manifestation de Dieu. Bahá'u'lláh affirme que les attributs essentiels de Dieu ne sont que des noms différents pour son essence.*⁷⁸

Autrement dit, Dieu est un, en essence comme en attributs. Cole parle aussi de l'infusion cosmologique d'énergies spirituelles libérées par le martyr d'un Prophète comme l'un des aspects de la théologie de Bahá'u'lláh⁷⁹. L'usage que fait Cole de l'expression s'applique, au moins si l'on se base sur ces quelques exemples, aux Écrits de Bahá'u'lláh plutôt qu'aux commentaires. Moojan Momen reconnaît aussi qu'il y a de nombreux passages dans les Écrits bahá'ís qui pourraient servir de base à une théologie et à une métaphysique⁸⁰. Michael Sours traite directement d'une question théologique dans *Seeing*

und die Konkurrenz religiöser Wahrheitsanspruch (Le paradigme unitaire de Bahá'u'lláh et les Vérités concurrentes), Schæfer traite, dans les perspectives du pluralisme et de l'histoire des religions, de la question de l'unité et de la diversité des religions. Il montre que si au cours des siècles on a connu des messages qui se voulaient uniques, exclusifs et finals (particulièrement dans les religions sémitiques) qui causèrent souffrances et incompréhensions, il y eut toujours, en même temps, des représentants d'une pensée plus libérale (*Vertreter*) dans les mêmes religions qui se sont opposés au dogmatisme étroit et ont encouragé une compréhension et une appréciation des autres religions. Schæfer voit dans le point de vue de ces âmes éclairées les préconditions au dialogue interreligieux actuel et le point de départ d'une nouvelle théologie caractérisée par l'unité des religions.

78 - *The concept of Manifestation*, p. 3.

79 - *The Christian-Muslim Encounter*, p. 22.

80 - *Relativism*, p. 185.

81 - Congar, *Christian Theology*, p. 455.

with the eye of God (Voir avec les yeux de Dieu). De même le sociologue Will C. van den Hoonaard parle de théologiens et d'historiens bahá'ís (*Dilemmas and Prospects*) et Nader Saiedi parle de théologie bahá'ie dans *Dialogue avec le marxisme*. Ces exemples ne sont pas exhaustifs.

Il n'y a pas que dans la religion bahá'ie qu'on a répugné à utiliser le mot théologie. On est surpris de découvrir que la religion la plus étroitement associée à ce mot, le christianisme, l'évitait à ses débuts. Il fut très rarement utilisé, et même évité, pendant plusieurs siècles à cause de ses connotations avec la philosophie grecque. Platon et Aristote utilisèrent la *theologia* dans leur polémiques contre les poètes, leurs mythologies et leurs théogonies. Ils leur opposaient la philosophie qui cherche l'explication des choses en elles-mêmes⁸¹. Les poètes étaient considérés comme les rivaux des philosophes, puisqu'il était admis qu'Homère et les tragédiens étaient les maîtres de la connaissance technique tout en étant de solides guides pour une vie morale et religieuse⁸². D'ailleurs, Platon refusait aux poètes la capacité de conduire à la connaissance de l'essence des choses, considérait l'art dramatique comme un fléau pour la psychologie humaine et la poésie très éloignée de la vraie connaissance⁸³. En conclusion, il exclut les poètes de la République.

C'est le grand Origène (m. 254) qui le premier utilisa

82 - Plato, *Republic*, p. 322.

83 - Plato, *Republic*, p. 328-40.

le mot *théologie* pour l'appliquer à la connaissance du Dieu dans lequel croyaient les chrétiens puisque le mot *gnose* (en grec : connaissance) avait acquis des connotations hérétiques⁸⁴. Pierre Abélard (m. 1142) choisit comme titre d'un de ses ouvrages *Theologia* et c'est au temps de saint Thomas d'Aquin, le docteur angélique (1224-1274) que le mot commença à être accepté bien que saint Thomas lui-même lui préférât l'expression de doctrine sacrée⁸⁵. De la même façon, l'expression *théologie bahá'íe* fut évitée dans la communauté bahá'íe à cause de son association négative avec des attitudes comme l'élitisme intellectuel, les guerres religieuses et l'*odium theologicum*, l'antipathie causée par les chamailleries théologiques.

Pourtant, on peut trouver au moins trois raisons pour considérer favorablement l'expression *théologie bahá'íe* : (1) C'est la formule correcte pour décrire la chose elle-même puisque les enseignements bahá'ís partent du point de vue d'un croyant et ont une forte tendance rationnelle, métaphysique et théologique. (2) C'est l'expression correcte pour exprimer que les enseignements bahá'ís cités sont, ou ne sont pas, considérés comme normatifs et faisant autorité. Elle peut ainsi être utilisée à la fois par les bahá'ís et les non-bahá'ís dans les questions en rapport avec les doctrines de la religion bahá'íe. L'érudit chrétien Christian Cannuyer fait, par exemple, référence à la théo-

84 - *Theology in Encyclop*

85 - Congar, *Christian Theology*, p. 456.

logie bahá'íe de Shoghi Effendi dans son compte-rendu favorable de l'étude historico-sociologique novatrice de Peter Smith : *The Bábí and Bahá'í Religions: From Messianic Shi'ism to a World Religion*. (3) C'est l'expression qui sera la mieux comprise par des érudits non-bahá'ís, soit pour discuter des enseignements bahá'ís, soit dans un dialogue interreligieux où les termes *théologie mondiale* et *théologie pluraliste* sont devenus d'usage courant.

Alors que des théologies systématiques de la religion bahá'íe commencent à être écrites et que des théologies bahá'íes des religions du monde se développent, des expressions comme *philosophie divine* ou *science du divin*, même si elles sont belles et tout à fait appropriées pour un dialogue intracommunautaire, pourraient sembler un peu bizarres à des érudits spécialisés dans les études religieuses des autres traditions ; en effet, *science du divin* a une connotation très chrétienne et la *philosophie divine*, expression très noble par ailleurs, peut aussi vouloir être comprise comme une philosophie exclusivement sur Dieu, alors que l'expression *théologie bahá'íe* est plus diversifiée. Elle comprend des concepts qui ont une influence non seulement sur des sujets sacrés mais aussi sur des sujets profanes tels que l'éducation et le développement moral, les questions écologiques et économiques, les problèmes des femmes et des minorités, le développement du Tiers-monde et la loi internationale. De plus la philosophie est aussi couramment comprise comme un domaine séculaire, basée sur la raison plutôt que sur Dieu

et sur la Révélation. Il semble donc qu'il soit préférable, dans l'intérêt de la logique et de l'usage, d'utiliser l'expression *théologie bahá'ie* puisque plus proche de la terminologie courante, plutôt que de choisir une terminologie trop originale. Et c'est d'autant plus intéressant que les spécialistes en religions comparés reprennent le mot *théologie* pour décrire leur propre discipline.

Le Dieu révélé et le Dieu caché : théologie de la Manifestation et théologie négative⁸⁵.

