

# Quelques grands thèmes de l'hindouisme mis en rapport avec le christianisme

L'INDE compte aujourd'hui 510 millions d'habitants contre 439 millions en 1961. Sur ce nombre, près de 420 millions sont des hindous. Face à ce groupe massif, les chrétiens forment une minorité de quelques dix millions, répartis en des régions du pays et des classes sociales bien définies.

Un phénomène notable et significatif à la fois mérite d'être souligné : les membres des castes élevées, en particulier les brahmanes, semblent peu accessibles à l'évangélisation.

Ainsi l'hindouisme, comme toute grande religion universelle non chrétienne, pose des problèmes multiples et infiniment variés au christianisme, dont il met en question le caractère universel et absolu. Dès lors, quelle doit être notre attitude en face de ces religions qui, par certains de leurs aspects, sont si nobles qu'elles paraissent dignes de rallier les esprits pour les conduire à Dieu ? Comment l'Église, qui prétend détenir la vérité plénière en Jésus-Christ, va-t-elle apprécier tout ce qui, par ailleurs, est bon, juste et vrai en elles ? Comment expliquer les ressemblances déconcertantes entre ces manifestations d'une conscience religieuse humaine aux prises avec le mystère transcendant, et la religion judéo-chrétienne qui se veut inspirée par la Parole historique de Dieu ?

Le débat n'est pas neuf. Il passionnait déjà les premiers Pères de l'Église, confrontés avec le paganisme antique. Aujourd'hui, il se pose en termes nouveaux par suite de la prétention qu'ont la science et la philosophie de s'ériger en critères de valeur pour les religions et pour le christianisme lui-même.

Ce problème peut être traité de bien des façons. On pourrait, par exemple, montrer qu'une approche purement scientifique et philosophique des religions n'apporte pas de critère suffisant pour les juger ou les apprécier de manière équitable. Et cela pour plusieurs raisons, par exemple le fait qu'un tel critère demeure superficiel et ne permet pas d'entrer au cœur du sujet : il n'embrasse pas une religion dans sa réalité particulière, dans sa complexité.

Notre but est autre : nous allons nous contenter d'abord de prendre quelques thèmes majeurs de l'hindouisme, pour montrer ses manières de voir Dieu, la destinée de l'âme, les rapports avec autrui.

Ensuite nous verrons comment les mêmes thèmes sont traités dans le christianisme. Et la comparaison — même si elle ne peut être que rapide en ces quelques pages — nous permettra de tirer certaines leçons qui auront leur utilité en vue d'un dialogue qui ne peut aller, grâce à Dieu, qu'en progressant.

Quelques grands thèmes 1) *L'idée de l'Absolu et l'évolution vers un Dieu personnel* (1).

Dans l'hindouisme, la réflexion sur Dieu se développe progressivement, depuis les premiers textes védiques (2) jusqu'aux doctrines des deux grands systèmes philosophiques (*darshana*) qui ont marqué la pensée indienne : le *Sâmkhya* et le *Vedânta*.

Dès les premiers documents (*Rig-veda*), nous voyons se profiler une tendance sinon au monothéisme, du moins à l'hénothéisme. Les multiples figures divines ne sont que les visages d'un même Dieu, d'une même déité. Le *Rig-veda*, I, 164, 46, déclare : « Ce qui est un (= l'Absolu), les prêtres le nomment de multiples manières. Ils l'appellent Agni, Yama, Mâtârishvan (= noms de divinités) » (*ekam sad viprâ bahudhâ vadanty agnim yamam mâtârishvanam âhuh*).

L'époque des *Upanishad* (entre 500 et 300 av. J.-C. ?) est celle d'un bouillonnement spirituel et religieux intense. C'est l'âge créateur par excellence, celui de toutes les spéculations sur les grandes énigmes de l'existence. Il cristallisera et canaliserà une fois pour toutes les principaux courants de la pensée indienne et inspirera toute l'évolution postérieure.

On voit naître à ce moment la figure du *Brahman*, Être absolu et unique, fondement transcendant du monde (*Brahman*) et substance du Soi personnel (*Âtman*). Elle a une couleur fortement panthéistique et est dépourvue de tout caractère éthique.

Tout l'effort qui suivra tend à reconquérir sur un panthéisme toujours menaçant les caractères personnels de la divinité.

Une première étape sur ce chemin est marquée par une claire distinction de la matière et de l'esprit. L'Être suprême, qui, jusque là, était de nature imprécise, est décidément rangé parmi les entités spirituelles. Il est joie et connaissance (*vijñâna, ânanda* : *Brihadâranjaka-upanishad*, III, 9, 26), pure conscience (*vijñânaghana, prajñânaghana* : *op. cit.* IV, 5, 13 ; II, 4, 12).

C'est une inspiration très pure qui parcourt ce texte de la *Katha-upanishad* (VI, 12) : « Ni par la parole ni par la pensée, on ne peut l'atteindre, ni par le regard. Comment se laisse-t-il (= l'Être suprême) percevoir sinon en disant : Il est. » On y discerne les signes d'une théorie apophatique de l'Absolu clairement formulée dans la *Brihadâranjaka-upanishad*, IV, 5, 15 : « Le Soi (= *Âtman*) n'est ni ceci ni cela (*neti neti*). » On ne le décrit que négativement.

Toutefois on n'avait pas suffisamment progressé dans la représentation d'une âme personnelle pour concevoir l'Absolu sur ce mode. L'élément non matériel de l'homme n'était pas encore le signe qu'il possédait une individualité propre, mais au contraire le moyen pour lui de communier à la conscience universelle.

Sous la pression de la religion populaire, les auteurs des *Upanishad* postérieures et ceux de la *Bhagavadgîtâ* vont élaborer un Absolu à la fois

(1) H. JACOBI, *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern*, 1923 ; O. LACOMBE, *L'Absolu selon le Vedânta*, Paris, 1937.

(2) Les quatre *Veda* sont des recueils de prières, d'hymnes et de formules qui constituent les premiers documents de la littérature et de la religion indiennes.

personnel et panthéistique, amalgame déroutant pour un esprit occidental. Krishna-Vāsudeva qui y apparaît sous des traits humains, est l'incarnation de la divinité universelle. Fait remarquable, celle-ci ne se dissout pas entièrement dans son représentant terrestre.

