NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

78 Nº 8 1956

Hindouisme et tolérance religieuse

Albert HUART (s.j.)

p. 834 - 853

https://www.nrt.be/it/articoli/hindouisme-et-tolerance-religieuse-2379

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Hindouisme et tolérance religieuse

INTRODUCTION

Les adeptes du néo-védantisme et leurs missionnaires en Occident opposent volontiers l'exclusivisme du dogme chrétien et la tolérance de leur hindouisme. « Tous les fleuves se perdent dans l'océan, toutes les religions se fondent également en Dieu » — ce *leit-motiv*, brillamment orchestré par un Râmakrishna, un Gandhi et, de nos jours, le Prof. Radhakrishnan, rend bien des esprits — et des meilleurs — hostiles à l'idée même d'évangélisation. « All religions are equally good » est, pour l'Hindou moderne, un axiome que nul ne met en doute sans s'attirer un regard de condescendante pitié : toute revendication d'un monopole de vérité ou de grâce divine — émanât-elle d'un Fils de Dieu — ne peut qu'être le fait d'une étrange étroitesse d'esprit.

Ces apôtres de la tolérance se réclament de la tradition plusieurs fois millénaire de l'hindouisme. Leur prétention est-elle justifiable? La question est d'importance. Si la « tolérance » néo-hindoue n'est pas le dernier soubresaut d'un modernisme en décadence, mais reflète un mode de pensée traditionnel enraciné à même le sol de l'Inde — et de tous les pays culturellement tributaires —, l'Eglise missionnaire se doit d'en tenir compte.

Exclusivisme des darçanas.

Aux dires d'aucuns, les maîtres des *darçanas* classiques (les grands systèmes scolastiques) préconisaient un certain relativisme doctrinal. Il n'en est rien, du moins durant la grande période classique. Nul ne limitait ses ambitions à offrir une solution parmi d'autres également valables. Çankara, Râmânuja [1] en sont de bons exemples : avec quelle ardeur, en maintes pages de leurs œuvres, ils pourfendent leurs adversaires et réfutent tout autre système que le leur. Et ce ne sont pas simples querelles *de auxiliis*. Chacun entend bien tracer l'unique voie du salut (*moksha*). Cette fière intransigeance intellectuelle s'est, dans les écoles, transmise sans compromis parfois jusqu'à nos jours.

Il n'y a donc pas de tolérance doctrinale à l'ombre de ces systèmes, où le génie hindou a trouvé son expression la plus précise.

Pratique de la tolérance.

Faut-il donc refuser toute base traditionnelle au relativisme des néo-védantins? La scolastique des *darçanas* n'est pas le tout de l'hindouis-

1. Les deux plus fameux théologiens du *Vedânta*. Le premier (VIIIe-IXe s.) enseigna le « monisme absolu », le second (XIe ou XIIe s.) un « monisme qualifié ».

me, tant s'en faut. Reste à explorer ce phénomène infiniment complexe, doctrinal à la fois et sociologique.

Contentons-nous ici de feuilleter un bon exposé général d'histoire de l'Inde ancienne, notant au vol les faits de tolérance et de persécution. Si l'on fait le compte, on en arrive à des proportions de cet ordre : quatre rois (d'importance relativement secondaire) ont persécuté telle ou telle secte. D'autre part douze rois (plusieurs de toute première envergure historique) et non moins de huit dynasties se sont signalés par leur esprit tolérant. Il convient d'insérer ici le jugement de tant d'orientalistes : une sorte de libéralisme religieux est, dans l'ensemble, un trait indéniable de la politique des monarques indiens. Parmi ces « tolérants », catégorie vague à souhait, nous avons classé un empereur célèbre et ses édits de tolérance aussi bien que des rois vantés pour les libéralités et la protection accordées aux diverses sectes.

L'extinction quasi totale du bouddhisme en son pays d'origine a fait croire parfois à des persécutions. On en trouve des traces, il est vrai, spécialement en pays tamoul. Mais les historiens modernes sont unanimes à en minimiser l'importance. L'hindouisme n'attaque pas de front, il contourne et assimile. N'est-il pas typique que le Bouddha fut plus tard rangé parmi les dix théophanies (*avatâra*) de Vishnou?

Ce climat de tolérance ressort aussi des écrits de Fa-Hien, Hiuen-Tsang et I-Tsing, moines et érudits bouddhistes, descendus de Chine pour visiter les lieux sanctifiés par le passage du Maître. Le premier trouva le bouddhisme florissant au cœur même d'une vigoureuse renaissance brahmanique, les deux autres périclitant mais non persécuté. Dans leurs mémoires ils notent que les sectes religieuses ne troublent guère la paix et la sérénité de l'Inde.

Certes, ce n'était pas la paix de l'uniformité. L'Inde a toujours offert un terrain de choix à une jungle de dénominations religieuses. Elle ne s'est pas efforcée de les ramener à une orthodoxie plus stricte. Le lien qui unit cette diversité au sein même de l'hindouisme est extrêmement lâche. Les sectes ne songèrent jamais à se muer en groupes militants, à exercer une pression sociale organisée pour établir leur suprématie. Princes, dévots et sages n'ont guère de sympathie pour les voies de force en matière religieuse. Les quelques noms de persécuteurs ne récoltent que blâmes dans les chroniques. Et qui plus est : on remarque une certaine sympathie active envers les formes religieuses les plus variées.

Courants de tolérance doctrinale.

Pourquoi le nier? On touche ici une riche veine de tolérance pratique. Mais conçoit-on une attitude religieuse qui ne plonge pas des racines dans la doctrine même? Outre les ouvrages techniques des *darçanas*, immuables et fortement charpentés, la littérature religieuse de l'Inde comprend nombre d'écrits plus populaires : les *Upanishads* pour

une part, et les vastes compilations des différentes sectes. Ces œuvres recèlent à n'en pas douter des courants de tolérance doctrinale, voire de relativisme théologique.

Les *Upanishads* présentent, sans souci de système, une masse de doctrines, confuses et souvent contradictoires. C'est la nébuleuse d'où sortiront les astres distincts de la théologie hindoue. Le *Mahâbhârata*, le Véda des petites gens, bien que criblé d'interpolations de toutes teintes dogmatiques, est admis sans question au sein de la plus stricte orthodoxie. La *Bhagavadgîtâ* reconnaît la valeur de toute religion sincère et la possibilité de la délivrance par d'autres voies que la sienne propre, la *bhakti*. Quant aux multiples sectes de Çiva, Vishnou, etc., M. Renou remarque : « Encore que la précellence de tel ou tel dieu caractérise les grandes divisions sectaires..., elle n'engage pas profondément la foi; l'Indien considère souvent que la divinité qu'adore une secte voisine de la sienne ne diffère pas de celle dont il revendique l'hommage... Les tendances syncrétistes d'un Akbâr ou d'un Kabîr, d'un Vêmana ou d'un Râmakrishna avaient en somme un terrain tout prêt dans le brahmanisme le plus orthodoxe [2] ».