Lorsqu'elle parle de Dieu, la théologie bahá'ie utilise une théologie de la Manifestation, c'est-à-dire une théologie de la réalité métaphysique du Prophète, ou Manifestation divine, et de ses enseignements, plutôt qu'une théologie sur Dieu. Néanmoins Bahá'u'lláh fait quelques références, abstruses mais explicites, à Dieu dans son état occulte ou non-manifesté. Il parle du silence qui précède le Verbe de Dieu, de la noirceur divine d'où irradie la lumière sacrée. Dans une tablette mystique et en partie cosmologique, la *Lawh-i-kullu't-ta'am* (la *Tablette de toutes*

85 - Négatif n'a pas ici le sens grammatical de négation. Il dit plutôt le manque d'affirmations théologiques positives. La théologie de la Manifestation parle, la théologie négative est silencieuse. Voir plus loin.

86 - Pour une traduction provisoire de la tablette, dans son cadre historique et avec un commentaire très détaillé, voir Stephen Lambden *A Tablet of Mirzá Husayn 'Alí Bahá'u'lláh*. Lambden estime que

*les nourritures*⁸⁶) qui dépeint les royaumes métaphysiques du paradis, Bahá'u'lláh parle du Dieu non-manifesté comme du *Dieu-Háhút*, Celui qui vit seul dans le royaume de *Lui*. De ce royaume d'unicité divine, Bahá'u'lláh dit : Nul n'est capable d'expliquer ne serait-ce qu'une lettre de ce verset dans ce paradis⁸⁷. On ne peut et ne doit pas spéculer sur la nature de ce Dieu car tous les efforts s'avèreront forcément futiles. *Close est la voie, sacrilège la recherche*⁸⁸.

La théologie négative de Bahá'u'lláh sur l'*Háhút* est tout à fait dans la tradition apophasique qui garde le plus parfait silence concernant l'essence de la divinité, consi-

cette Tablette est essentiellement ésotérique, un commentaire coranique bábi, qui interprète le verset : *Toute nourriture était licite aux enfants d'Israël, sauf celle qu'Israël lui-même s'interdit avant que ne descendît la Thora Dis-[leur] : Apportez la Thora et lisez-la, si ce que vous dites est vrai !* (Coran, 3:93) (6). Selon Lambden, les royaumes métaphysiques décrits dans cette Tablette et détaillés plus bas sont bien connus en théologie soufie (40) et traités, par exemple, dans l'ouvrage d'Anne-marie Schimmel *Mystical Dimensions of Islam*, p. 270. Pourtant cette Tablette est plus riche que l'analyse sommaire que j'en donne plus bas. Lambden interprète ses références ésotériques et mystiques tirées du Coran et des Écrits du Báb et de Bahá'u'lláh, références qui établissent une correspondance entre les cinq niveaux de paradis et les quatre éléments de terre, d'air, de feu et d'eau d'une part et, d'autre part, et des configurations chromatiques, numérologiques et linguistiques (40-46). Moojan Momen indique que les sources de cette Tablette sont néoplatoniques, juives, chrétiennes et musulmanes. Voir *Relativism*, 5:189. Pour le contexte historique et le sommaire de cette tablette voir Taherzadeh, *La Révélation de Bahá'u'lláh*, vol 1, p; 55-60.

87 - Lambden, *A Tablet*, 31.

88 - Bahá'u'lláh, *Les sept vallées*, p. 28.

La voie est barrée

la recherche est impiété

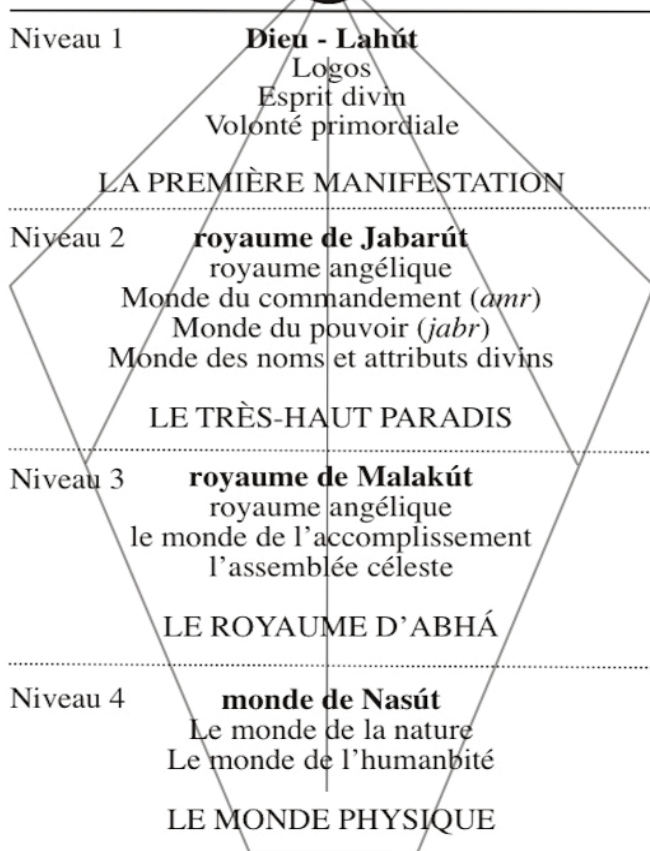


Figure 1 : les royaume de l'Être.

Note :Bahá'u'lláh utilise les mêmes noms que les soufis.

dérée comme absolument inconnaissable : tout ce qu'on affirme de Dieu, sa bonté, son amour, sa miséricorde, sa justice, sa perfection, etc. ne décrit pas Dieu. C'est simplement une façon d'affirmer que Dieu ne manque pas de ces qualités (théologie négative/*via negativa*) :

*Nous n'affirmons pas ces noms et ces attributs pour prouver les perfections de Dieu mais pour nier qu'il soit capable d'imperfections*⁸⁹.

En affirmant cette théologie négative 'Abdu'l-Bahá suit une très ancienne tradition théologique⁹⁰. Dans le bouddhisme, la limite extrême de l'affirmation apophatique est le silence de Bouddha au sujet de Dieu, que de nombreux érudits ont interprété comme de l'agnosticisme

J'ai choisi
«penseur»
plutôt que
" f o n d a -
teur" ici, à
cause de Ba-
silide...

89 - 'Abdu'l-Bahá, Les leçons de saint-Jean-d'Acre, V chap. 82.
90 - On trouve dans le christianisme, particulièrement chez les penseurs grecs de l'Église primitive, une forte tradition apophatique. Quelques exemples : on dit que le gnostique Basilide, dont il ne reste que des fragments de l'œuvre, enseignait qu'on ne pouvait même pas appeler Dieu l'Ineffable car ce serait affirmer quelque chose de lui (Tennant, *Philosophical Theology*, vol 1, p. 313, note 1). Clément d'Alexandrie : *Nul ne peut vraiment l'exprimer en entier...car l'Unique est indivisible – sans forme ni nom*. Origène : *La stricte vérité c'est que Dieu est incompréhensible et inappréciable... sa nature ne peut être comprise ni vue par la puissance d'aucune compréhension humaine même la plus pure et la plus éclatante*. Athanase : *S'il est impossible de comprendre ce qu'est Dieu, il est possible de dire ce qu'il n'est pas* (Cette dernière affirmation est de l'apophasie pure). Grégoire de Nysse : *Concernant le Créateur du monde, nous savons qu'il est mais ne nions pas que nous ignorons tout de son essence*. Les fondateurs de l'Église romaine comme Augustin ou saint Hilaire de Poitiers écrivirent des affirmations semblables mais ils semblent en général moins intéressés par la transcendance que les penseurs grecs. Voir *Words about God*, passim p. 14-18. Bien que le concept

ou de l'athéisme mais que le théologien comparatiste Raimundo Panikkar trouve être la marque sublime de la révérence qu'avait le Bouddha pour le mystérieux et l'ineffable⁹¹. La théologie apophasique rejoint l'expression philosophique mahayana : *Neti, Neti (ni ceci, ni cela)*, qui indique à la fois un échec à conceptualiser l'Absolu et une profonde révérence envers lui. La position apophasique peut étendre la croyance en l'unité divine jusqu'au limites de l'agnosticisme puisqu'elle n'affirme rien sur Dieu. Les Écrits bahá'ís affirment qu'en fin de compte on ne peut rien dire à propos de ce Dieu caché.