A partir des données upanishadiques, le courant philosophique *sāmkhya* construit un dualisme esprit-nature matérielle. Les innombrables âmes individuelles (*purusha*) possèdent maintenant une existence éternelle autonome et ne sont plus des parcelles du *Brahman* qui en surgissent pour y retourner.

Par une audacieuse démarche, le système jumeau du *Sāmkhya*, le *Yoga*, va mettre au terme de l'effort de salut, une divinité personnelle : l'*Ishvara*, le « Seigneur ». Ce dieu, au plein sens du terme, est dénué de toute forme sensible. Il déploie l'univers. Tous les êtres sont en lui, mais lui n'est pas en eux (*Bhagavadgītā*, IX, 4). En un mot, il est absolu (*kevala*). N'oublions pas, cependant, qu'il ne crée ni la matière ni le monde, éternels comme lui.

L'autre grande école philosophique, le *Vedānta*, inclinera davantage vers le monisme. Apparemment mitigé chez Rāmānuja (fin du XI<sup>e</sup> s.-1137), il passe aisément pour plus radical chez Shankara (fin du VIII<sup>e</sup>-début du IX<sup>e</sup> s. ap. J.-C.), où il est toutefois corrigé par une doctrine qui s'apparente à celle de « l'analogie ».

Quoi qu'il en soit, l'Absolu est moins personnalisé dans le *Vedānta* que dans le *Sāmkhya*. Au dire de *Vedāntācārya* (XVI<sup>e</sup> s.), il reste « Celui qui est », comme Yahvé dans la Bible (*Exode*, III, 14). Son caractère distinctif primordial est l'infinité (Shankara, *Brahmasūtrabhāṣya*, I, 1, 22 : *taccānantyam brahmalīngam*). Plus positivement, il est par essence éternel, pur, illuminé, libre, omniscient, tout-puissant (*Brahmasūtrabhāṣya*, I, 1, 1).

Chez Rāmānuja, l'Absolu, le *Brahman*, est une personne exempte de toute imperfection ou déficience et constituée par des qualités de pure excellence. Plus tard, on définira celles-ci comme être, pensée, béatitude (*saccidānanda*). Ici et dans l'opinion shankarienne (*Brahmasūtrabhāṣya*, I, 1, 2), Dieu est le créateur universel ; il crée par jeu (*līlā*). L'univers en effet, qui ne saurait rien ajouter à l'infinie plénitude de l'Absolu, procède d'un agir de surcroît qui n'enrichit le créateur ni par lui-même, ni par ses effets. Rien ne manque au suprême Seigneur qu'il ait à désirer et à chercher hors de lui-même ou en lui-même.

## 2) Les preuves de l'existence de Dieu (3).

La première préoccupation du philosophe ou du théologien hindou n'est pas de prouver l'existence de Dieu, mais de montrer aux hommes le chemin de la délivrance. Avant d'en être la théoricienne, l'Inde s'est faite praticienne de l'Absolu. Dans la démonstration de Dieu, l'hindou ne recourra pas d'emblée au raisonnement ni à l'inférence. En effet, ce n'est pas le besoin métaphysique d'expliquer l'origine du monde qui fait postuler Dieu. Celui-ci est un être spirituel dont les attributs sont si élevés qu'il est impossible de

(3) H. CORNELIS, *Aperçu comparatif de théodicée indienne dans l'existence de Dieu*, 2<sup>e</sup> éd. Tournai, 1963.



s'en faire une idée, à moins d'une révélation. C'est donc avant tout l'autorité des Écritures (les *Veda*) dans le *Vedânta* (*Brahmasûtrabhâshya*, I, 1, 2-3), l'expérience vécue des *Yogin*, spécialistes du contact avec l'Absolu, dans le *Sâmkhya-Yoga*, qui valent comme preuves de l'existence de Dieu.

Les écrits d'un Shankara sont des interprétations du *Veda* comme source unique de toute connaissance de l'Absolu. Il s'adresse pourtant à la raison pour établir l'existence de Dieu et formule le syllogisme indien suivant :

Thèse : la cause du monde est un principe intelligent.

Raison : parce que le monde présente un ordre de finalité.

Exemple et majeure universelle : c'est comme dans le cas d'un ouvrage fabriqué par un artisan ; partout où il y a ordre de finalité, il y a cause intelligente ordonnatrice.

Application : or il y a un tel ordre dans le monde.

Conclusion : la cause du monde est donc un principe intelligent.

Pour le reste, on trouve un exposé devenu classique des preuves de l'existence de Dieu dans un traité fameux de *Nyâya* (« logique »), le *Kusumâñjali* d'Udayana (fin du X<sup>e</sup> s.). Cependant Dieu n'y est pas conçu comme un Absolu créateur, mais comme un Seigneur (*Ishvara*) qui organise et gouverne un univers qu'il n'a pas réellement produit.

### 3) Les rapports de l'âme à Dieu ou la question du salut individuel.

L'hindouisme a été de tous temps hanté par le problème de la destinée humaine. Il a assigné à l'existence un but : la libération (*moksha*, *mukti*). Pour y accéder, il a mis au point diverses solutions. Cette diversité est considérée par lui comme normale et justifiée. Chacun étant différent des autres, sa façon d'atteindre le *moksha* sera, elle aussi, différente.

a) *Première solution* : la voie de l'action désintéressée (*karma-mârگا*).

Elle consiste à se conformer au *sanatanadharmā*, au « devoir d'état éternel », accompli au sein de sa caste.

La morale du *dharma* se trouve exposée, comme les autres solutions du reste, dans la *Bhagavadgîtâ*. Le dieu Krishna invite le guerrier Arjuna à la bataille en lui disant : « Considère que plaisir et souffrance, richesse ou misère, victoire ou défaite se valent. Apprête-toi donc au combat ; de la sorte tu éviteras le péché. »

Ou encore : « Ne te préoccupe que de l'acte, jamais de ses fruits ; n'agis pas en vue des fruits de l'acte ; ne te laisse pas séduire non plus par l'inaction. » Il s'agit donc d'un idéal d'activité conforme au devoir, libérée des désirs égoïstes, qui remet tout à Dieu (*Bhagavadgîtâ*, V, 2).