Une certitude se dégage : la tradition hindoue recèle un puissant courant de tolérance pratique et doctrinale; un courant entre bien d'autres, sans doute, néanmoins important. Faut-il renoncer à en suivre le cours, à en préciser la nature, si floue au gré d'aucuns? Un examen détaillé sortirait des cadres de cet article. Notre investigation sera forcément limitée : quelques méandres de ce fleuve géant, quelques sites plus marqués par ses crues dévastatrices à la fois et fertilisantes.

Notre but est de décrire, non de réfuter. Le lecteur averti aura tôt fait de repérer tant les soutiens valables que les faux portants de cette vertu de « tolérance », ambiguë s'il en est.

Le choix d'un thème risque de lui donner un relief excessif. A force de parler de tolérance, n'oublions pas l'existence d'un Çaçânka, qui incendia des monastères et déracina l'arbre de l'Illumination. L'orthodoxie farouche de la famille, de la caste, du *samâj* a fait peser sur les épaules des moins privilégiés — et au nom de la religion — un carcan souvent très lourd. On pourrait aligner plusieurs faits semblables, que, sous peine de simplisme, il convient de faire entrer dans le tableau.

I. TEMPS VÉDIQUES

Au second millénaire avant notre ère, les habitants de la vallée de l'Indus virent s'infiltrer, le long des défilés de l'ouest, un peuple de race blanche, que nous appelons : Indo-aryens. Ils déferlaient, une tribu après l'autre, semant l'émoi par leurs armes nouvelles, leur langue inintelligible et leurs dieux étrangers.

Les dieux védiques font songer au panthéon grec, avec une nuance

2. L. Renou, dans *L'Inde Classique*, vol. I, Paris, Payot, 1947, p. 483.

toutefois : c'est un panthéon en croissance. Jamais n'en sortira un autre Olympe avec ses mythes et hiérarchies fixes. Avant même d'y parvenir, le monde des dieux sera battu en brèche par une force religieuse tout autre.

Le soleil, le vent, la tempête éveillent chez le nomade, livré sans défense en leur pouvoir, le sens du sacré, du « numineux ». Les Aryens, eux aussi, avaient divinisé ces forces naturelles. Puis ils les personnifièrent, leur prêtant traits et comportements anthropomorphiques. Personnification plus poussée ici, là à peine esquissée, selon que telle divinité cosmique se prête ou non à pareille transposition. Toutefois le phénomène naturel ne disparaît pas entièrement sous le mythe. Indra, par exemple, la personnalité la plus prononcée, est le héros guerrier, terreur des ennemis au teint sombre ; c'est aussi l'orage qui perce l'obscurité à coup de foudre et déchaîne les pluies, vaches de l'abondance. Agni, le feu sacrificiel, a les cheveux de flamme, les dents d'or, le dos ruisselant de beurre. On le voit, la personnification reste rudimentaire.

Le *Rigvéda,* le plus ancien des textes sacrés de l'Inde, offre un reflet fidèle mais déconcertant de ce monde divin : le dieu qu'invoque tel ou tel hymne s'affuble de titres si sonnants qu'il fait presque figure de divinité suprême. D'où confusion. Parmi eux, un nombre surprenant se trouve avoir créé le soleil ou l'aurore, déployé les cieux et la terre, engendré d'autres dieux de tout premier ordre. Bref chacun à tour de rôle concentre en soi tout le pouvoir d'adoration du chantre sacré.

Le crépuscule des dieux.

Max Müller a étudié ce phénomène de suprématies imbriquées, qu'il appela : hénothéisme. Tout polythéisme, explique-t-il, se porte de lui-même à la rencontre d'un Etre Suprême. Au temps du *Rigvéda,* les idées reçues restaient franchement polythéistes, mais le monothéisme était déjà en germe : les *rishis* (« voyants ») exaltent tour à tour chacune des divinités avec les accents d'adorateurs de l'Unique. Lorsque son dieu favori atteindra son acmè, l'Indo-aryen tout naturellement délaissera les autres pour celui que lui, son clan ou sa secte regarde comme Unique : Vishnou, Çiva, etc.

L'interprétation de ce grand orientaliste n'emporte plus les suffrages. Tout n'y est pas faux : les « voyants » védiques sont à la recherche de l'unité divine ; mais, pour l'atteindre, ils ne s'attacheront pas à l'un ou l'autre des dieux en ascension triomphale ; ils les ravaleront tous à l'arrière-plan, ne voyant plus en eux que le fond d'unité impersonnelle qui les contient tous.

L'hypothèse de Max Müller suppose que les dieux en concurrence accusent toujours davantage leur personnalité. Or c'est le contraire qui se passe : loin de s'accuser, les personnalités s'estompent dans les

hymnes et textes védiques postérieurs. Les héros divins, jadis si débordants de vie, se muent en simples prétextes d'un rituel rubricisant. La ligne de personnalisation divine se perd dans la spéculation. Ce qui ressort dès lors, c'est l'Un immanent.

« A ce qui n'est qu'Un, les savants donnent divers noms : Agni, Yama, Mâtariçvan ». « Grande est la divinité une des dieux ». Tâchons de déceler les premiers symptômes de ce nivellement d'inspiration panthéiste.

Panthéisme et Syncrétisme.

Au départ déjà, les notations mi-naturelles, mi-personnelles du panthéon védique prêtaient à confusion. Les nombreuses divinités solaires, par exemple, ne se distinguent qu'à grand'peine. Le télescopage des entités divines sera ici particulièrement aisé. Agni, le feu brillant sur tant d'autels, est-il unique ou multiplié à l'infini? Telle est la question qui intrigue déjà les auteurs du *Rigvéda.* Certains dieux vont par paires, tels Mitra-Varuna, tant et si bien que bientôt on oubliera leur dualité essentielle. On le voit, la fusion des noms divins commença de bonne heure. Est-il interdit d'y voir l'influence larvée d'un panthéisme naissant?

Par la suite la tendance s'affirme. Les dieux sont considérés en bloc : *viçve devâh* (tous les dieux). Ou bien l'un de leurs attributs de teinte abstraite est érigé en réalité suprême : Viçvakarman (à l'origine un titre d'Indra et du Soleil) ou Prajâpati (Maître des créatures). C'est déjà la formule du *Çatapatha-Brâhmana* : « Il y a trente-trois dieux; Prajâpati est le trente-quatrième, et les englobe tous ».

Mais peut-être Prajâpati, après avoir tout absorbé en soi, va-t-il s'assurer la position de Dieu personnel? C'est compter sans le génie du panthéisme. Il veillera à ce qu'aucun des noms divins ne s'érige en Père et Seigneur. Dans ce but, il les « liquidera » tous l'un après l'autre. Dans les textes védiques postérieurs se fait jour une précellence en perpétuel glissement : Viçvakarman, Prajâpati, Kâla (le Temps), Prâna (le Souffle), etc. La pensée reste constamment axée vers le même pôle, mais le vocabulaire est mouvant car il s'agit d'exprimer ce qui, tout en étant tous les « noms et formes », les transcende.

Ce processus n'est pas sans portée dans la question qui nous occupe. Des divinités, personnelles et distinctes, se réduisent sous nos yeux à de simples aspects de l'Un. Pris individuellement ils en sont un signe, pris collectivement ils en sont un symbole moins inadéquat. Chacun n'est qu'une facette du joyau divin, un vocable dans les infinies litanies cosmiques de l'Un.