À l'opposé, les théologies de l'incarnation, chrétienne et vaishaviste, bien que différentes par certains côtés, définissent l'essence de Dieu en présumant que l'essence

soit plus ancien, l'expression *via negativa* fut créée par le philosophe néoplatonicien Proclus (411-485). Elle fut utilisée aussi par le pseudo-Denis l'Aéropagite (vers 500), John Scott Erigène (vers 810-880), Maître Eckard (1260-1327) et Nicolas de Cuse (1401-1464).
 91 - Voir note 16 ci-dessus. En plus des références précédentes, Panikkar traite aussi de la dimension apophasique du silence du Bouddha, en contradiction avec son athéisme supposé, dans *Ontological Apophaticism*. Dans *Silence*, p. 101-47. Panikkar est convaincant dans son explication du silence du Bouddha sur Dieu. Dans un bref passage il indique que le silence du Bouddha sur Dieu voulait dire que Dieu ne peut même pas être classé comme Être dans notre compréhension normale du mot car l'Être de Dieu n'est pas identique à notre être. D'où le silence du Bouddha : *Il existe aussi un argument apophasique dont la traduction cataphatique dirait que Dieu est si grand que la grandeur exclut l'existence et exclut notre possibilité de concevoir l'essence divine qui transcende toutes nos réflexions et toutes nos manières de penser l'être et même toutes nos manières d'être* (p. 130).

divine s'incarne d'une manière absolue dans une forme humaine limitée. La théologie bahá'íe refuse ces positions qu'elle considère erronées. La théologie négative commence vraiment à l'étape 1.58. (*voir figure 1*)⁹² où Dieu est sans attributs⁹³, c'est le Dieu indescriptible, le Dieu que nul ne peut connaître, pas même la Manifestation divine. C'est d'ici que nous partons, de ce point noir du Dieu caché, le *Dieu-Háhút*, le royaume de *Lui*. S'il enseigne clairement que Dieu a des attributs, Bahá'u'lláh insiste aussi sur le fait que Dieu a de toute éternité été dépourvu des attributs des créatures humaines et le sera à jamais⁹⁴.

Il existe un certain parallèle entre le *Dieu-Háhút* non-manifesté et les enseignements du philosophe mystique hindou Sankaracharya, ou Sankara (vers 788-

92 - Mon explication des cinq niveaux *Háhút*, *Láhút*, *Jabarút*, *Malakút* et *Násút* est tirée du commentaire de Moojan Momen sur la Tablette de toute nourriture (*Lawh-i- kullu't- ta'ám*) de Bahá'u'lláh, révélée en Irak, qu'il appelle une cosmologie (189). Mais la plus grande partie du présent commentaire est de moi. Les lecteurs qui lisent la Tablette dans sa langue originale la trouveront très simple comparée à l'interprétation très élaborée de Momen. Stephen Lambden dit de la même Tablette qu'elle est un commentaire mystique (*Sinaitic Mysteries*, p. 110)

93 - Bahá'u'lláh cite une tradition musulmane attribuée à 'Alí : *L'unité absolue exclut tout attribut* (*Les sept vallées*, p. 19).

94 - Bahá'u'lláh, *Les sept vallées*, p. 23.

95 - Littéralement, *Védanta* signifie *fin du Véda*. C'est un ensemble de philosophies élaborées dans les dernières parties du *Véda* et des *Upanishades*. Sankara enseignait trois choses fondamentales : 1/ Brahman est seul réel. 2/ Le monde est une illusion. 3/ L'âme individuelle (*jiva*) est Brahman.

820), qui est du védandisme advaita (moniste)⁹⁵. Une définition bien connue de ce philosophe parle de *Brahman Nirguna*, le Dieu sans attributs, considéré comme étant supérieur au *Brahman Saguna*, le Dieu avec attributs.

Sankara enseigne que pour l'âme libérée (*jivanmakta*) le concept d'un Seigneur personnel (*ishavar*) appartient au *Brahman Saguna* de l'ordre inférieur de l'être, le Dieu avec attributs. À un niveau supérieur, *Brahman Saguna* est absorbé par *Brahman Nirguna*⁹⁶. le Dieu sans attributs est objet de connaissance, le Dieu avec attributs est objet d'amour et d'adoration⁹⁷. On peut faire une analogie avec l'océan dans laquelle le Dieu sans attributs est comparé à l'océan immobile et le Dieu avec attributs à l'océan agité par des vagues⁹⁸. Les Upanishades appellent aussi le *Brahman Nirguna* le non-manifesté⁹⁹, ce qui est précisément l'état de *Dieu-Háhút*. Sankarâ maintient que *Brahman Nirguna* est immuable et sans forme¹⁰⁰, et l'on peut affirmer qu'une telle description s'applique au *Dieu-Háhút* non-manifesté de Bahá'u'lláh.

En se servant de l'image de l'écrivain, de sa plume et de l'encre, 'Abdu'l-Bahá compare ce Dieu caché (*deus absconditus*) non-manifesté, inconnu et inconnaissable,

96 - Dans *Mysticism in World Religion*, Sidney Spencer reprend ces points trouvés dans Vivekochudamani (La couronne de sagesse) de Sankara dans la traduction de Charles Johnson.

97 - Deussen, *System of the Vedanta*, p. 102.

98 - Smith, *Religions*, p. 73.

99 - Katha 6:7,8.

100 - *Vedanta*, p. 207.

à une tache d'encre noire – la noirceur divine – sur une feuille de papier qui contient en elle-même potentiellement toutes les lettres et tous les mots, bref, tous les sens possibles de l'univers¹⁰¹. Ce *Dieu au-dessus de Dieu*¹⁰² comme le dit Tillich est le mystère le plus épais et le plus impénétrable, le Mystère des mystères. Cette notion d'un Dieu caché a des racines judaïques ; on peut lire dans *Esaïe* 45:15 :

En vérité tu es un Dieu qui se cache, Ô Dieu d'Israël, le Sauveur.

La théologie bahá'íe n'a donc pas pour point de départ une théologie de Dieu, comme le *Ding an sich* de Kant, mais une théologie à propos de Dieu, une théologie du Verbe (théologie du Logos) qui, comme les noms divins, est un élément commun aux traditions juive, chrétienne, musulmane et bábí-bahá'íe¹⁰³. Cette théologie de la Manifestation, baptisée par Cole *théophanologie*¹⁰⁴ est élaborée

101 - Momen, *Relativism*, p. 190.