À l'époque moderne, Gandhi est le porte-parole de ce *karma-mârگا*. Lui aussi le conçoit comme un *svadharmā* (« devoir d'état »), à accomplir dans le cadre de sa caste. Voici ce qu'il en dit : « Le devoir de l'homme est de servir, tel qu'il est, la communauté. Qu'il soit balayeur, s'il est balayeur ; comptable, s'il est comptable. Et le balayeur ne doit pas envier le comptable, car ce qui compte devant Dieu, c'est l'esprit dans lequel est accompli le travail et non la nature de celui-ci. C'est un non-sens d'aller travailler au

bout du monde, alors que votre entourage vous offre mille occasions d'accomplir votre devoir.»

Gandhi lui-même a élevé son labeur patriotique au niveau d'une libération religieuse. Il affirme : « Mon dévouement à la cause nationale est un moyen de délivrer mon âme des liens de la chair ; c'est le chemin qui mène au *moksha*. »

b) *Deuxième solution* : la voie de la connaissance (*jñāna-mārga*).

Elle est contenue en germe dans les *Upanishad*. L'âme (*ātman*), dans son fondement, est identique à la réalité ultime (*Brahman*). L'*ātman* est *Brahman* (*Brihadāranyaka-upanishad*, I, 4, 10). Il y a identité de nature derrière toutes les différences apparentes. Le fond de l'âme, qui apparaît dans sa pureté au sein de l'expérience extatique, est identique au divin, à l'immortel, à l'Absolu (*Chândogya-upanishad*, VIII, 3, 4).

Le but de la vie, selon les paroles de la *Bhagavadgîtâ*, IV, 10, est de devenir semblable à Dieu, de s'identifier, de se fondre à lui : « Affranchis de la passion, identifiés à moi, purifiés au feu de la connaissance, beaucoup se sont fondus en Moi » (c'est le « Seigneur » qui parle). On atteint ce but dès qu'on prend conscience que le Soi individuel n'est qu'une étincelle échappée un instant au divin foyer et destinée à y retourner, perdant toute individualité propre (*Mundaka-Upanishad*, II, 1, 1-5 — *Brihadāranyaka-Upanishad*, II, 4, 11 sv).

L'expression lapidaire de ce qui apparaît comme un monisme panthéistique est la formule fameuse *Tat tvam asi* « Cela, Tu l'es ». Si on la comprend au sens suivant : « Cela (= l'Absolu cause du monde, le *Brahman*), tu (= l'âme individuelle, l'*ātman*) l'es », elle peut passer pour l'énonciation péremptoire de l'identité de l'âme à Dieu, de la non-dualité, de l'*advaita*.

Mais le père de la doctrine advaitiste, l'illustre Shankara, tout en la plaçant au cœur de son système, en fait une exégèse plus nuancée (4). Il se refuse à donner aux mots de la formule leur sens premier qui vient d'être dégagé. Se fondant sur sa subtile théorie du sens secondaire des mots (*lakshanājñāna*), il les interprète et les comprend ainsi : « L'Absolu transcendant immanent au monde objectif et l'Absolu transcendant immanent au sujet sont le seul Absolu véritable. » Cela laisse une porte ouverte pour une dualité, du moins dans l'intervalle où le Soi est vivant.

L'enquête sur le *Brahman* (*brahmajijñāsā*) nous le révèle donc non seulement à l'origine de l'univers, mais encore au plus intime de notre vie consciente. Et pourtant, par un paradoxe étonnant, cet Absolu, qui est réalité, connaissance, infinité (*Taittirīya-upanishadbhāshya*, II, 1) reste inaccessible à toute approche conceptuelle. Pour l'appréhender, on recourra à l'intuition, à l'expérience directe. Dans ce but, on fuira la vie mondaine qui est *samsāra*, c'est-à-dire « tourbillon des naissances et des morts », emprise perpétuelle de la souffrance et du malheur, du péché et des passions, parce

(4) Pour une présentation plus complète de l'édifice shankarien, cf. R. DE SMET, *Langage et connaissance de l'Absolu chez Shankara*, *Revue philosophique de Louvain*, t. 52(1954), pp. 31-74; G. DANDOV, *L'ontologie du Vedānta*, Paris, 1932; P. JOHANNIS, *La pensée religieuse de l'Inde*, Paris-Louvain, 1952, pp. 129-221.

qu'elle est *mâyâ* (« illusion ») et *karman* (actes qui déterminent le destin post-mortem).

On adoptera la vie érémitique d'anachorète sylvestre (*vanaprastha*) ou de moine errant (*sannyasin*). D'ailleurs, nous dit la *Brihadâran'yaka upanishad*, III, 5, 1 : « Quand ils connaissent cet *âtman*, ceux qui l'ont découvert cessent de désirer la richesse, la descendance ou les biens de ce monde et pratiquant la vie de moines mendiants. » La vie monastique a toujours joui en Inde d'un grand prestige, car elle était la voie d'élection pour accéder à la divinité.

Par ailleurs, on recourra à une technique, celle du Yoga, pour s'insensibiliser contre les impressions extérieures et les faiblesses des sens. C'est par élimination du monde sensible, dans la sérénité et l'apaisement de la contemplation, qu'on parviendra à l'Absolu. Les textes le répètent à satiété. Ainsi Shankara (*Vivekacûdâmani*) : « Après avoir discipliné ton mental et purifié ton intellect, réalise personnellement ton propre Soi, au point de t'identifier à lui. Tu pourras ensuite traverser cet océan du *samsâra*... dont chaque vague est une naissance et une mort. »

Vie monastique, ascèse (*tapas*), découverte de l'Absolu sous sa double forme *Brahman-âtman*, telles sont les étapes de l'itinéraire upanishadique et shankarien de la gnose.

c) *Troisième solution* : la voie de l'amour (*bhakti-mârگا*).

Elle s'incarne dans un puissant mouvement religieux axé sur l'adoration et l'amour d'un dieu personnel unique qui reçoit le nom d'*Ishvara*, « Seigneur ».

Ce courant surgit dans certaines *Upanishad* et se cristallise autour de deux divinités d'origine védique : Vishnou et Shiva. Parmi les jalons importants dans l'histoire de cette doctrine, nous rencontrons encore la *Bhagavadgîtâ*. Elle en formule les premiers dogmes. Elle précise le rapport qui s'établit entre le dieu (sauveur, mais non créateur : *Bhagavat*) et son dévôt (*Bhakta*).