Ne peut-on percevoir ici les premières notes d'un thème triomphant de l'hindouisme, plus particulièrement en ses formes populaires? On songe à ce procédé, inlassablement repris, qui consiste à *suggérer le divin par l'accumulation de représentations religieuses disparates.* Par

exemple : la Trimûrti, le dieu à triple visage (Brahmâ, Vishnou et Çiva) ; le geste de Harsha plaçant côte à côte les statues du Dieu-Soleil, de Çiva et du Bouddha ; l'agglutination constante de mythes ou de héros, originellement distincts, autour d'une figure divine majeure : Nârâyana, Vâsudeva, Krishna, Râma, tous identifiés à Vishnou ; les multiples avatars et pré-incarnations tant de l'hindouisme que du bouddhisme ; les grands temples médiévaux dont la pierre grouille de représentations mythologiques ; plus près de nous, les expériences d'un Râmakrishna cherchant à revivre les mysticismes védantin, chrétien et islamique.

Les exclusives théologiques sont érodées et charriées par les grandes eaux du *panthéisme* [3], dont la pensée hindoue reste toujours plus ou moins imprégnée.

II. PREMIÈRES UPANISHADS

Après les *Brâhmanas*, compilations abstruses et redondantes, les premières *Upanishads* [4] offrent un heureux contraste. Pour la première fois peut-être, de fortes individualités se dégagent. En grands accords lyriques, en images grandioses et simples, elles opposent aux stériles spéculations brâhmaniques leurs intuitions brûlantes. Rien n'est épargné : rituel, ascéticisme et traditions védiques sont, au moins au début, impitoyablement tournés en ridicule. Les dieux, nous dit-on, sont des parasites : ils se nourrissent des sacrifices des sots, troupeau humain qu'ils gardent jalousement. Aussi voient-ils d'un mauvais œil la sagesse parmi les hommes ; celle-ci, pareille au tigre ravisseur, leur enlève l'une après l'autre leurs têtes de bétail : finies les oblations, finis les festins [5] !

Pour beaucoup de sages — ermites, prêtres ou rois — une seule valeur subsiste : la connaissance pure. Toute autre voie égare l'âme dans la ronde sans fin des morts et renaissances. Pour rompre le cercle infernal, il n'est que la gnose la plus rigoureuse.

Par delà le sommeil, par delà la conscience.

Il était une fois, dans la ville de Kâçi, un grand roi, Ajâtaçatru, et un brahme, Gârgya. Le premier était un sage, le second était homme érudit et creux. Un jour, Gârgya se présenta devant le roi : « Sire, je vais vous exposer le mystère du Brahman ». Ajâtaçatru, toujours avide de science, répondit : « Nous donnerons mille vaches pour prix de ta

3. Seul peut-être Çankara échappera à tout panthéisme ; ce ne sera d'ailleurs qu'au prix d'un acosmisme absolu.

4. La chronologie des *Upanishads* est très flottante. Les doctrines du Bouddha semblent présupposer le mouvement upanishadique. Le *parinirvâna* du Bouddha se place aux environs de 486 av. J.C. Ceci nous fournit donc un *terminus ad quem*, au moins pour les *Upanishads* les plus anciennes.

5. Cfr *Brihadâranyaka-Upanishad* I, 4, 10 ; et le commentaire de Çankara.

leçon ». Le brahme se mit donc à discourir, faisant étalage de son savoir mesquin. « Est-ce là tout? », demanda le roi déçu. Puis, descendant de son trône, il prit Gârgya par la main et le mena auprès d'un homme assoupi : « Dis-moi, qu'advint-il de cet être éclairé de conscience lorsqu'il sombra dans le sommeil? ». Notre pandit ne souffla mot. Ajâtaçatru enchaîna : « Quand cet être éclairé de conscience sombre dans le plus profond sommeil, *lorsqu'il ne connaît plus rien absolument*,... alors il repose comme un enfant, un grand roi, un noble brahme, qui ont atteint le faîte de la félicité [6] ».

Loin d'être faiblesse, chute dans le subconscient, le sommeil, pour les sages de l'Inde, est le seuil de la mystique, de la libération. Quand s'assoupit la conscience, quand les songes même s'effacent, le Soi (*âtman*) [7], brisant sa gangue de pluralité, rayonne en solitude, inaltérable et comblé. « Tel le faucon ou l'aigle qui plane en cercles dans le ciel, puis, lassé, se porte d'un coup d'aile vers son aire,... tel le Soi se hâte vers cet état où, assoupi, il ne désire aucun désir, ne contemple aucun rêve... Là les mondes ne sont pas les mondes, les dieux ne sont pas les dieux... *Un océan, un témoin solitaire et sans dualité* (*advaita*), tel devient celui dont le Brahman est le domaine [8] ».

Hélas, au réveil, l'âme se fourvoie de nouveau dans les catégories de l'intelligence, totalement étrangères à son être propre. Le sommeil profond n'est qu'un trop court répit, un prélude à l'extase gnostique.

Yajnavalkya, un sage et des plus grands, avait, dit-on, deux épouses. L'une, Kâtyâyanî, était bavarde et vaine, l'autre, Maitreyî, modeste et silencieuse. Un jour le maître dit à celle-ci : « Maitreyî, mon aimée, je m'en vais : je renonce au monde. Viens, que je fasse le partage entre toi et cette Kâtyâyanî ». Elle répondit : « Quand bien même la terre entière serait mienne, et toutes ses richesses, en serais-je immortelle pour autant?... Enseignez-moi plutôt ce que seul vous savez ». Emu par tant de sincérité, Yajnavalkya dévoila à sa compagne les splendeurs du Brahman. Elle s'en troubla fort : « Aucune conscience après la mort? Voici, seigneur, que vous m'avez ici jetée dans la confusion! ». Il n'en voulut point rabattre : « Là où il y a comme une dualité, là l'un aperçoit l'autre, l'un entend l'autre, l'un conçoit l'autre... Mais là où tout est devenu le Soi de chacun, qui et par qui verrait-on, qui et par qui percevrait-on [9]? »

Nous dirions : le Soi transcende le plan de la conscience, en ignore la logique. La connaissance rationnelle, liée à la dualité sujet-objet, engluée dans les séries causales, est viciée dès le début. Reste l'expérience informulable du monisme absolu, accessible à la seule intuition extatique. *Le philosophe a rendu les armes de l'esprit; il les abandonne*

6. *Ibid.*, II, 1.
7. On sait que l'axiome à la base des premières *Upanishads* est l'équation du *Brahman* (objet transcendant) et de l'*Atman* (sujet transcendant).
8. *Ibid.*, IV, 3.
9. *Ibid.*, II, 4.

aux mains du mystique qui s'est résorbé dans le Brahman indifférencié. Comme les fleuves se fondent dans l'océan pour ne faire qu'un avec lui, ainsi qui a rejoint le Soi perd toute individualité et conscience propre [10].

Agnosticisme et expérience mystique.