102 - Tillich considère le *Dieu au-dessus de Dieu* comme la source ultime du courage d'être, dans son approche existentielle pour vaincre l'anxiété et le désespoir d'une époque dénuée de sens. Bien que le sens de l'expression *Dieu au-dessus du Dieu du théisme* soit mystique et quelque peu obscure, Tillich l'envisage dans le contexte de la rencontre paradoxale divin-humain. Le *Dieu au-dessus du Dieu du théisme* ne serait pas une objectivation conceptualisée du Dieu de la théologie mais plutôt une transcendance de cette compréhension : *Ils [les croyants] sont conscients du caractère paradoxal de chaque prière, qui est de parler à quelqu'un à qui on ne peut pas parler parce qu'il n'est pas quelqu'un, de demander à quelqu'un à qui on ne peut rien demander parce qu'il donne ou ne donne pas avant qu'on demande, de dire Tu à quelqu'un qui est plus proche du Je que le Je l'est de lui-même.* (*Courage to be*, p. 181). Cette dernière

rée à partir de la description par Shoghi Effendi de la naissance et de la marche en avant de la religion de Bahá'u'lláh comme la théophanie suprême¹⁰⁵, une phrase qui plonge ses racines dans la tradition judéo-chrétienne¹⁰⁶. On pourrait aussi parler de la théologie de la Manifestation comme d'une *épiphanologie*, mais le mot est moins harmonieux. Cela dit, la théologie de la Manifestation est cataphatique, en ce sens qu'elle fait usage d'analogies humaines pour décrire Dieu. Ces qualités cataphatiques, basées sur des analogies de l'expérience humaine, sont en quelque sorte projetées sur Dieu. Mais

phrase rappellera aux bahá'ís la prière de 'Abdu'l-Bahá : *Tu es un ami plus véritable que je ne le suis moi-même. le Dieu au-dessus du Dieu du théisme* se rencontre dans le désir mystique d'arriver à un tel Dieu.

103 - Cole souligne que la théologie du logos est commune aux religions chrétienne, musulmane et bahá'ie (*Concept of Manifestation*, p. 8-9). En considérant la dévotion pour la sainteté (hébreu : *kadósh*) de la Torah (l'enseignement) en tant que parole de Dieu, on peut y inclure aussi le judaïsme. Muhammad parle des juifs comme de l'*Ahl-i-Kitab* (Peuple du Livre). Ils se voit eux-mêmes, sans aucun doute, comme le premier peuple du Livre.

104 - *Concept of Manifestation*, 2.

105 - *L'Ordre Mondial de Bahá'u'lláh*, p. 91. Shoghi Effendi explique qu'il utilise le mot théophanie à la place de *dispensation*.

106 - Théophanie, du grec *theophania* : faire briller ou montrer Dieu, a deux sens qui, dans une religion prophétique, indiquent la rencontre divin-humain : 1/ Les manifestations éphémères supranaturelles et non-humaines du divin : le Buisson ardent, la colonne de nuage, le feu sur le mont Sinaï. 2/ Des théophanies humaines plus permanentes, telles que la manifestation de Dieu dans le Christ. Voir E. Jacob, *Manifestations of God*. La compréhension bahá'ie du mot suggère une effusion permanente de guidance spirituelle à l'humanité par le Verbe de Dieu dans la personne de la Manifestation divine.

cette pratique cataphatique reste consciente du fait que Dieu transcende toute qualité qu'on pourrait lui appliquer.

Dans la théologie bahá'íe, tout ce qu'on affirme sur Dieu s'applique aux Manifestations de Dieu (*Mazhar-i-lláhi*), ou Prophètes (*nabí, rasúl*) termes utilisés tous les deux dans la foi bahá'íe :

*Par conséquent, toute mention et toute explication de ce plan d'existence sont forcément défectueuses, tout éloge et toute description sont insuffisants, toute conception est vaine, et tout approfondissement de la question est futile*¹⁰⁷.

Les affirmations théologiques ne peuvent s'appliquer qu'à la personne de la Manifestation divine :

*Ainsi, tout ce que la réalité humaine sait, découvre et comprends des noms, des attributs et des perfectionsn de Dieu s'applique à ces saintes Manifestations*¹⁰⁸.

La théologie de la Manifestation commence vraiment au stade 2, le *Dieu-Láhút*, Dieu manifesté, nommé ici simplement la première manifestation de Dieu. Cette ma-

Ahl-i-Kitab :
connaissiez-vous l'expression arabe ? ici c'est en farsi et Muhammad n'est pas Persan. !

107 - L'expression *Mazhar-i-lláhi* vient du chiisme duodécimain (voir Cole, *Concept*, p. 15-17). On ne peut cependant réserver le titre de *Manifestation de Dieu* aux grands prophètes (Abraham, Moïse, Krishna, Bouddha, Zoroastre, Jésus, Muhammad, le Báb et Bahá'u'lláh) ou les différencier des prophètes mineurs. Ce serait pratique, mais ce n'est pas justifié. Bahá'u'lláh ne cantonne pas l'appellation *Manifestation de Dieu* aux seuls révélateurs de nouvelles lois et Écritures. Il utilise indifféremment les noms traditionnels de prophète et de messenger (*nabí, rasúl*) pour parler des grands prophètes comme des petits. Il en est de même pour Muhammad qui est nommé dans le Coran *nabí* et *rasúl*.

108 - 'Abdu'l-Bahá, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, III chap. 37.

nifestation divine est appelé de divers noms : Volonté première, Logos, Verbe divin, le divin *nous* (esprit), etc. Le Dieu manifesté est aussi appelé plus poétiquement *La Langue de grandeur* et *La Plume très exaltée*. le Verbe divin devient ici paradoxal, étant révélé en Dieu comme la somme de tous les noms divins mais n'étant pas encore révélé aux hommes et restant donc occulté dans la Divinité. 'Abdu'l-Bahá affirme aussi que la Volonté première ou *Volonté primordiale*¹⁰⁹, est l'agent de la création. On dit la même chose de la Manifestation ou Verbe de Dieu¹¹⁰. Il semble donc que la Volonté primordiale émane de, ou est présente dans la Manifestation de Dieu et, en ce sens, elles sont identiques. 'Abdu'l-Bahá ne parle que de trois plans d'existence : Dieu, le Royaume (Manifestation/Verbe), la création¹¹¹. Cette définition semble identifier la Volonté primordiale avec le Royaume, qui est synonyme de la Manifestation divine. La Volonté primordiale ne devrait donc pas être considérée comme supérieure ou indépendante de la Manifestation de Dieu. Les deux semblent être synonymes.

De plus, la théologie de la Manifestation est essentialiste. Son point de départ est la définition de Dieu comme

109 - 'Abdu'l-Bahá, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, IV chap 53. Pour une discussion plus complète de la Volonté première, voir Brown *A Bahá'í Perspective*, p. 22-26.

110 - Bahá'u'lláh, *Tablettes*, chap. 9 § 10.

111 - 'Abdu'l-Bahá, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, V chap. 81.

112 - Bahá'u'lláh, *Florilège*, 94.3.