En XI, 55, le poème s'exprime ainsi : « Quiconque agit pour moi, pour qui je suis l'être suprême, qui est mon *bhakta*, détaché des désirs du cœur, quiconque aime tous les êtres vient à moi. » Il « vient à moi » non pas comme à un isolement ou à une émancipation totale, non pas comme à une disparition dans l'impersonnel ou à quelque *nirvâna* dont on ne puisse rien dire, mais comme à un être supérieur qui, tout en conservant sa dignité transcendante-immanente, est prêt à apparaître sous une forme qui inspire l'adoration, et qui est non seulement capable mais désireux de susciter une relation personnelle.

Dans le vishnouisme postérieur, le dieu suprême sera encore plus personnel. Voici un passage du *Bhagavata-purâna*, IX, 4, 63-64 : « Je suis l'esclave de mes serviteurs, ô brahmane, presque autant que si je n'étais pas indépendant ; mon cœur est tout entier à mes serviteurs vertueux, parce que j'aime ceux qui me sont dévoués. Je ne désire pas moi-même la félicité absolue, si je ne la partage pas avec mes serviteurs dont je suis le salut suprême. »

Le philosophe Râmânûja marque un tournant dans l'évolution du courant dévotionnel. Pour la première fois, à notre connaissance, la *bhakti* est rattachée à la grande philosophie du *Vedânta*. Aussi devons-nous examiner successivement l'apport vedantique et l'apport vishnouite dans l'œuvre de ce maître. En s'associant en effet, ils vont produire un système grandiose qui représente le point de maturité du théisme indien.

L'apport vedantique, c'est essentiellement le concept de formation des êtres hérité de Shankara. Le *Brahman* est cause productrice du monde et des âmes. Il est le principe transcendant de tous les êtres spirituels et non spirituels, leur cause et leur fondement. Ayant en eux tous son corps et ses modes, il est directement signifié par tous les mots (qui les désignent) (*Gîtâbhâshya*, VIII, prologue). Les âmes individuelles et la nature matérielle doivent donc être rapportées au *Brahman* comme ses qualités propres, comme ses modes spirituels et non spirituels (*prakâra*).

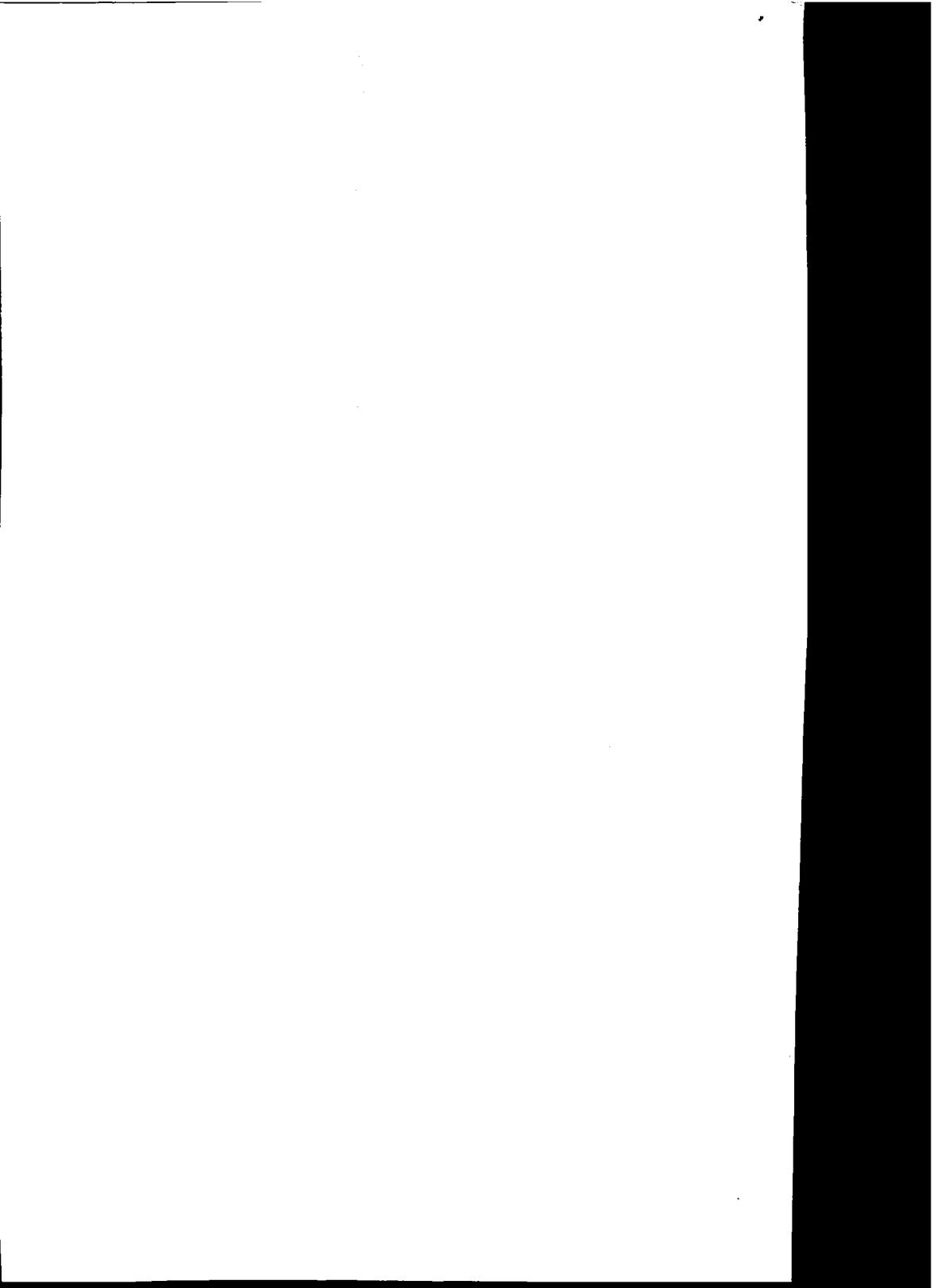
L'esprit créé renferme le mystère d'être à la fois identique dans son essence pure au suprême *Brahman* (*ekarasa, avishesha*) et d'en être suffisamment distinct pour entretenir avec Dieu des relations personnelles. Il n'est pas question d'une identité totale de nature entre l'*âtman* et le *Brahman*. Le premier est le mode distinct du second.