Les *Upanishads,* littérature touffue, étrangère à tout système, ne se prêtent guère au résumé. Nous en avons relevé un thème dominant, dont l'écho se prolonge dans l'hindouisme, lui transmettant des résonances de relativisme théologique. Captons-en l'une ou l'autre variation.

Il n'est de spirituel que le moi inactif et intemporel. Selon la *philosophia perennis,* l'intelligence rationnelle relève de l'âme. Toute chétive, myope et laborieuse qu'elle soit, lorsque, suivant ses lois, elle affirme le vrai, cela fait vérité devant Dieu même et ses anges. Pour Yajnavalkya, au contraire, cette faculté conceptuelle n'est qu'un anneau dans la chaîne d'ignorance qui lie le Soi. *Agnosticisme* qui laissera des traces dans l'hindouisme postérieur.

D'aucuns crieront au paradoxe. Ils en appelleront aux prestigieux échafaudages intellectuels de la scolastique indienne. Certes, les *darçanas* ont évité l'agnosticisme vulgaire, mais qu'on y prenne garde : pour le *Sânkhya* ou le *Vedânta* çankarien, par exemple, cette rigoureuse technique intellectuelle n'a qu'une raison d'être : trancher le nœud de *prakriti* ou de *mâyâ,* actives et conceptuelles, qui aveuglent le Soi. Le travail de la raison n'atteint pas de vérité, il la prépare ; c'est un stage, une *catharsis,* une technique de libération. Il n'est de vérité que dans l'immanence totale du Soi.

L'âme en son essence ne connaît donc rien de ces « noms et formes » que sont croyances et dogmes, sectes et pratiques. La religion peut être un palier, une halte bienfaisante dans notre destinée ; tôt ou tard elle devra s'effacer devant le dénuement du Soi reconquis.

Le seul trait de lumière qui perce notre nuit est l'expérience du mystique. Tout agnostique qu'il soit, un Yajnavalkya n'a rien d'un blasé. Le message des *Upanishads* vibre de confiance et de certitude. Où donc puisent-elles cette belle assurance? Auprès du mystique, du « libéré vivant [11] ».

N'est-ce pas là une pente naturelle de la pensée hindoue? Beaucoup n'y cherchent pas tant une foi solide et sûre, une réponse au mystère de la vie et du monde, ils aspirent plutôt à l'expérience, chaude et intime, de l'union divine. Selon eux, toute réussite mystique a sa valeur en soi. Peu importent les formules, les symboles, les doctrines du voyant. Le grand courant divin ne se peut réduire en concepts de raison. L'Hindou moyen veut tendre les mains au feu qui brûle au

10. Cfr *Chândogya-Upanishad,* VI, 9.

11. *Jîvanmukta* : le mot ne se trouve pas dans les premières *Upanishads* ; l'idée y est certainement.

cœur du mystique. Ne ravalons pas, dira-t-il, par nos étroitesses dogmatiques, la magnifique exubérance de vie divine qui s'est trouvé tant de témoins de par le monde : Yajnavalkya, le Bouddha, Jésus, Râmakrishna...

III. AÇOKA

Longtemps la tribu, de type semi-nomade, resta l'unité sociale des Indo-aryens. C'est sur un autre décor que s'ouvrent les *Upanishads* : le nord de l'Inde est parsemé de villes fortifiées ; tout autour se dessinent des royaumes, dont les plus faibles, l'un après l'autre, tombent au pouvoir des plus puissants. Entre tous le Magadha se distingue tant par la force que par la ruse. Ne l'a-t-on pas appelé la Prusse de l'Inde ancienne ? Peu après l'invasion d'Alexandre, les Mauryas, rois du Magadha, rassemblèrent presque toute la terre indienne en un empire féodal, soutenu par le renom de leurs armées. Tel était l'héritage d'Açoka (c. 273 à 232 av. J.C.).

Au début il s'en tint à la politique de ses prédécesseurs. Après huit ans de règne, à la tête de ses troupes, il s'élança à la conquête du Kalinga, semant mort et terreur. Ce fut le tournant de sa vie. Le sang versé, les déportations brutales, les violences subies par moines, brahmes et bourgeois paisibles, le hantèrent de remords. C'est désormais en pacifiste ardent qu'il entreprit la réforme de cet immense empire militaire. L'armée fut réduite au rôle de gardien de la paix. Les tournois furent proscrits, les chasses royales remplacées par des pèlerinages, les viandes bannies des cuisines royales. Toute la politique, amorale et dure, d'un Kautilya [12] est refondue et façonnée au moule de la morale bouddhique. Les tambours, dit l'empereur, ne battirent plus l'appel aux armes, mais l'annonce du *dharma* (loi religieuse).

Tous ces détails nous sont fournis par Açoka lui-même, qui fit graver son programme sur rocs et piliers à travers son empire. On y peut encore déchiffrer ce sermonnaire du « roi au regard amical ».

Sans renier toute foi en Çiva, Açoka se convertit donc au bouddhisme. Il se mit à l'étude de la doctrine, chercha la compagnie et les conseils des moines, visita les centres de pèlerinage, et bientôt envoya des missionnaires à ses voisins, les Tamouls, les Cinghalais, et jusqu'aux Hellènes d'Asie. « Vous savez, Révérends, jusqu'où vont mon respect et ma dévotion au Bouddha, à la Loi et à la Communauté. Révérends, tout ce que le Bienheureux Bouddha a dit est bien dit [13] ». Il prit une telle autorité au sein du *Sangha* bouddhiste qu'il put un jour convoquer un concile afin d'établir le canon des écritures.

Toutefois le bouddhisme de cet « ami des dieux » réserve des surprises : les principes les plus chers au Bouddha en sont absents. Le

12. Ministre du premier des Mauryas. On lui attribue, à tort semble-t-il, l'*Arthaçâstra* (traité politique), qu'on a comparé au *Prince* de Machiavel.
13. Inscription de Bhabra.

nirvâna (extinction totale du soi), par exemple, ne fait l'objet d'aucune mention et semble même exclu. On nous parle seulement de félicité en ce monde et dans l'autre : « On obtient ici-bas ce qu'on désire et, pour l'autre monde, un mérite sans fin grâce à la cérémonie de la Loi [14] ». La chaîne causale ne s'y trouve pas, non plus que le « *sarvam duhkham* » (tout est souffrance), principes premiers de la spiritualité bouddhique.

Comment résoudre cette énigme? Açoka, dit-on parfois, n'expose pas ses croyances personnelles; dans ses instructions, il s'en tient naturellement aux notions religieuses communes à tous ses sujets. C'est là une solution. Peut-être, mais le style des édits impériaux est si familier, spontané, voire autobiographique que ce recours à la réserve mentale semble bien artificiel. Ne faut-il pas plutôt reconnaître que l'empereur, Bouddhiste sincère et convaincu, fut, peut-être à son insu, un disciple fort éclectique?

La morale, « essence des religions ».

Il avait, à n'en pas douter, l'esprit remarquablement ouvert en matière religieuse. Il répandit ses largesses sur moines bouddhistes, ascètes jaïna et brahmes de toute école, sans distinction aucune. La secte des Ajivikas fut dotée de monastères, les brahmes du Cachemire de temples somptueux. Au cours de ses tournées, son premier soin alla toujours aux audiences et distributions parmi les représentants des diverses religions.