113 - L'affirmation de Théo Gerard Sinnige exprimée dans son *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato* (La matière et

étant une essence inconnaissable¹¹². La philosophie de l'essence comme source de tous les êtres contingents a une longue histoire remontant aux présocratiques¹¹³, à Platon, Aristote, Thomas d'Aquin et l'école '*Ilm-al-Kalám* de l'islam. L'essentialisme est une philosophie réaliste et un système unifié de théologie et de philosophie puisqu'il est en même temps une théologie, une cosmologie, une épistémologie et une ontologie. Il traite des questions fondamentales : la nature de Dieu, la nature de la réalité (l'être), la Révélation divine, l'origine et l'esprit et de la matière¹¹⁴, et ce qui constitue la vraie connaissance. Dans une perspective bahá'ie, la philosophie de l'essence inclut la conception que la Manifestation de Dieu et les noms divins de Dieu, à l'origine de tout ce qui est dans l'univers, sont des réalités absolues et immuables dans le temps. De ce point de vue, seuls ces noms divins et ces attributs sont dignes de notre attention en tant qu'objets de vraie connaissance.

Cette doctrine des noms et des attributs divins n'est pas seulement une importante question en théologie bahá'ie ou islamique. De nombreux auteurs ont traité le sujet : Maimonides en parle dans son *Guide pour les perplexes* ; Dyonisius, le néoplatoniste chrétien dans son *Des*

l'infini dans les écoles présocratiques et chez Platon), disant que le point de vue des philosophes présocratiques est pour la première fois exposé d'une manière cohérente dans le *Timée* de Platon, est reprise par Brown dans *A Bahá'í Perspective*, p. 18.

114 - Dans *A Bahá'í Perspective*, Brown développe l'idée que l'esprit est à l'origine de la matière.

noms divins ; saint Thomas d'Aquin parle des noms divins ou transcendants (*Divinis Nominibus* [*Sur les noms divins*], question XIII, *Summa Theologica*) ; Spinoza en philosophie classique dans *L'Éthique*. Cette doctrine a aussi pour la philosophie occidentale des implications qui ressemblent fortement à la doctrine platonicienne des formes. Mais, reste à étudier dans quelle mesure on pourrait identifier la forme du *Bien* chez Platon avec la *Manifestation*. Ainsi, les noms et attributs divins sont une des questions majeures qui relie les religions sémitiques et certaines écoles de philosophie occidentales.

Les étapes trois et quatre de la théologie de la Manifestation sont celles du royaume de *Jabarút* et de *Malakút* respectivement. C'est-à-dire, le royaume angélique des noms et attributs divins, le royaume du pouvoir (*jabr*), du commandement (*amr*) et de l'exécution. Les croyances musulmanes et bahá'íes dans les anges sont basées sur les traditions juives et chrétiennes. Mais même si c'est l'ange Gabriel qui commande à Bahá'u'lláh de parler¹¹⁵, les archanges n'ont pas un rang supérieur à celui des Manifestations de Dieu car Bahá'u'lláh affirme que le séraphin du jour du jugement est une création de Muhammad lui-même¹¹⁶. Dans la théologie de l'Ancien Testament, on trouve la tradition qui dit que le prophète est un ange (hébreu, *Mal'akh* = messenger) car les grands pro-

115 - Bahá'u'lláh, *Florilège*, 50.

116 - Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Iqán*, p. 56.

117 - Jacob, *Theology of the Old Testament*, p. 77.

phètes ne mentionnent jamais les anges, et que le prophète Haggai (1:13) est appelé *l'ange du Seigneur*¹¹⁷. Le précurseur du Báb, Siyyid Kazim Rashti (mort en 1843) semble avoir adopté une tradition juive d'angélologie plus ancienne puisqu'il parle dans son *Sermon of the Gulf* de la tradition de l'imam Ja'far-i-Sádiq qui mentionne un chérubin proto-chiite comme étant identique au moi (*an-nafs*) du Prophète¹¹⁸.

On peut spéculer sur le fait de savoir s'il y a des grades entre les êtres angéliques du royaume de *Malakút* et le royaume supérieur, le *Jabarút*. On appelle le *Malakút* le royaume d'*abha* (paradis) et le *Jabarút* le très haut paradis, indiquant par là son statut supérieur. De plus, c'est dans le *Jabarút* que le décret, le commandement de Dieu (*amr*) est proclamé. On peut faire le parallèle entre *Jabarút* et *Malakút* avec respectivement le royaume des seraphins et celui des chérubins dans les traditions juive, chrétienne et musulmane, car les seraphins et les chérubins sont continuellement dans la présence immédiate de Dieu, plus proches de lui que tout autre, réfléchissant sans intervention d'aucun autre être créé, l'effulgence directe de sa gloire¹¹⁹. Dans *Celestial Hierarchy*, de Dyonysius, qu'on dit être basé sur la tradition apostolique, il y a trois ordres d'anges, chacun ayant une triple graduation qui font neuf ordres ou

118 - Lambden, *Sinaitic Mysteries*, p. 91-92.

119 - *Angels et Archangels*, p. 86.

120 - *Angels et Archangels*, p. 86.

chœurs. Les premiers ordres sont les trônes qui sont aussi identifiés avec les séraphins et les chérubins¹²⁰. Dans le judaïsme, Dieu demande à Moïse de placer deux chérubins d'or se faisant face sur le siège de miséricorde, en or lui aussi, qui recouvre l'arche¹²¹. Un des séraphins donne sa mission au prophète Esaïe en touchant ses lèvres avec un charbon ardent¹²². Si l'on accepte l'idée que le nombre d'ailes et les faces voilées sont des symboles de pouvoir, on peut dire que dans l'Ancien Testament les séraphin (anges de l'amour) sont supérieurs au chérubins (anges de la connaissance). Les séraphins ont six ailes, leur visage est voilé par deux d'entre elles et ils servent le trône divin d'en haut¹²³, alors que les chérubins ont quatre ailes et se tiennent derrière le trône¹²⁴. La théologie bahá'ie n'est pas claire sur le sujet de savoir s'il y a un classement entre les séraphins et les chérubins. La vision de la roue d'Ezéchiel entourée de chérubins pourrait être une vision de l'unité divine que les bahá'ís peuvent recevoir ésotériquement comme une préfiguration de la Révélation de Bahá'u'lláh puisque cette vision d'Ezéchiel se fait en présence d'une manifestation de la gloire de Dieu¹²⁵, qui est le nom de Bahá'u'lláh.

Bahá'u'lláh parle aussi des chérubins et des séra-

121 - *Exode*, 25 : 17-21.

122 - *Esaïe*, 6 : 2.

123 - *Esaïe*, 6 : 2.

124 - *Ezéchiel*, 10:1.

125 - *Ezéchiel*, 10:8.

phins. Il place les chérubins derrière le trône et décrit le séraphin, Isráfíl, comme l'ange du jugement dernier :

*Ce Séraphin lui-même, l'ange du jour du Jugement, ainsi que ses semblables, ont-ils d'autre existence que par le Verbe de Muhammad*¹²⁶?