L'apport vishnouite consiste en une doctrine de salut. Si l'âme aime Dieu, c'est-à-dire Vishnu, si elle le choisit comme *goptri*, comme « pasteur », il la paye de retour en la chérissant et en la menant à la libération. Le salut réside donc dans la foi amoureuse qui modèle chaque personnalité. Ainsi le dit la *Bhagavadgîtâ* (XVII, 3) : « La foi de chacun, ô *Bharata*, est conforme à son être même ; c'est sa foi qui fait l'homme ; telle est sa foi, tel il est en lui-même. » Celui qui, confiant, prend son refuge en Dieu et remet toutes choses à sa décision, celui-là peut être sûr d'être sauvé par la grâce (*prasâda*). Telle est l'essence de la *prapatti*, de « l'abandon à Dieu ».

Cette doctrine est comprise différemment dans l'école du nord et dans celle du sud. La première enseigne la « voie du singe ». Comme le petit singe, quand il veut être sauvé d'un danger par sa mère, se cramponne à son cou, ainsi le fidèle doit coopérer activement à sa délivrance. L'école du sud recommande la « voie du chat ». Dieu sauve l'homme suivant sa libre décision, et sans que celui-ci ait quelque chose à faire, tel le chat qui prend son petit dans sa gueule et l'emporte, sans que celui-ci entreprenne quoi que ce soit.

Par amour pour ses enfants qui cherchent refuge en lui, il arrive à la divinité de s'incarner sous forme animale ou humaine et d'opérer une descente sur terre, un *avatâra*. Dans la *Bhagavadgîtâ* (IV, 7-8), Krishna dit : « Toutes les fois que l'ordre chancelle, que le désordre se dresse, je me fais émaner de moi-même. D'âge en âge, je nais pour la protection des bons et la perte des méchants, pour le triomphe de l'ordre. »

La libération, que ce soit par le *dharma*, la connaissance ou la *bhakti*, implique en tout cas une conversion radicale, une réorganisation de toute la vie en fonction de ce but. Toute la pédagogie indienne est d'ailleurs orientée en vue de la transformation de l'homme né du sein maternel en



*dvija*, « deux-fois né », la seconde naissance étant l'ouverture à la vie spirituelle. Telle est la prière de la *Brihadâranyaka-upanishad* (I, 3, 28) :

« Fais-moi passer du néant à l'être  
des ténèbres à la lumière  
de la mort à l'immortalité. »

Concrètement, il s'agit de se laisser initier par un maître, un *guru*, à la route vers l'Absolu. C'est le sens du noviciat, ou *brahmacarya*, imposé à tout jeune brahmane.

#### 4) L'amour des autres.

Nous touchons ici à un aspect peu étudié de l'hindouisme. Il est en effet traditionnel d'admettre que, dans cette religion, l'idéal est celui du sage qui se retire du monde et de la société et axe son existence sur la recherche individualiste de Dieu. L'amour dont nous parlent les textes a Dieu pour principal objet. Est-ce là leur direction exclusive ? Le chemin du salut ne passe-t-il pas par le prochain ? L'approche de l'Absolu recroqueville-t-elle le sage sur lui-même ou l'épanouit-elle dans la charité ?

Ces questions, la pensée indienne ne les laisse pas sans réponse. Ainsi la *Bhagavadgîtâ* (XI, 55) déclare que quiconque aime tous les êtres vient à *Bhagavat*. A travers tout amour donc, c'est l'Absolu qui se dévoile. Lorsqu'on l'a pleinement appréhendé, il rayonne depuis votre cœur sur l'humanité qui vous entoure. Écoutons Shankara (*Vivekacûdâmani*) : « Le sage, connaisseur du *Brahman*, est devenu pour ses semblables un océan de miséricorde, et sa bienveillance s'épanche intarissablement sur les hommes de bonne volonté qui viennent se prosterner devant lui. »

Tel fut en effet l'itinéraire spirituel du saint indien Râmakrishna (1834-1886). Après avoir connu par extase (*nirvikalpasamâdhi*) la divinité suprême, le *Brahman* sans qualités (*nirguna brahman*), il comprit que s'absorber seul dans la contemplation serait une sorte de démission, que la fécondité spirituelle exigeait une étape ultérieure : celle de la mise en valeur du monde et du service de tous les hommes. La découverte de Dieu doit se traduire dans les faits. Il faut le servir là où il est visible, c'est-à-dire chez l'homme.

Un des dogmes du Râmakrishnaïsme est que l'homme est à l'image de Dieu. Servir l'homme avec respect et humilité, c'est servir Dieu. Il faut aimer son prochain non comme soi-même, mais comme s'il était Dieu (5).

Quant à *Vivekânanda*, successeur de Râmakrishna, ses longues pérégrinations à travers l'Inde lui firent toucher du doigt la misère des masses. Aussi rejeta-t-il les préjugés de la caste pour se faire l'ami et le bienfaiteur des malheureux et des pauvres de toutes les races. Pour lui aussi, la route de Dieu passe par l'amour d'autrui.

Ces valeurs indéniables de l'hindouisme ont une importance capitale. Quand on les découvrit au siècle dernier, les incroyants occidentaux

---

(5) A. KRAEMER, *Christus und Christentum im Denken des Modernen Hinduismus*, Bonn, 1958, p. 110.

s'écrièrent : « Des peuples qui n'ont connu ni le Christ ni le christianisme sont parvenus à élaborer une doctrine aussi parfaite que lui. Le christianisme n'a plus à se targuer d'être la religion par excellence, la seule qui mènerait à Dieu. Elle n'est pas révélée, et le Christ n'est qu'un sage de génie comme l'Inde en a tant connus. »

Voici ce que Bonnetty écrivait en 1856 dans la revue française *Les Annales* : « En lisant les livres qui exposent ces deux sortes de religion (bouddhisme et brahmanisme), on y voit en effet des dogmes, une morale et même des cérémonies chrétiennes. Ils (les philosophes antichrétiens) en concluent deux choses : ou que le Christ a emprunté sa religion aux religions orientales, ou que, si elle lui est propre, comme les bouddhistes ou les brahmanes ont inventé leur religion sans être Dieu, il s'ensuit que le Christ a bien pu nous révéler son Évangile sans être Dieu lui-même. » Pareil raisonnement n'est plus seulement le fait de quelques penseurs isolés, mais il est devenu aujourd'hui courant dans la bouche de l'homme moyen.

