

Les Paradigmes cachés de l'histoire Comparaison de l'histoire des premiers siècles du christianisme et de la foi bahá'íe

Jean-Marc Lepain

Abstract

In order to explore the lessons that can be learned from history when these lessons have a relevance to our era and our near future, the author adopts a perspective of philosophy of history, grounded in the *Weltanschauung* or vision of the world of a civilization. He then studies the following paradigms of Christian history which provide enlightenment on Bahá'í history: the rise and decline of a civilization, the role of the *Zeitgeist* or spirit of the century, transculturalism, and political institutions.

Résumé

En vue d'explorer les leçons que l'on peut tirer de l'histoire lorsqu'elles ont une portée qui peut toucher notre époque et notre futur proche, l'auteur adopte une perspective de la philosophie de l'histoire, enracinée dans la vision du monde d'une civilisation, ou *Weltanschauung*. Ainsi, il étudie quatre paradigmes de l'histoire chrétienne qui présentent des rapprochements avec l'histoire bahá'í, soit l'ascension et l'apogée d'une civilisation, le rôle du *Zeitgeist* ou l'esprit du siècle, le transculturalisme, et les institutions politiques.

Resumen

Para poder explorar las lecciones que puedan aprenderse de la historia, siempre que estas lecciones tengan aplicabilidad a nuestra era y al futuro cercano, el autor se vale de una perspectiva de filosofía de la historia, afirmada en el *Weltanschauung*, o sea, la visión del mundo de una civilización. Sigue entonces estudiando los patrones de la historia cristiana que ponen en claro la historia bahá'í, es decir, el surgimiento y apogeo de una civilización, el papel de su *Zeitgeist* o espíritu del siglo, el transculturalismo, y sus instituciones políticas.

En écrivant *Dieu passe près de nous*, Shoghi Effendi nous a légué son oeuvre littéraire majeure et nul doute que les générations du futur continueront à s'en inspirer et à approfondir les thèmes qui y sont développés tant du point de vue de l'histoire que de la philosophie, car *Dieu passe près de nous* n'est pas seulement un livre d'histoire, mais également un livre de philosophie, de sciences politiques, un ouvrage de sociologie et une oeuvre littéraire aux facettes multiples et à la profondeur insondable. On trouve dans ce livre des thèmes majeurs qui parcourent l'ouvrage d'un bout à l'autre et qui sont abondamment développés pour former finalement une vision du monde d'une grande cohérence. Mais à côté de ces thèmes majeurs, il existe également des thèmes mineurs qui n'apparaissent qu'en contrepoint et qui font rarement l'objet de longs développements bien que parfois leur richesse puisse l'autoriser. Un de ces thèmes est la comparaison entre l'histoire des premiers siècles du Christianisme et l'histoire des premiers siècles de la foi bahá'íe.

La perspective que nous avons adoptée n'est pas strictement historique, mais beaucoup plus celle de la philosophie de l'histoire. Nous n'avons pas non plus cherché à reconstituer ce qu'a été ou ce qu'aurait pu être la pensée du Gardien sur la question. Nous nous sommes seulement inspirés de sa méthode pour poursuivre l'investigation dans des domaines qu'il n'avait pas abordés ou qu'il n'avait que suggérés. Il est certain que du point de vue de l'historiographie en général l'interprétation de tels parallèles pose de sérieux problèmes qui peuvent facilement conduire au doute quant à la légitimité de cette démarche. C'est la raison pour laquelle, avant d'entreprendre l'étude de tels parallèles, nous présenterons certains aspects de la philosophie bahá'íe de l'histoire. Ceci nous permettra d'approfondir notre compréhension d'un certain nombre de concepts tels que ceux de philosophie de l'histoire, de civilisation, de vision du monde et de paradigme. Notre travail sera beaucoup plus philosophique qu'historique dans la mesure où ce qui nous intéresse ici ce n'est pas l'histoire comme telle, mais les leçons que l'on peut tirer de l'histoire particulièrement lorsqu'elles ont une portée qui peut toucher notre époque ou même notre futur proche.