Pareilles libéralités ne sont pas rares chez les monarques indiens. L'originalité d'Açoka est plutôt d'avoir formulé ses principes de tolérance.

« Le roi ami des dieux au regard amical honore toutes les religions... Le progrès essentiel de toutes les religions est divers; mais la racine en est la garde de la langue. Qu'on s'abstienne donc d'exalter sa religion ou de dénigrer les autres hors de propos. Si toutefois l'occasion s'en présente, que ce soit avec modération. Toute religion mérite d'être honorée pour une raison ou une autre. Ce faisant, on grandit sa propre religion tout en rendant service aux autres... Car quiconque, par attachement à sa propre religion, l'exalte ou en dénigre une autre, se disant « ainsi je glorifie ma religion », celui-là au contraire lui fait du tort. C'est la réunion qui est bonne. Qu'on écoute donc la loi religieuse les uns des autres... Le fruit en est le progrès de sa propre religion et la glorification du *dharma* [15]. »

De ces édits on peut tirer un programme en cinq points : bienveillance et modération dans la critique des autres religions, rencontre entre adhérents des diverses sectes, étude de leurs textes sacrés, stabilité toutefois de chacun en sa foi propre, progrès de ce qu'on appelle « l'essence de toutes les religions ».

14. 9e Edit sur Rocher.
15. 12e Edit sur Rocher.

Cette « essence » fournira la clé de la tolérance d'Açoka. Il n'a rien d'un indifférentiste, tout d'un réformateur. Le brahmanisme, par exemple, est comblé de présents et d'égards, mais « il est interdit de sacrifier en tuant aucun être vivant ». Les cérémonies rituelles sont à déconseiller; ce sont, dit-il, affaires de femmes. Une armée de fonctionnaires est mise sur pied dans le but de promouvoir l'idéal religieux de l'empereur et de réprimer les abus. Tout autre officier y veillera de même : « Partout dans mon empire les préfets, les contrôleurs et les gouverneurs iront en tournée de cinq en cinq ans avec l'édit spécial de la proclamation du *dharma* [16] ».

Qu'est donc « l'essence de toutes les religions »? Aucune doctrine, pas même celle du Bouddha, mais une très haute morale naturelle : maîtrise des sens, pureté de l'âme, douceur envers les créatures, libéralité envers tous, détachement des richesses, égards aux parents, vieillards, moines, brahmes, serviteurs et esclaves. Vers la fin de ses jours, Açoka mit de plus en plus l'accent sur la méditation.

De ces préceptes, dit-il, chaque religion prend une part ou l'autre. C'est une question de dosage. Et les désaccords, si importants, des doctrines, qu'en fait-il donc? Le bon empereur ne semble guère s'être douté du problème.

Ce qui compte, c'est la sincérité du cœur et la conduite, non les doctrines — n'est-ce pas là une attitude étrangement moderne? Variation du thème relativiste qui, à première vue, ne se retrouve guère ailleurs dans la littérature de l'Inde. On l'explique sans peine : les grands textes religieux sont, pour la plupart, produits d'école. Qu'on songe toutefois au moralisme, si peu soucieux de théologie, de plusieurs œuvres profanes ou ascétiques et surtout des recueils de fables, maximes et dictons. Genre moins étudié mais non point négligeable, qui peut refléter un état d'esprit assez répandu.

IV. LE SIÈCLE DE HARSHA

Sur l'Inde au temps de Harsha (606-647), nous possédons plusieurs documents de choix, dont il ressort une image moins floue de l'hindouisme en sa réalité historique. Retraçons-en quelques lignes. Certaines données, valables pour cette période, seront empruntées aux siècles voisinants.

Ce qui frappe d'emblée, c'est l'exubérance de vie religieuse qui fuse de toute part. Rois, ministres, brahmes, corps de métier ont parsemé l'Inde de temples, piliers, portes, statues dédiées à Vishnou, Çiva, Kârtikeya, les Tirthankaras, le Bouddha, etc.

Cette bigarrure ne se déploie pas seulement sur la face du pays, mais parfois au cœur d'une famille, voire dans l'esprit des individus. Harsha, dernier des grands empereurs avant les invasions musulma-

16. 3e Edit sur Rocher.

nes, en fournit un exemple. Si l'on en croit une inscription du temps, il était çivaïte. Par contre, Hiuen-Tsang, son hôte et ami, et Târanâtha affirment, preuves à l'appui, qu'il était bouddhiste. Les jaïnas à leur tour réclament le souverain comme un des leurs. Quant à ses ancêtres, leurs hommages allaient au dieu Soleil, ceux de son frère au Bouddha.

Hiuen-Tsang a décrit dans ses mémoires une distribution solennelle d'aumônes dont il fut le témoin chez l'empereur. Pour marquer l'occasion, celui-ci commença par introniser trois statues : une du Bouddha, l'autre du Soleil, la troisième de Çiva. Puis il fit pleuvoir des trésors fabuleux sur une assemblée de cinq cent mille moines, ascètes et brahmes.

Une autre fois, lors d'un grand congrès religieux, il se déguisa en Indra; à ses côtés Kumâra, roi de Kâmarûpa, personnifiait Brahmâ. Tous deux entouraient un éléphant portant une statue d'or du Bouddha.

Ce goût de la diversité fut partagé par plusieurs princes contemporains. Pulakeçin II se distingua également par sa munificence envers toutes sectes. Kumâra fit demander en Chine un portrait de Lao-Tzeu et une traduction de ses œuvres. Les rois se pressaient en nombre, parfois non moins de vingt, aux festivités organisées par Harsha.

A l'éclectisme des grands répond chez l'homme de lettres un penchant esthétique. A y regarder de près, on découvrira qu'un Bâna, poète de cour et biographe de Harsha, était voué à Çiva, mais les vieux poètes sanscrits se plaisent à enluminer leurs œuvres de dieux et saints hétéroclites. Ils soulignent ainsi avantageusement les bonnes relations du roi avec leurs sujets de toutes dénominations.

Jeux de princes et fantaisies d'artistes, dira-t-on. Les hommes d'écoles et de sectes ne font-ils pas preuve de plus de rigueur? Oui, si l'on s'en tient aux groupes distincts; pris dans leur ensemble, ils n'en présentent pas moins une scène d'anarchie. Non que ces factions multiples ne soient pas orthodoxes, l'étonnant est plutôt qu'elles le sont toutes. Où s'arrêtent les frontières d'une orthodoxie si compréhensive? On en discerne deux bornes : l'autorité des Védas et la loi des castes et stades de vies (*varnâçramadharma*).

Le Véda comme règle de foi.