Du côté indien, ces ressemblances superficielles avec les dogmes chrétiens sont source d'une autre méprise. Il n'y aurait pas de différence radicale entre les deux religions ; christianisme et hindouisme se vaudraient ; il conviendrait d'aboutir à une synthèse entre eux. C'est la tendance syncrétiste qui pousse les hindous à formuler cette question que l'un d'eux posait à Rudolf Otto : « Vous, catholiques, n'êtes-vous pas des Aryens comme nous ? Pourquoi avez-vous abandonné l'ancien Dieu des Aryens et avez-vous suivi le Juif ? Quand reviendrez-vous à votre vrai Dieu ? » Pour les vishnouïtes d'ailleurs, le Christ n'est que la dernière incarnation de Vishnu.

Le syncrétisme est à l'Inde ce que l'exclusivisme est à l'Occident. Il perçe chez tous les grands représentants de l'hindouisme.

Râm Mohan Roy (1772-1883) voulut faire la synthèse entre hindouisme, christianisme et Islam.

Keshab Chandra Sen (1838-1884) fonda une nouvelle Église, le *Navavidhâna*, amalgame issu des trois mêmes religions.

Râmakrishna (1834-1886) soutenait l'égalité de toutes les religions et entendait les pratiquer toutes.

Vivekânanda (1862-1902) désirait, en fusionnant l'Orient et l'Occident, prêcher un Évangile universel.

Gandhi (1869-1948) proclame : « L'âme de la religion est une, mais elle est enchâssée dans de multiples formes. A mon avis, toutes les grandes religions sont fondamentalement égales. »

Rabindranath Tagore (1861-1941) considérait que le triomphe d'une religion sur les autres serait une catastrophe.

Pourtant, entre christianisme et hindouisme, il y a un monde de différences. Rien de plus éclairant à cet égard que l'opinion de cette convertie hindoue, Râmabhai, qui ne voyait dans l'hindouisme rien qui préparât une conversion au christianisme.

En Occident, un homme comme Aldous Huxley s'est laissé séduire par le mirage syncrétiste. Dans son essai, *Perennial philosophy*, il élabore une doctrine de l'Absolu et de l'union de l'âme à Dieu qui est le décalque avoué des conceptions indiennes.

dans un temple. En bref, pour l'Inde, la religion de l'Emmanuel, du « Dieu avec nous », est difficilement acceptable.

Quant à la forme plus personnelle de la divinité que l'Inde a conçue sous le nom d'*Ishvara* ou « Seigneur », nous montrerons plus loin, à l'occasion de la critique du *bhaktimârگا*, ce qui la différencie du Dieu chrétien.

## II) Les rapports de l'âme à Dieu ou la question du salut individuel.

Alors que dans le christianisme, la voie du salut passe nécessairement par le Christ, pontife et médiateur suprême, dans l'hindouisme, le drame ne peut que se jouer entre l'âme et Dieu uniquement, à telle enseigne qu'on peut appliquer à cette religion l'exclamation de Saint Augustin : « Dieu et mon âme. Rien d'autre ! absolument rien ! »

a) *La voie de l'action désintéressée* (*karma-mârگا*).

L'apologie du devoir d'état (*dharma*) s'accompagne, dans l'hindouisme traditionnel, d'une défense énergique de la caste (8), cadre et condition de son accomplissement.

L'hindouisme orthodoxe se sépare nettement du christianisme, qui rejette la caste dans la mesure où elle est une institution socio-religieuse prête à nier l'universalité de l'amour du Christ et l'égalité foncière de tous les hommes devant Dieu. Gandhi était vivement hostile à l'activité missionnaire chrétienne, qui minait la hiérarchie sociale et *ipso facto* la religion nationale, tant est intime l'union des deux réalités dans l'hindouisme. Il demandait instamment aux chrétiens de garder leur doctrine pour eux.

Il n'y a guère plus de terrain d'entente entre l'hindouisme progressiste et le christianisme. Le premier veut anéantir la caste et reproche à son adversaire de favoriser la création d'un groupe nouveau : la caste chrétienne. Seuls sont acceptables dans le *Kristi-dharma* (« la doctrine du Christ ») les grands principes moraux qui se retrouvent dans la « loi naturelle » (*mânava-dharma*), par exemple la charité universelle. Mais tout ce qui distingue le christianisme et fait son originalité est à condamner comme sectaire.

b) *La voie de la connaissance* (*jñâna-mârگا*).

Trois différences doivent être soulignées :

1) Les *Upanishad* suggèrent une relation d'identité entre l'âme et Dieu. Shankara, on l'a vu, reconnaît une certaine distinction de l'*âtman* vivant et du *Brahman*. Mais il est porté à admettre qu'après la mort, l'âme individuelle retourne à l'impersonnalité au sein de l'Être suprême. Ces opinions se concilient mal avec la théorie chrétienne de la « vision béatifique ». Ici l'âme garde éternellement son individualité dans le face à face avec l'Absolu qu'elle contemple.

---

(8) Sur la caste et les problèmes inextricables qu'elle pose, cf. L. DUMONT, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, 1967, pp. 40 sv. L'auteur y résume le débat ouvert depuis le XVII<sup>e</sup> s. (l'action missionnaire de Robert de Nobili), à savoir : la caste est-elle, dans son essence, religieuse ou simplement sociale ? Si elle n'est que sociale et n'entérine pas comme dogme religieux l'inégalité des hommes, elle n'encourt pas de condamnation absolue de la part du christianisme.

Souhaitons donc que l'hindou incline, dans son expérience intérieure, moins vers une identification à Dieu que vers une communion par la grâce, vers un rapport personnel qui l'éveillera à la profondeur personnelle de la divinité et l'aidera à réaliser la dimension personnelle de son être propre. Une aide précieuse pour cette prise de conscience intime serait la découverte de la réalité du Christ en tant que Dieu et en tant qu'homme, unissant les deux natures sans séparation ni confusion. C'est la foi en l'Homme-Dieu qui conserve sa dimension personaliste à ce texte si fort de saint Paul : « *Desiderium habeo dissolvi et esse cum Christo.* » On remarquera l'emploi de *cum* et non de *in*.