Vers une philosophie de l'histoire

Shoghi Effendi était férú d'histoire classique. Un de ses livres de chevet, indique Rúhíyyih Rabbaní dans *La Perle inestimable*, était le livre de Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Précisons tout de suite que cela ne signifie pas que Shoghi Effendi ait adhéré à toutes les vues de Gibbon. Celui-ci présente la thèse rationaliste du

XVIII^e siècle qui considère que la civilisation antique fut bien supérieure à la civilisation chrétienne et que la chute de l'empire romain fut, pour reprendre un mot de Gibbon, « le triomphe des barbares et de la religion. » Shoghi Effendi avait cependant une grande admiration pour le style de Gibbon, et on dit qu'il s'en inspira pour écrire *Dieu passe près de nous* (Rabbaní, *La Perle inestimable* 49–50). La lecture assidue que le Gardien faisait de Gibbon explique cependant l'abondance des allusions et commentaires qu'il fit dans ses écrits concernant les siècles qui précédèrent la chute de l'empire romain.

Les principales lettres que Shoghi Effendi rédige de 1929 à 1937 comportent pratiquement toutes des parallèles entre les phénomènes sociaux et politiques qui accompagnent l'avènement de notre Foi et ceux qui accompagnent l'avènement du christianisme et la chute de l'empire romain d'Occident. On retrouve ces parallèles dans « Le but d'un nouvel ordre mondial, » « L'âge d'or de la cause de Bahá'u'lláh, » « L'Amérique et la plus grande Paix, » « La dispensation de Bahá'u'lláh, » et « L'avènement de la civilisation mondiale. » Toutes ces lettres reprennent et développent l'analyse des troubles qui précipitèrent la disparition de la civilisation antique. Shoghi Effendi insiste sur le fait qu'avec la chute des monarchies européennes, la fin du califat et la disparition de la dynastie Qajar, a commencé un processus catastrophique comparable à celui vécu par l'empire romain d'Occident (*L'Ordre mondiale de Bahá'u'lláh* 146).

Shoghi Effendi, dans « Le but d'un nouvel ordre mondial », prédit la seconde guerre mondiale et met en garde contre la poursuite de ces processus catastrophiques (*Ordre mondiale* 27). Il compare la disparition du califat à la chute de Jérusalem (*Ordre mondiale* 146) et le foisonnement des idéologies contemporaines à « l'émergence d'un nombre toujours croissant de sectes obscures, de nouvelles et étranges idolâtries, de vaines philosophies, dont les doctrines sophistiquées ont accru la confusion d'un âge troublé » (*Ordre mondiale* 175). Il compare l'émergence, à notre époque, de ces cultes obscurs, et le phénomène similaire que connut l'Empire romain décadent :

Une parallèle pourrait presque être établie entre ces systèmes de pensée confus et générateurs de désordre, qui sont résultat direct de la déconfiture et de l'impuissance qui affligent la foi chrétienne, et l'abondante variété des sectes populaires, des philosophies évasives nées de la mode qui proliféraient aux premiers siècles de l'ère chrétienne, et qui tentèrent de pervertir et d'absorber la religion d'État de ce peuple romain. Les idolâtres qui formaient alors la masse de la population de l'Empire romain occidental se trouvèrent entourés et, dans certains cas, menacés par la secte des néo-platoniciens qui prévalait, par les adhérents aux religions naturistes, par les philosophies gnostiques, par le philonisme, le mithraïsme, les fidèles du culte d'Alexandrie, et par une multitude de sectes et de croyances semblables, tout comme les défenseurs de la foi chrétienne—qui règne actuellement dans le monde occidental—, prennent conscience, en ce premier siècle de l'ère bahá'íe, de ce que leur influence est profondément minée par un flot de croyances, de pratiques et de tendances contradictoires que leur propre faillite a suscitées. Ce fut pourtant cette même religion chrétienne à présent réduite à un tel état d'impuissance qui, finalement, s'était montrée capable de balayer les institutions du paganisme, de submerger et de supprimer les cultes qui prospéraient à cette époque. (*Ordre mondiale* 175–76)

Lorsque nous parcourons les écrits de Shoghi Effendi, nous nous apercevons que la vision de l'histoire, qui leur est sous-jacente, est fondamentale. Le Gardien se réfère constamment à des comparaisons historiques. Lorsqu'on rassemble et compare ces indications, on s'aperçoit rapidement qu'on est en présence d'une véritable philosophie de l'histoire. Le Gardien compare constamment entre elles les phases historiques des révélations pour montrer qu'elles sont toutes animées d'une direction commune et que dans leur évolution on retrouve des processus historiques comparables.

Les multiples comparaisons que fait le Gardien entre les premiers développements de l'histoire du Christianisme et ceux de la foi bahá'íe amènent à penser qu'il y a entre ces comparaisons quelque chose de « paradigmatique » qui nous autorise à pousser plus loin notre investigation. Bien entendu il s'agit d'un exercice qui doit être considéré beaucoup plus pour sa valeur philosophique que pour sa valeur historique. Ceci nous amène à nous interroger préalablement sur ce que peut être une philosophie bahá'íe de l'histoire.