Les Hindous semblent donc disposer d'un critère en matière de foi : les Védas. Critère qui en fait n'en est pas un. La scolastique indienne s'est forgé des outils précis pour le maniement des écritures, mais chaque système a le sien. Entre membres d'une même école, la discussion est convaincante; entre écoles, ce n'est que dialogue de sourds. Soit un texte du *Rigvéda* « sacrifie à Agni » et un autre des *Upanishads* « les sacrifices sont vains; cherche l'*Atman* ». Nul ne sera déconcerté pour si peu. Le ritualiste (*mîmâmsin*) s'empressera d'expliquer : la première citation, traitant d'un devoir strict, a priorité (*mukhya*);

l'autre, pure spéculation, est accessoire (*gauna*). Prompt à la répartie, le Védantin s'empare du même principe et le retourne : le texte des *Upanishads* traite de connaissance ultime, c'est donc lui qui l'emporte ; l'autre n'est qu'un précepte conditionnel.

Il suffit, on le voit, d'établir entre les différents passages une hiérarchie basée sur les *a priori* du système.

Les tenants des autres *darçanas* se soucient moins d'exégèse. Proclamant bien haut leur foi au Véda, ils se contentent d'en extraire une approbation générale. Le *Sânkhya*, qui nie l'existence de Dieu, et le *Vaiçeshika*, qui l'affirme, se croient tous deux parangons d'orthodoxie védique. Quant aux prêcheurs ambulants, sans trop s'inquiéter des textes canoniques, ils s'inspirent plutôt d'œuvres plus populaires, favorables à leur secte.

Les Védas, seul point de rencontre entre sectes et écoles, ne leur fournissent au mieux qu'une unité excessivement lâche.

La pierre de touche d'une doctrine est la controverse. S'il perçoit l'appel de la gloire, le jeune pandit se met en route vers les grands carrefours du savoir (les universités de Nâlandâ, de Valabhî, ou quelque centre plus humble). Là il lance le défi à tout venant. Si notre champion se défend avec adresse et éloquence, les disciples affluent, les théologiens se pressent pour l'entendre, le grand public pour l'acclamer. Ainsi fera Çankara en son temps.

Bâna a décrit pareille réunion autour d'un sage fameux : « Des Bouddhistes venus de toutes provinces étaient là en diverses postures : perchés sur des piliers, assis sur des rochers, accroupis sur des racines d'arbre. Jaïnas drapés de blanc, dévots de Krishna, ascètes qui s'arrachent les cheveux, disciples de Kapila, croyants en un Dieu créateur, tous étaient réunis pour l'entendre, méditant, posant des objections, soulevant des problèmes, les dénouant, donnant des étymologies [17] ».

Parfois les rois finançaient de tels tournois théologiques. Hiuen-Tsang fut, dit-il, le héros d'un débat solennel organisé par Harsha. Devant une assemblée de mille moines et cinq cents brahmes et docteurs hérétiques, il afficha ses thèses, concluant par ces mots : « Si quelqu'un trouve ici un seul mot erroné et le réfute, je lui donnerai ma tête en signe de reconnaissance ». L'érudit chinois fut-il quelque peu malmené par les « docteurs hérétiques » ? Toujours est-il que Harsha issut bientôt un décret : quiconque calomniera le Maître de la Loi aura la langue coupée. Si dans la suite personne ne se présenta plus pour argumenter, faut-il s'en étonner ? Théologiens d'occasion, les rois étaient tentés de s'immiscer dans ces controverses.

Contre de telles ingérences, aucune réaction de corps n'était possible : nulle église, nulle autorité communément reconnue pour élever

17. Cfr Bâna, *Harshacarita*, Ch. VIII. La description, interminable comme toujours chez Bâna, a été ici considérablement abrégée.

la voix. Cette assemblée d'hommes d'étude, de prêcheurs et d'ascètes n'avait rien, ou presque rien, en commun : ni magistère, ni tradition établie, ni interprétation cohérente des écritures.

Ce climat d'indétermination, cette prolifération doctrinale ne sont pas tolérance certes, mais offrent un terrain de choix au syncrétisme et, suivant une pente naturelle de l'esprit, portent en germe l'agnosticisme relativiste.

Orthodoxie des lois et de la caste.

Le second critère d'orthodoxie, l'observance de la loi des castes et des stades de vie, offre à l'orthodoxie un rempart bien plus efficace que l'autorité des Védas. L'hindouisme, qui jamais ne connut l'unité en matière de croyances, eut tôt fait de la réaliser dans le domaine des lois communautaires. Philosophes et sages s'accordent à en souligner le caractère obligatoire. Les variations entre écoles ne touchent que des points de détail. Cet idéal social jouit du support unanime des hautes castes : brahmes et princes (ces derniers surtout depuis l'âge Gupta) s'entendent pour le rendre de plus en plus rigoureux. Pareille pression collective et continue ne s'exerce pas impunément. Avec le temps l'*apartheid* des castes se raidit. L'ostracisme jeté sur les classes impures n'était pas lettre morte : de nombreux témoins indiens ou chinois, et plus tard l'indianiste arabe al-Biruni en font foi.

On touche ici une veine profonde d'exclusion, de coaction, d'intolérance sociale inspirée par la religion. L'hindou de caste ne risque pas grand'chose à nier l'existence de Dieu ou même à blasphémer les Védas ; un intouchable se met en grand danger s'il souille un temple de son ombre.

Certes, les raffinements des *dharmaçâstras* (traités de loi) ne sont pas tous observés, mais ils reflètent une mentalité. La caste, institution bienfaisante à plus d'un égard, a pesé plus lourd sur les âmes qu'aucune inquisition doctrinale.

V. KABÎR

Au cours de son histoire, l'hindouisme resta toujours marqué par l'idéal de la *bhakti*, de la dévotion envers un Dieu personnel et aimant. Tendance aux ramifications multiples, mêlée d'éléments adventices, il n'est pas aisé d'en définir la doctrine propre. L'intuition religieuse des *bhaktas*, la plupart peu soucieux de métaphysique, s'accommode du vocabulaire philosophique ambiant. Qui fera le départ entre l'inspiration théiste et le langage panthéiste ? Malaise qu'éprouve aujourd'hui encore qui relit à loisir les pages religieuses, si prenantes par ailleurs, du poète bengali Tagore.

Dans la question de tolérance, les *bhaktas* ont élaboré une formule profondément originale. Voués corps et âme au dieu qu'ils proclament

suprême — que son nom soit Krishna ou Râma ou Vithobâ — ils entreprirent de concilier l'intransigeance du dévot et la pluralité des croyances.

La solution proposée par la *Bhagavadgîtâ* par exemple se rapproche d'un « catholicisme ». Toute âme sincère, quelle que soit sa religion, sans le savoir adore Krishna grâce au vœu implicite que Dieu suscite en elle. Tolérance qui, on le voit, n'a rien d'un compromis doctrinal. La source du salut reste identique, mais on en découvre des infiltrations en toute foi vive. Une réserve pourtant : les adeptes des autres religions n'atteignent qu'une félicité de second ordre, le face à face divin étant réservé aux dévots de Krishna.

« Ceux qu'égarent des désirs divers s'adressent à d'autres divinités; ils obéissent chacun à sa nature, en assumant des pratiques diverses.

Mais, quelque forme qu'un fidèle, dans sa foi, souhaite honorer, *c'est moi qui inspire en lui cette foi inébranlable.*

Plein de cette foi, il se rend telle divinité propice; il reçoit ensuite, *en réalité dispensé par moi,* l'objet de ses désirs.