Muhammad a adopté les traditions juive et chrétienne dans lesquelles Gabriel et Michael occupent la place importante d'anges de la Révélation, de protection et de miséricorde. Selon ces traditions, Isráfíl, l'ange du jugement dernier, dont le nom vient sans doute de l'hébreu *seráfim*¹²⁷ ordonna les premières révélations à la Mecque puis disparut après la *fitra*, les trois années de silence observé par Muhammad. Gabriel pris la suite et assumait le rôle prédominant¹²⁸.

Finalement, les noms et attributs de Dieu se manifestent dans *Násút*, sa manifestation dans le monde physique. Tous les règnes du monde physique sont des expressions de la Manifestation de Dieu, en tant que noms divins. Le croyant dont la vie exprime pleinement les noms divins vit à la fois dans le royaume de *Násút* et dans celui de *Malakút*, non seulement comme créature physique vivant dans le monde élémental des sens mais aussi comme un être angélique.

126 - *Kitab-i-Íqán*, p. 56.

127 - Voir Isráfíl, *Encyclopedia of Islam*, 4:211.

128 - Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 75.

Conclusion

Dans son sens le plus élémentaire, la théologie est la connaissance de Dieu ou, suivant W.C. Smith, une tentative d'être sincère en parlant de Dieu. Curieusement, il semble que dans la communauté bahá'íe cette discipline de la théologie comme une forme d'érudition ait été sous-estimée. Il existe aujourd'hui un besoin pressant et constant d'œuvres théologiques réalisées par des érudits qui, non seulement rendront crédible la théologie bahá'íe aux yeux des universitaires spécialisés mais qui seront aussi un enrichissement intellectuel pour les membres de la communauté qui aimeraient explorer les enseignements bahá'ís en profondeur. Exemple de ce besoin, l'enseignement fondamental de l'unité des religions que 'Abdu'l-Bahá, dans son premier discours public en Occident, à Londres en 1911, affirmait *être un don de Dieu à cet âge éclairé*¹²⁹ et la Révélation progressive, qui sont tous deux liés au paradigme métaphysique de l'unité et de la relativité de la vérité religieuse, n'ont fait pratiquement l'objet d'aucune étude érudite en près de quatre-vingt ans.

Inévitablement, la théologie bahá'íe va évoluer depuis son traitement décousu de thèmes métaphysiques jusqu'à des théologies plus systématiques. Au-delà, il est probable qu'émergeront des théologies vraiment universelles qui synthétiseront les religions d'Orient et d'Occident, théologies qui seront considérées comme la quintessence

129 - 'Abdu'l-Bahá in London, p. 19

des études sacrées de l'époque. Car si, comme l'a écrit Shoghi Effendi, le *Kitáb-i-Íqán*, *en abattant les barrières séculaires qui avaient séparé d'une manière si radicale les grandes religions du monde, a posé d'inattaquables et vastes fondements pour une réconciliation complète et permanente de leurs fidèles*¹³⁰, les érudits bahá'ís devront s'efforcer de développer des théologies qui soient capables de réconcilier ces enseignements spirituels.

En conclusion, cette citation de Raimundo Panikkar, célèbre penseur en religion comparée, qu'on pourrait presque lire comme une supplique pour qu'intervienne un personnage prophétique dans notre époque qui pourrait résoudre le dilemme tragique dans lequel nous nous trouvons, fera sans doute vibrer une corde sensible chez les membres de la religion bahá'ie et créera en eux une certaine émotion :

Certes, de grands penseurs, des personnages prophétiques perspicaces sont apparus, mais rarement de la stature d'un Sakyamuni, d'un Zoroastre, d'un Confucius, aucun qui ait la stature d'un représentant de toute une époque, aucun qui soit en position de guider, de sublimer, de faire précipiter (dans le sens chimique) ou au moins d'aider à la naissance de la nouvelle humanité toujours en gestation... Ce dont nous avons besoin aujourd'hui est une force qui, selon l'ancien schéma traditionnel, puisse être qualifiée de prophétique – qui cherchera, avec toute l'autorité d'une expérience per-

129 - Shoghi Effendi, *Dieu passe près de nous*, p. 132.

130 - *Silence*, p. 93.

*sonnelle pleinement vécue, un remède à l'assimilation humaine et vaincra les nouvelles positions déshumanisantes imposées par la civilisation contemporaine...*¹³¹

Au dix-neuvième siècle, un noble persan prétendit être un tel personnage. Sa personne, sa vie, ses enseignements et la communauté qu'il fonda sont des preuves suffisantes de sa mission. Il nous reste seulement à nous étonner que la voix de Bahá'u'lláh ne soit pas encore entendue dans le cercle de l'académie sacrée des adeptes de la théologie mondiale.

Bibliographie

- 'Abdu'l-Bahá. *Makátib-i- 'Abdu'l-Bahá*. [Collected Letters]. Vols. 2 and 3. Cairo: Kurdistán-i-'Ilmiyyih, 1912 and 1921 (respectivement). Non traduit.
- 'Abdu'l-Bahá, *Paris Talks: Addresses Given by 'Abdu'l-Bahá in Paris in 1911*. 11th ed. London: Bahá'í Publishing Trust, 1969.
- 'Abdu'l-Bahá, *The Promulgation of Universal Peace: Talks Delivered by 'Abdu'l-Bahá during His Visit to the United States and Canada in 1912*. Comp. Howard MacNutt. 2d ed. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1982.
- 'Abdu'l-Bahá, *The Secret of Divine Civilization*. Trans. M. Gail with Ali-Kuli Khan. 3d ed. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1975.
- 'Abdu'l-Bahá, *Selections from the Writings of 'Abdu'l-Bahá*. Comp. Research Dept. Bahá'í World Centre. Trans. Marzieh Gail et al. Haifa: Bahá'í World Centre, 1978.
- 'Abdu'l-Bahá, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, recueillies par. Laura Clifford Barney, traduites du persan par Hyppolite Dreyfus. 5e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1982.
- 'Abdu'l-Bahá in London: *Addresses and Notes of Conversations*. London: Bahá'í Publishing Trust, 1987. Commemorative edition of 1912 original publication.
- Aristotle. *Metaphysics*. Book Iota. Trans. Richard Hope. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1960.
- *Bahá'í Education: A Compilation*. Comp. Research Dept. Bahá'í World Centre. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1977.
- Bahá'u'lláh, *Florilège d'écrits*. Trad. Shoghi Effendi, Texte français revu par la Commission de traduction. Maison d'éditions bahá'ies, Bruxelles, 2006.
- Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Íqán [Book of Certitude]*. Trans. Shoghi Effendi. Traduction française H. Drefus. 5e édition corrigée. Presses

Universitaires de France, Paris, 1987.

- Bahá'u'lláh, *Les sept vallées et les quter vallées*. Trans. M. Gail with A. K. Khan. Trad. française : commission de traduction. Maisson d'éditions bahá'ies, Bruxelles, 2004.

- Bahá'u'lláh, *A Tablet of Mírzá Husayn Ali Bahá'u'lláh of the Early Iraq Period: The Tablet of All Food*. Provisional trans. and commentary by Stephen N. Lambden. Bahá'í Studies Bulletin 3.1 (June, 1984): 4-67.

- Bahá'u'lláh, *Tablets of Bahá'u'lláh Revealed after the Kitáb-i-Aqdas*. Comp. Research Department. Trans. H. Taherzadeh et al. 2d ed. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1978.