2) Alléguer que le monde est une illusion, un mirage surgi de l'ignorance, que la vie est un océan de douleurs, une chaîne indéfinie de naissances et de morts, qu'il faut fuir le monde et la société, tout cela diffère fortement de l'optique du chrétien. Pour celui-ci, en effet, création et humanité sont intrinsèquement bonnes, puisque Dieu les tire de lui-même et les juge dignes d'être sauvées par l'envoi de son Fils. La perspective indienne serait plus pessimiste. Rien ne vaudrait la peine d'être vécu hormis la libération ; le reste est mauvais ou superflu.

3) La solution de continuité qui sépare l'Absolu du monde humain a pour conséquence que le péché devient impossible, puisqu'il n'y a plus personne à l'égard de qui on se reconnaît pécheur. C'est là une faille grave aux yeux du christianisme, mais un trait de supériorité aux yeux des hindous. Pour eux, en effet, le péché trouble l'âme. Il est un obstacle sur le chemin de la sérénité et donc de la libération. Il faut en proscrire l'idée. Au demeurant, l'homme ne pèche pas. Tout au plus est-il la victime d'une illusion et se trompe-t-il.

A peine voit-on apparaître la note de péché (*adharma*, *pāpa*) chez le plus personaliste des philosophes hindous, Râmânouja, et encore comme une atteinte à la loi impersonnelle du *karman* autant que comme un déplaisir (*apriti*) causé à une personne. Tout cela développe facilement chez les hindous religieux un orgueil déjà remarqué par les Grecs Plutarque, *Vie d'Alexandre*, 65 ; Strabon, XV, 64-65 : l'entrevue d'Onésicrite avec les brahmanes).

c) *La voie de l'amour* (bhakti-mârga).

Elle présente des analogies très nettes avec le christianisme. Pourtant des différences capitales l'en séparent.

1) La *bhakti* inclut la vertu de foi (*prasâda*). Mais le même mot ne recouvre pas les mêmes réalités dans les deux religions.

Pour un chrétien, la foi est une prise de conscience de la vie divine qui est réelle en lui, sans qu'elle soit nécessairement ressentie. Dans l'acte de foi, le sentiment ne joue pas un rôle essentiel. L'aspect cognitif est aussi important. Un mystique proche, par ailleurs, de la pensée indienne, comme Maître Eckhardt, l'affirme péremptoirement : « Mais, me diras-tu, comment donc est-ce possible ? Je ne sens absolument rien. Cela importe peu. Moins tu sentiras et plus fortement tu croiras, et plus aussi ta foi sera louable. »

Mais un hindou, dans sa quête de l'Absolu, fait inmanquablement intervenir le sentiment, l'émotivité, le pathétique. Il veut « jouir de Dieu », rendre sensible son union à lui. Déjà les *Upanishad* avaient mis au point une théorie de l'extase et des moyens d'y parvenir. Et le prophète le plus vénéré de l'hindouisme moderne, le saint Râmakrishna, a recouru à l'exaltation et au ravissement mystiques pour découvrir l'Absolu. Transporté dès son enfance par la vision de la beauté, il a expérimenté au cours de sa tumultueuse carrière toutes les formes d'extase. Il prétendit même avoir eu des visions du Christ.

2) *Ishvara*, le « Seigneur », n'est en aucune façon un père, avec tout ce que cela suppose d'intérêt personnel pour ses enfants.

Le Dieu d'Israël est un Dieu jaloux (*Exode*, XX, 5). Il est directement offensé par le péché de l'homme. Il ne peut fermer les yeux. Il se décrit lui-même (*Exode*, XXXIV, 6-7) comme Dieu de tendresse et de piété, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité, qui garde sa grâce à des milliers, tolère faute, transgression et péché, mais ne laisse rien impuni et châtie la faute des pères sur les enfants et les petits-enfants.

Ce qui caractérise la personne suprême dans les cultes de *bhakti*, c'est le détachement du *Yogin* qui a dépassé la condition mondaine. Elle n'est pas moins impassible dans la miséricorde qu'impartiale et pour ainsi dire impersonnelle dans la justice. Aucun arbitraire dans son comportement, mais rien non plus de ces sentiments si naturels qui montrent combien Yahvé, dans la Bible, a partie liée avec le peuple qu'il a élu.

Dans la *bhakti*, le « Seigneur », malgré sa bénignité, reste incomparablement lointain, car il n'a pas aimé l'homme le premier. Il se contente de répondre à l'amour de celui-ci mais sans se compromettre, pourrait-on dire, ni s'engager. Si, dans l'opinion de certains, sa conduite est empreinte d'une sagesse infinie, pour d'autres (les théoriciens du shivaïsme kashmirien, par exemple), il accorde le salut par caprice, sans se soucier des actes méritoires, parce qu'il n'y a aucune commune mesure entre la compassion de Shiva, qui est absolue, et l'effort de l'homme, qui est relatif.

3) L'Être suprême s'incarne pour sauver les bons, restaurer le *dharma* (la « justice ») et combattre le mal. Pas plus ici qu'ailleurs, on ne perçoit d'accent vraiment personnaliste.

Au contraire, le Christ s'est incarné et est mort sur la croix, pour sauver chaque homme en particulier, pour triompher de l'Esprit du mal. Le bien n'est pas ici une notion abstraite, formelle, mais la personne même du Verbe et sa Parole. Pour s'exprimer autrement, le Dieu des chrétiens est vraiment Providence.

La doctrine d'une rédemption par la souffrance est impensable pour un hindou. Il est impossible que Dieu condamne un être au supplice et à la croix, quel qu'en puisse être le motif, a fortiori s'il s'agit de son Fils. Autrement dit, le Christ, bouc émissaire pour les péchés des hommes, est un thème proprement sémitique, étranger à la pensée hindoue et rejeté comme un scandale.

4) L'amour envers le « Seigneur » est parfois si exclusif qu'il dépouille



de sa valeur et de sa positivité le travail dans le monde et la transformation de la terre. Il encourt le reproche si souvent articulé contre le christianisme, celui de détourner l'homme de ses tâches terrestres pour diriger exclusivement son regard sur la cité céleste, d'engendrer le dégageant et un mépris pour le devoir quotidien au profit de visions apocalyptiques vaines et creuses.