Mais éphémère est le fruit que cueillent les esprits à la courte sagesse; ceux qui sacrifient aux dieux vont aux dieux; ce sont ceux qui se vouent à moi qui viennent à moi [18] ».

Et le *Bhâgavata-Purâna* dans le même sens :

« Ceux même qui adressent leurs hommages à d'autres divinités et ne songent qu'à elles, n'adorent que Toi [19] ».

On trouve donc ici les bases d'un exclusivisme sain. D'autres influences au sein de la *bhakti* en menacent l'édifice; on en peut suivre le jeu dans la vie de Kabîr (1440-1518 A.D.).

Lorsque l'hindouisme fut confronté non plus par quelque nouvelle secte, mais par l'Islam conquérant, son esprit de tolérance fut mis à rude épreuve. Hindous et Musulmans s'accommodèrent à la longue d'un *modus vivendi,* fait de coexistence non dépourvue d'animosité. Kabîr ne s'arrête pas à ces demi-mesures : d'un grand trait il voudra biffer toute différence.

Dès sa naissance, il fut placé à la croisée des chemins. Né de mère hindoue, il fut abandonné au bord d'un étang à Bénarès. Un humble tisserand musulman vint à passer, vit l'enfant et décida de l'adopter. Kabîr fut donc élevé dans la religion de Mahomet et, plus tard, initié au tissage. Jamais il ne fit montre d'un grand sens des affaires. Le cœur tôt conquis par Râma, il aimait mieux muser et méditer que tisser des carpettes : « C'est dans l'infini silence que désormais je tisserai mes jours ». Il se fit initier aux pieds d'un gourou vishnouite, porta le cordon sacré, mais toujours refusa le nom soit d'Hindou, soit de Musulman.

18. *Bhagavadgîtâ,* VII, 20-23. Trad. Emile Senart.
19. *Bhâgavata-Purâna,* X, 10.

Un jour il fut mandé par l'empereur Sikandar Lodi. Sommé de se conformer à la foi de son enfance, Kabîr répondit : « Par les Védas ou le Coran, nul n'atteindra la rive, si impénétrable est le savoir mystérieux ! Ecoute, ô Sikandar, je suis un *pîr* de l'une et l'autre religion ». L'empereur, exaspéré, ordonna de le jeter à l'eau, puis au feu, enfin de le faire piétiner par un éléphant. Kabîr, dit la légende, sortit indemne de l'aventure.

Religions d'autorité et religion de l'esprit.

Cette âme forte éprouve une horreur instinctive pour tous les aspects extérieurs de la religion. La foi ne connaît ni temples ni villes saintes : « Si Dieu habite dans vos mosquées, à qui appartient donc le reste du pays? Ceux qui s'appellent Hindous prétendent que Dieu réside dans l'idole. Je ne vois de vérité en aucune de ces deux sectes ». Les Mullahs, incarnation de l'autorité religieuse, sont pris à partie en accents qui font songer à une autre voix stigmatisant un autre pharisaïsme, et les brahmes s'attirent cette remarque cinglante : « Si quelqu'un vous frôle, vous vous hâtez de vous purifier. Dites-moi, qui est moins pur que vous? » Les écritures sacrées sont rejetées sans examen : « Les Védas trouvent leur plaisir dans la mondanité; il en va de même pour la *smriti* et les livres de l'Islam ». La caste enfin n'est pas condamnée comme telle, mais toute prétention de supériorité spirituelle est tournée en dérision.

Par une réaction compréhensible mais outrancière, Kabîr prend refuge dans une religion de pure intériorité : « Hari a sa demeure au midi; Allah réside au couchant. Cherche plutôt en ton cœur, cherche au cœur de ton cœur, c'est là Sa résidence ». Pour y atteindre il n'est que la pureté d'âme et la conscience de son péché : « Nul n'est si gracieux que Toi, nul n'est si souillé de péchés que moi ». Une voie courte et sûre, traditionnelle dans la *bhakti*, est le service et la compagnie des « saints » : « Je ne suis qu'un grain de poussière sur les pieds de ceux dont le cœur déborde de Dieu ».

Kabîr est-il un pur théiste? C'est un spirituel, non un théologien. D'instinct il se méfie des intellectuels : « Je ne suis guère versé dans la science des livres. Je n'entends rien à vos controverses ». En tout il suit l'inspiration qu'il n'hésite pas à enrichir aux sources les plus hétéroclites. Aussi trouve-t-on, à côté de splendides élévations sur l'amour du Créateur, des cosmogonies plus traditionnelles, entachées de panthéisme.

En dépit de telles ambiguïtés doctrinales, ses poèmes sont pénétrés du sens de la condescendance divine et de la dépendance totale et confiante de la créature : « Tu ne m'as pas acheté à prix d'or, ô Dieu; tu m'as fait esclave par amour ».

L'objet de cette foi sans partage c'est Râma. Kabîr lui donne parfois d'autres noms; non pas qu'il croie à la multiplicité des avatars, mais

pour souligner la présence de son Dieu au cœur de toute croyance sincère.

Ce réformateur, âme de feu, jaloux, tel un amant, de la gloire de l'Aimé, peut-on à aucun titre en faire un champion de tolérance? Il n'a rien d'un syncrétiste : il n'a d'yeux, de cœur, de voix que pour Râma. Rien d'un conformiste : il brave toutes les traditions établies, les étroitesses de secte, les autorités en place, les méfiances toujours rallumées entre Hindous et Musulmans. Il est vrai, lui-même peut paraître sectaire : ne le voit-on pas partout murmurant le nom de Râma, le cordon sacré sur la poitrine? Ce ne sont là que gestes spontanés, esclavage consenti, jeux d'amour. Ce n'est qu'imposées de l'extérieur que ces pratiques ravalent la foi.

Kabîr, avec tant de modernes, en appelle des religions d'autorité à la religion de l'esprit. De toute l'énergie de son âme, il répudierait ce qu'ils appellent « *churchianity* ». Il n'est, dirait-il, d'autre royaume de Dieu que l'intimité divine au cœur du croyant.

CONCLUSION

Nous avons visité quelques plages de l'hindouisme. Conclura-t-on que tout y est tolérance? Ce serait, nous l'avons dit, négliger de nombreux facteurs : les traditions minutieuses des sectes, la rigide orthodoxie de la caste, l'intransigeance des *darçanas*, l'immobilisme de maintes croyances ou rites, l'entière dévotion du *bhakta*. Qu'on songe à cette figure de légende dont l'Inde s'est enchantée : Prahlâda, frère lointain des trois Hébreux dans la fournaise. Pour lui faire abjurer sa foi, son père, roi des démons, le livra aux supplices; mais Prahlâda ne cessait de chanter la gloire du seul Vishnou.

Tolérance hindoue, mot aussi vague que la chose. Non une doctrine, mais un instinct qui se joue sous le couvert des formules. Ne tentons pas de l'enfermer en une définition; qu'il nous suffise d'en recueillir les divers aspects relevés au cours de notre étude.