- Bahá'u'lláh and 'Abdu'l-Bahá. *Bahá'í World Faith*. Rev. ed. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1956.

- Bahá'u'lláh, *The Reality of Man*. New Delhi: Bahá'í Publishing Trust, 1971.

- Bhattacharaya, Haridas. *The Foundations of Living*. Calcutta: University of Calcutta, 1938.

- Brown, Keven. *A Bahá'í Perspective on the Origin of Matter*. The Journal of Bahá'í Studies 2.3 (1990): 15-44.

- Browne, Edward Granville. *Introduction to Abbas Effendi: His Life and Teachings*, by Myron Phelps. New York: G. P. Putnam's Sons, 1912.

- Cannuyer, Christian. Book Review. *Mélanges de Science Religieuse* 50.2 (Avril-juin 1993): 156-57.

- Cole, Juan Ricardo. *The Concept of Manifestation in the Bahá'í Writings*.

Bahá'í Studies. No. 9. Ottawa: Association for Bahá'í Studies, 1982.

- Cole, Juan Ricardo. *The Christian-Muslim Encounter and the Bahá'í Faith*. World Order 12.2 (Winter 1977-78): 14-28.

- Congar, Yves, O.P. *Christian Theology. The Encyclopedia of Religion*. Vol. 14. Mircea Eliade ed. New York: Macmillan: 455-64.

- Coplestone, Frederick. *The Philosophy of Royce. In A History of Philosophy*. Vol. 8. Part 11. Garden City, NY: Doubleday and Company, 1966: 23-44.
- *Covenant of Bahá'u'lláh, The*. London: Bahá'í Publishing Trust, 1963.
- Davies, G. Henton. *Theophany. The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol. 4. Nashville: Abingdon Press, 1962.
- Deussen, Paul. *The System of the Vedanta*. Trans. Charles Johnston. New Delhi: Oriental Publishers, 1972.
- *Dictionary of Christian Antiquities, A*. Edited by William Smith and Samuel Cheetham. 2 volumes. Toronto: Willing and Williamson, 1880.
- Drewke, Paula. *Divine Spirit and Form in Bahá'í Scriptures: Where does Gender Fit In?* Unpublished paper given at the Bahá'í Seminar of the American Academy of Religion Convention, Kansas City, Missouri, 23-26 November 1991. Published in revised form in *The Journal of Bahá'í Studies* 5.1 (1992): 13-23.
- Eddington, Sir Arthur. *The Nature of the Physical World*. Cambridge: University Press, 1933.
- Eddington, Sir Arthur. *Science and the Unseen World*. Swarthmore Lecture, 1929. London: Folcroft Library Editions, 1929. Reprinted 1979.
- *Encyclopedia of Islam*. 2d ed.
- Gaudefroy-Demombynes, Maurice. *Mahomet*. Paris: Editions Albin Michel, 1969.
- Gilkey, Langdon. *Plurality and its Theological Implications*. In *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, edited by John Hick and Paul F. Knitter. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987: 37-50.
- Gilson, Etienne. *Intelligence in the Service of Christ*. In *The World Treasury of Modern Religious Thought*, edited by Jaroslav Pelikan. Boston: Little, Brown and Company, 1990: 218-33.

- Glasenapp, Helmuth von. *Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre Religionsgeschichtlichen Parallelen*. Mainz: Abhandlungen d. Akad. der Wiss. und der Lit., 1954.
- Gollmer, Claudia. *Die metaphysischen und theologischen Grundlagen der Erziehungslehre der Bahá'í-Religion*. Master's thesis presented to the Institut für Philosophie und Pädagogik, University of Stuttgart, 1983.
- Grunwald, Ernst. *The Sociology of Knowledge and Epistemology*. In *The Sociology of Knowledge: A Reader*, edited by James E. Curtis and John W. Petras. London: Gerald Duckworth, 1970:237-43.
- Harnack, Adolph, von. *History of Dogma*. (Dogmengeschichte). 7 volumes. Trans. Neil Buchanan from the 3d German edition. London: Williams and Norgate, 1897.
- Hobhouse, Leonard Trelawney. *The Metaphysical Theory of the State: A Criticism*. London: George Allen and Unwin, 1958.
- *Holy Bible, The*. Revised Standard Version. London and Glasgow: Colli 1946 (New Testament) and 1952 (Old Testament).
- *Interpreter's Dictionary of the Bible, The*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1962.
- Jacob, Edmond. *Manifestations of God. Theology of the Old Testament*. Trans. Heathcote and Allcock. London: Hodder & Stroughton, 1958: 73-85.
- Johnston, C. *The Crest Jewel of Wisdom and Other Writings of Shankaracharya*. Covina, Calif.: n.p., 1946.
- Krieger, David. *The New Universalism: Foundations for a Global Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991.
- Lambden, Stephen N. Letter to author, 22 August 1992.
- Lambden, Stephen N.. *The Sinaitic Mysteries: Notes on Moses/Sinai Motifs in Bábí and Bahá'í Scripture*. In *Studies in the Bábí and Bahá'í Religions*. Vol. 5. Studies in Honor of the Late Hasan M. Balyuzi. Moojan Momen, ed. Los Angeles: Kalimat

Press, 1988.

- *Lights of Guidance*. Comp. Helen Hornby. New Delhi: Bahá'í Publishing Trust, 1983.
- Livingston, James C. *Modern Christian Thought: From the Enlightenment to Vatican II*. New York: Macmillan, 1971.
- May, Dann J. *The Bahá'í Principle of Transcendental Unity and the Challenge of Religious Pluralism*. Master's thesis. University of North Texas, 1993.
- May, Dann J. *A Preliminary Survey of Hermeneutical Principles Found within the Bahá'í Writings*. The Journal of Bahá'í Studies 1.3 (1989): 39-55.
- Momen, Moojan. The Psychology of Mysticism and its Relationship to the Bahá'í Faith, Bahá'í Studies Bulletin 2.4 (March 1984): 4-21.
- Momen, Moojan. *Relativism: A Basis for Bahá'í Metaphysics*. Studies in Honor of the Late Hasan M. Balyuzi. Vol. 5. Studies in the Bábí and Bahá'í Religions. Los Angeles: Kalimát Press, 1988.
- Müller, F. Max. *Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered at the Royal Institution with Two Essays on False Analogies and the Philosophy of Mythology*. London: Longmans, Green, and Co., 1873.
- Nakhjavání, Bahíyyih. *Response*. Oxford: George Ronald, 1981.
- Niebuhr, H. Richard. *The Meaning of Revelation*. New York: Macmillan, 1941.
- Panikkar, Raimundo. *The Silence of God. The Answer of the Buddha*. Trans. from Italian by Robert R. Barr. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989.
- Penguin Dictionary of Religions, The. Edited by John R. Hinnells. London: Allen Lane, 1984.
- Phelps, Myron. *Abbas Effendi: His Life and Teachings*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1912.
- Pius X, Saint. *Lamentabili Sane Exitu. Syllabus Condemning the Errors of the Modernists*. July 3, 1907. In *All Things in Christ: En-*