Révélateur à cet égard est le texte suivant du poète Râmdas : « Que la douceur de ton (de Râma) amour infini pénètre l'âme de Râmdas. Donne à ton esclave la force de résister à toutes les tentations de ce monde tellement irréal... Râm, lance l'appel... sinon que ce corps, chose sans valeur, se flétrisse et périsse... »

### III) *L'amour des autres.*

L'expérience du *Brahman* « sans qualités » n'apporte pas à ceux qui l'éprouve l'étanchement de leur soif d'absolu. Elle les enflamme d'un amour dévorant pour l'humanité, d'une volonté tenace de se mettre à son service. Par un curieux renversement de perspectives, voici que le monde et l'homme en viennent à être divinisés, et que toute considération de la divinité s'estompe. C'est l'humanité qui est élevée au niveau de l'Être suprême. Telle est du reste la conviction de Vivekânanda : « Ô vous, êtres, vous êtes tous Dieu ! Vous tous, vous êtes la seule vivante divinité. »

On peut dire que l'Inde a oscillé entre deux excès sans jamais découvrir l'équilibre : d'un côté, le sage qui aspire à la libération, qui rejette l'homme pour trouver Dieu, et de l'autre, le « délivré vivant » qui, après avoir saisi la divinité, la rejette, pour se tourner vers l'humanité.

Au contraire, le christianisme a pour mission de nous conduire à Dieu par l'homme et à l'homme par Dieu. Nous ne pouvons y voir que l'heureux effet de son dogme fondamental : celui du Christ intégrant en lui les traits humains pour les diviniser.

Deux mondes, deux perspectives. L'une, la chrétienne, est christocentrique ; l'autre, l'hindoue, humanocentrique. Ici, par un mouvement dialectique irrésistible, la pensée, après s'être élevée jusqu'à un Absolu trop dépersonnalisé, le dépasse et revient vers l'humanité qu'elle divinise. On en vient à chérir les hommes plus que Dieu, parce qu'ils sont divins. Mais cet amour les mutile singulièrement. Il prend l'homme tel qu'il est, bon et mauvais, l'entoure d'une affection aveugle, oublieuse de ses tares et de ses fautes. Il n'a guère souci de le purifier, de le racheter. Il le cajole et le gâte avec une sensibilité à fleur de peau et une pitié surtout émotionnelle. L'Inde ne connaît pas l'amour dur et fort du Dieu jaloux, qui nous éduque comme un père exigeant, parce qu'il a pour nous les plus hautes ambitions.

L'amour des autres, dans l'hindouisme, est empreint de spontanéité, de facilité. Il ferme les yeux sur les défauts humains, renonce à les corriger, parce que les notions de péché, de bien et de mal lui restent étrangères.

Il nous reste à consacrer quelques lignes à l'image du Christ dans l'hindouisme. En général, on manifeste à l'endroit de la personne du Christ le même respect qu'à l'égard des saints de l'Islam, du soufisme et de l'hin-



douisme. Il est le saint par excellence, le *sannyasin* qui s'est libéré de tous les préceptes et règles de pureté rituelle régentant la société des castes. Il dépasse les cadres étroits de la religion qu'il a fondée pour devenir un maître spirituel reconnu par toute l'humanité (9).

L'hindou sépare en tout cas le Christ des formes historiques du christianisme et se croit autorisé à l'annexer à la tradition nationale. Pour lui, Jésus, comme asiatique et comme ascète, aurait été radicalement incompris en Occident.

Le « Sermon sur la Montagne » est un programme moral digne d'être pratiqué par tous les hommes. Les miracles sont produits par les pouvoirs yogiques de leur auteur.

Selon Vivekânanda, le Christ est un Dieu et non un homme. C'est un esprit désincarné, sans chaîne ni lien. La crucifixion ne pouvait pas l'atteindre. Le corps cloué sur la croix n'était qu'une apparence, un mirage. Le Christ-Dieu demeurerait invulnérable, immuable, infiniment éloigné des souffrances qui exténuaient son support charnel. C'est là une forme d'hérésie docétiste qui, en ruinant l'humanité du Christ, ruine consécutivement notre salut.

Au terme de cette confrontation succincte des valeurs de l'hindouisme avec celles du christianisme, il apparaît que, malgré des faiblesses, des ambiguïtés, des tâtonnements, des contradictions, la religion hindoue est parvenue à un haut niveau de pureté, qu'elle a exploré bien des avenues du sentiment humain sur la divinité, la destinée de l'âme, l'amour d'autrui. Un tel héritage pourrait enrichir considérablement la pensée chrétienne quand il y confluera (10).

La Bible en témoigne : combien d'étrangers au peuple élu le font bénéficiaire de leur acquis ! On dirait que Dieu se sert, pour manifester sa magnificence et sa profusion infinies, de moyens inattendus et déconcertants. Telle est bien ici la situation.

Isaïe le chante (chap. 60 sv.) : Les richesses des nations ne sont pas seulement des dépouilles que l'ennemi vaincu dépose au pied de son dominateur. De cet apport, Jérusalem reçoit sans doute richesse, gloire et beauté. Mais il y a plus : Sion est appelée à « sucer le lait des nations », « à s'abreuver à leurs mamelles ». Sa croissance dépend donc en partie de cet apport vivifiant. L'Israël-Nouveau tout comme l'ancien, n'est-il pas appelé, lui aussi, à « sucer » ce lait de la sagesse et de la science mystique qui lui fut préparé par l'Esprit au sein des nations ?

Souhaitons que les intuitions prophétiques d'Isaïe inspirent les artisans de la rencontre entre le christianisme et l'hindouisme.

Jean-Marie VERPOORTEN.

---

(9) Toutefois Bankin Candra Chatterji, le célèbre romancier bengali (1838-1894), établissant un parallèle entre Krishna et Jésus-Christ, exalte le premier comme le héros magnanime et puissant, mais décerne au second le titre d'*udâsin*, ce qu'on peut traduire par « doucereux, efféminé ». Cf. T.W. CLARK dans C.H. PHILIPS, *Historians of India, Pakistan and Ceylon*, p. 433.

(10) On lira dans R. PANIKKAR, *Unknown Christ of Hinduism*, un essai de développement de la pensée chrétienne avec l'aide de textes hindous.