L'hindouisme se résigne rarement à sacrifier soit le Dieu soit les dieux. Pour décrire cette attitude complexe, on a forgé un terme : *polythéomorphisme*. Le divin, essentiellement un, s'y déploie en théophanies distinctes : dix avatars mais un seul Vishnou; trois dieux cosmiques mais une seule *trimûrti*. Procédé qui se prête à l'unification de sectes disparates sans résorber cependant toute diversité.

Polythéomorphisme, de soi, n'implique pas *panthéisme*. En Inde, ils vont souvent de pair. Tous les êtres ne sont que les multiples facettes de l'Un. Plus l'esprit en embrasse, mieux il comprend l'Ineffable. Le panthéisme est syncrétiste en religion comme en tout.

Le monde n'est que souffrance et aveuglement. Un seul espoir : le rejet absolu de toute historicité et conscience empirique. Les doctrines et pratiques religieuses, qui en relèvent, n'ont au mieux qu'une valeur propédeutique. Nous sommes en plein dans l'*agnosticisme*.

Le *mysticisme* exerce une influence considérable. C'est la tentation perpétuelle de la pensée hindoue de brûler les étapes de la raison. Il n'est autorité, il n'est dogme qui tiennent devant l'expérience mystique, secrète et informulable. Chez beaucoup de spirituels, l'académisme des écoles provoque une vive réaction antidoctrinale; le ritualisme de la caste sacerdotale, un *retour à la pure intériorité.*

Au reste l'hindouisme n'offre *pas, ou guère, de critères d'orthodoxie.* D'où un foisonnement de sectes et systèmes les plus opposés. Pareille situation favorise les syncrétismes de toute eau : bien des textes, bien des pages d'histoire en portent les traces.

Enfin certains Hindous ne s'inquiètent ni de théologie ni de mystique, mais seulement de *moralisme.* L'ascèse, la conduite, telle est l'essence des religions; elles valent ce que vaut leur morale.

Sans être partout prédominants ni simultanés, ces courants divers ont puissamment contribué à former le vaste delta de la spiritualité hindoue.

Les Néo-védantins ont donc raison, en partie du moins : leur syncrétisme trouve dans l'hindouisme orthodoxe *« un terrain tout prêt ».* La formule est judicieuse : elle laisse ouverte une tout autre question : le syncrétisme de l'Hindou moderne peut-il retracer ses origines à cette tradition antique? Peut-être, mais leurs écrits et leurs modes de pensée font plutôt songer aux protestants libéraux qu'aux gourous de jadis. La question mériterait une étude détaillée; contentons-nous d'une suggestion.

L'Hindou orthodoxe met souvent en doute la valeur des constructions rationnelles, les critères de foi, les prétentions sectaires, nullement par désespoir de connaître, mais parce qu'il pense avoir mieux et plus sûr : l'intuition, la gnose, la bhakti, le yoga. Il est convaincu d'atteindre à sa façon la réalité objective.

Le Néo-hindou par contre se résigne facilement à ne plus rien connaître d'absolu, ou même d'objectif en matière religieuse. Ses visées sont avant tout subjectives : la sincérité, la liberté de l'âme, le sens du divin. « L'essentiel n'est pas l'existence de la divinité, mais son pouvoir de transformer l'homme [20] ». Cet humanisme relativiste est en dehors des perspectives traditionnelles hindoues.

Est-ce un modernisme qui se cherche une ascendance? Est-ce un fruit de l'orthodoxie fortement teinté de modernisme? Ce problème ne se résoud pas d'un trait de plume.

Exclusivisme chrétien et tolérance hindoue.

Un Catholique et un Hindou sincères s'accordent sur bien des points. Tôt ou tard cependant le dialogue se heurtera à l'exclusivisme chrétien. Pour l'expliquer, il ne suffit pas d'en appeler à l'agressivité

20. S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thougt,* 2e éd., Londres, 1940, p. 21.

de l'Occident et à la réserve toute réceptive de l'Orient. On touche les bases mêmes de la foi. Tout se résume en deux mots : *surnaturel et incarnation*. Deux mots que l'Hindou, sans mauvaise foi aucune, ne comprendra qu'à grand'peine.

La béatitude qu'espère le Chrétien n'est pas sienne, elle est strictement trinitaire. Lui n'y est pour rien : il n'apporte que sa fragilité, son péché et un fiat qui est déjà un don. L'initiative vient de Dieu, inattendue, bouleversante : le Christ en nous et l'Eglise qui Le continue. Le baptisé en vit comme le sarment de la vigne. Il est enlevé à sa médiocrité par le Fils vers le Père en l'Esprit.

L'Hindou au contraire croit porter sa béatitude en soi. L'ignorance seule l'en prive ; il n'est que d'écarter le voile. Même la *bhakti* est pélagienne : la grâce n'y a pour rôle que de réduire les obstacles à la félicité intrinsèque du soi. L'âme [21] est par nature accordée au divin, voire divine.

Ces deux points de vue commandent des perspectives entièrement différentes. Pour l'Hindou, il suffit de recouvrer son bien propre ; de soi, toute religion, tout système qui peut y atteindre est également valable. Pour le chrétien, il s'agit de recevoir, d'adhérer, de s'ouvrir à la grâce de l'Autre : grâce irremplaçable, re-créatrice, exclusive.

Le surnaturel chrétien ne détruit pas le « charnel ». C'est tout l'homme qui est sauvé avec son âme, sa raison, sa cité, son histoire : tout est enté sur l'Homme-Dieu, vivifié par sa grâce ; tout est engrangé dans le Royaume du Père. Notre salut est historique et incarné.

Dans l'hindouisme, la chair est servitude, la raison aveuglement, l'histoire cauchemar du *samsâra*. Il n'est de salut que dans la fuite : en sortir, échapper vers un au-delà intemporel et désincarné [22].

L'Hindou voit donc une cassure entre toute réalité terrestre, religions incluses, et la béatitude. Pour le Chrétien, le ciel est en continuité avec l'Histoire Sainte : l'Eglise est le Royaume déjà là, définitif et triomphant.

Surnaturel et incarnation. Gnose pélagienne et refus du temporel, de l'humain. Le fossé peut paraître infranchissable. Il l'est, sans la grâce, si l'on s'en tient à l'hindouisme clos sur lui-même. Quelle sagesse humaine a jamais deviné la munificence du surnaturel ? Seul l'Amour imagine de ces choses... Si d'autre part on s'attache à l'hindouisme non durci en système, mais vécu et tâtonnant, si l'on considère sa nostalgie d'union divine, la prière de ses *bhaktas*, la confuse attente d'un Dieu parmi nous, on surprend la rédemption en marche et la grâce au travail. Le Vigneron est à pied d'œuvre : il sarcle sa vigne et l'épierre, y plante des ceps de choix.

Kurseong. Albert HUART, S. J.

21. Il ne s'agit évidemment pas de l'âme empirique, mais de l'âme « transcendante », individuelle ou non selon les systèmes. Cette remarque n'affaiblit en rien l'antithèse soulignée ici.

22. Même dans les systèmes qui reconnaissent quelque réalité ontologique à la *matière première* éternelle, le *cosmos* n'existe que du fait de l'ignorance.