- cyclicals and Selected Documents of Saint Pius X*, edited by Vincent A. Yzermans. Westminster, MD: The Newman Press, 1954. See especially nos. 58-59, 62-64.
- Plato. *Republic of Plato, The*. Trans. with introduction and notes by Francis MacDonald Cornford. New York: Oxford University Press, 1945.
 - Popper, Karl. *Hegel and the New Tribalism*. In *The Open Society and Its Enemies: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. Vol. 2. New York: Harper Torchbooks, 1963: 27-80.
 - Pummer, Reinhard. *Religionswissenschaft or Religiology?* *Numen* 19.2/3 (1972): 91-127.
 - Ramsey, Paul. *Nine Modern Moralists*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1962.
 - Ramsey, Paul. *Religious Aspects of Marxism*. *The Canadian Journal of Theology* 5 (1959).
 - Reck, Andrew J. *Speculative Philosophy: A Study of Its Nature Types and Uses*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1972.
 - Robinson, John Mansley. *An Introduction to Early Greek Philosophy*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1968.
 - Royce, Josiah. *The World and the Individual*. 2 volumes. New York: Macmillan, 1899.
 - Russell, Bertrand. *The Limits of Philosophical Knowledge*. In *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1967: 82-88..
 - Saiedi, Nader. *A Dialogue with Marxism*. In *Circle of Unity: Bahá'í Approaches to Current Social Issues*, edited by Anthony A. Lee. Los Angeles: Kalimát Press, 1984: 235-56.
 - Schaefer, Udo. *Challenges to Bahá'í Studies*. *The Bahá'í Studies Review* 2.1 (1992): 25-32.
 - Schaefer, Udo. *Die Grundlagen der Verwaltungsordnung der Bahá'í* [The Legal Basis of the Bahá'í Administrative Order]. Doctoral dissertation. Heidelberg University Library, 1957.

- Schaefer, Udo. Die Relativität der Offenbarung. In *Heilsgeschichte und Paradigmenwechsel: Zwei Beiträge zur Bahá'í Theologie*. Prague: Zero Palm Press, 1992: 116-20.
- Schaefer, Udo. *Heilsgeschichte und Paradigmenwechsel: Zwei Beiträge zur Bahá'í Theologie*. Prague: Zero Palm Press, 1992.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- Schrödinger, Erwin. *Mind and Matter*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Schrödinger, Erwin. *What is Life? and Other Scientific Essays*. Garden City, NY: Doubleday, 1956.
- Schuon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton, IL: Quest, 1984.
- Sharpe, Eric J. *Comparative Religion: A History*. 2d ed. London: Gerald Duckworth, 1986.
- Shoghi Effendi. *God Passes By*. Rev. ed. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1974.
- Shoghi Effendi. Letter on the Kitáb-i-Íqán, to an individual, 10/1/33, Bahá'í International Archives. Haifa, Israel.
- Shoghi Effendi. [U.S.] Bahá'í News. No. 68 (November, 1932). *Statement on individual views and authority of the revealed Word*.
- Shoghi Effendi. *L'Ordre Mondial de Bahá'u'lláh: Lettres sélectionnées*. Maison d'éditions bahá'ies, Bruxelles, 1993.
- Smith, Huston. *The Forgotten Truth: The Primordial Tradition*. New York: Harper and Row, 1976.
- Smith, Huston. *Postmodernism's Impact on the Study of Religion*. In Huston Smith: *Essays on World Religion*. M. Darrol Bryant, ed. New York: Paragon House, 1992.
- Smith, Huston. *The Religions of Man*. New York: Harper and Row, 1958.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Toward a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. Philadelphia: Westminster Press, 1981.

- Söderblom, Nathan. *The Living God*. Gifford Lectures, 1931. Oxford: Oxford University Press, 1933.
- Sours, Michael. *Seeing with the Eye of God: Relationships between Theology and Interpretation*. The Bahá'í Studies Review 1.1 (1991): 31-39.
- Spencer, Sidney. *Mysticism in World Religion*. Harmondsworth: Penguin Books, 1963.
- Swidler, Leonard. Interreligious and Interideological Dialogue: The Matrix for all Systematic Reflection Today. In *Toward a Universal Theology of Religion*, edited by Leonard Swidler. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987: 5-50.
- Taherzadeh, Adib. *The Covenant of Bahá'u'lláh*. Oxford: George Ronald, 1992.
- Taherzadeh, Adib. *The Revelation of Bahá'u'lláh. Vol. 3. 'Akká, The Early Years 1868-77*. Oxford: George Ronald, 1983.
- Takakusa, Junjiro. *The Essentials of Buddhist Philosophy*. Honolulu: Chan and Moore, 1956.
- Tennant, F. R. *Philosophical Theology*. 2 volumes. Cambridge: Cambridge University Press, 1937.
- Tennant, F. R. *Philosophy of the Sciences. Or The Relations between the Departments of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.
- Tennant, F. R. *Theology*. Encyclopaedia Britannica. Vol. 22. 1959.
- Thomas Aquinas, Saint. *Summa Theologica: Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*. Ed. Anton C. Pegis. New York: Random House, 1945.
- Tillich, Paul. *The Courage To Be*. London: Collins. The Fontana Library, 1967.
- Toynbee, Arnold. *Christianity among the Religions of the World*. New York: Charles Scribner's Sons, 1957.
- Tracy, David. *Comparative Theology*. Vol. 14. The Encyclopedia of Religion. Ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan.
- Trimmingham, J. Spencer. *The Sufi Orders of Islam*. Oxford: Cla-

rendon Press, 1971.

- Universal House of Justice. *Wellspring of Guidance: Messages* 1963-1968. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1969.

- Universal House of Justice. Letter to the National Spiritual Assembly of the Bahá'ís of Germany, dated 8 February 1981 [on the appropriateness of the term *Bahá'í theology*].

- Universal House of Justice. Letter to an individual, 28 May 1991 on the use of the term *Bahá'í theology*.

- Van Ackeren, G. F. S.v. theology. Vol. 14. New Catholic Encyclopedia.

- Via negativa. The Encyclopedia of Religion. Volume 15. Edited by Mircea Eliade. New York: Macmillan.

- Words about God. Edited by Ian T. Ramsey. New York: Harper and Row, 1971. ew York: Harper and Row, 1971.

Dans la même collection :

- *Le nouvel athéisme, un point de vue bahá'í*, Ian Kluge.
- *La mythologie sacrée de la religion bahá'íe*, William P. Collins.
- *La déification de Jésus*, Jack McLean.

La foi bahá'íe, un aperçu

La religion bahá'íe reconnaît l'unité de Dieu et de ses prophètes, elle soutient le principe de la recherche indépendante de la vérité et condamne toutes les formes de superstition et de préjugés. Elle enseigne que le but fondamental de la religion est de favoriser l'harmonie et la concorde, que la religion doit marcher de pair avec la science et qu'elle constitue la seule et ultime base d'une société pacifique, progressive et bien organisée. Elle inculque le principe d'égalité des droits et des privilèges pour les deux sexes et préconise l'instruction obligatoire. Elle recommande d'abolir les extrêmes de la pauvreté et de la richesse et, élève le travail accompli dans un esprit de service au rang d'acte d'adoration. Elle recommande l'adoption d'une langue auxiliaire internationale et prévoit les organisations nécessaires à l'établissement et à la préservation d'une paix permanente et universelle.

Shoghi Effendi