La foi bahá'íe se présente comme une philosophie de l'histoire, puisqu'elle admet qu'il y a intervention de Dieu. Or, une telle approche est ce qu'on appelle une philosophie spéculative de l'histoire, par opposition à la philosophie critique de l'histoire. La philosophie critique s'efforce de définir les conditions de travail de l'historien et de déterminer la mesure et la limite dans lesquelles on peut dire qu'un fait historique est compréhensible. La philosophie spéculative s'efforce, elle, de donner une approche globale de l'histoire et de déterminer si cette histoire a un sens et si l'homme peut saisir ce sens (Dray, *Philosophy of History* 1–3).

La première philosophie spéculative de l'histoire a été développée par le christianisme. Jamais il n'était venu à l'esprit des historiens ou des philosophes de l'Antiquité que l'histoire put avoir un sens parce qu'ils ignoraient totalement le concept d'évolution. Pour eux, le temps était cyclique et ne jouait qu'un rôle minime dans la destinée des hommes. Dans un univers combiné par le destin et la fatalité, il n'y avait pas de place pour une conception spéculative; l'histoire humaine n'était qu'une branche un peu particulière de l'histoire naturelle. Hérodote pensait que le but de l'histoire était seulement de garder la mémoire des hommes illustres et de leurs hauts faits pour inspirer les générations futures. En proclamant l'avènement du Christ rédempteur, le christianisme a introduit une césure dans le temps mythique. La parousie du Christ constitue un pivot autour duquel s'organise l'histoire universelle qui se confond avec l'histoire du salut envisagé comme finalité de toute histoire. Il s'agit d'une véritable révolution qui, selon Nicolas Bardaïef, faisait passer d'une conception cosmocentrique du monde à une conception anthropocentrique. Depuis, la révélation de l'islam comme la révélation bahá'í se sont inscrites dans ce schéma.

Cependant, de nos jours, la philosophie spéculative de l'histoire a bien mauvaise presse. Patrick Gardiner remarque, dans son livre *The Nature of Historical Explanation*, que

l'expression "philosophie de l'histoire" contient différentes sortes d'associations d'idées. Certains la considèrent comme une sorte de monstre marin, ressurgissant des profondeurs des eaux de la métaphysique du XIXe siècle, ses mâchoires s'ouvrant de temps à autre pour proférer des oracles dans une langue morte, ou pour le moins étrangère, la langue de la dialectique hégélienne. (Traduction libre, *Nature* IX)

Cette attitude s'explique largement par l'échec de toutes les tentatives modernes de construire une telle philosophie, que ce soit celle de Hegel ou de Vico, ou plus récemment de Toynbee et de Niebuhr; bien que celle de Toynbee résiste encore assez bien à la critique sur certains points. En Occident il faut pratiquement remonter à Saint Augustin pour trouver une théorie de l'histoire qui ait survécu à son auteur et ait eu une influence durable sur des générations de penseurs. En Orient, nous trouvons bien entendu les œuvres de Tabarí et d'Al-Bírúní (Dray, *Philosophy* 81–112; Marrou, *Connaissance historique et Théologie*).

L'explication de cet échec repose sur l'affaiblissement de la vision du monde de l'Occident chrétien à partir de la Renaissance. L'intérêt d'une philosophie de l'histoire ne réside pas forcément dans son caractère vérifiable ou scientifique. L'échec des philosophies de l'histoire tient surtout au fait que ces théories ont voulu usurper un statut scientifique et prétendre à une vérité objective, alors qu'une véritable philosophie de l'histoire ne peut en aucun cas être créée par une démarche philosophique. La véritable philosophie de l'histoire se borne à faire passer au plan du conscient et de l'explicite ce qui, dans une vision du monde, est inconscient et implicite, c'est-à-dire le système de valeurs commun aux individus d'une société qui permet à ceux-ci de s'orienter sur la carte du temps et de donner un sens à leur vie en leur permettant de se situer dans la géographie de l'histoire, et en leur permettant de saisir l'articulation entre leur destin individuel et le destin collectif de l'humanité.

Toute philosophie de l'histoire ne peut donc que s'enraciner au cœur de la *Weltanschauung* d'une civilisation. Que cette vision du monde vienne à s'affaiblir et le système de valeurs auquel elle donne naissance perd sa cohérence, entraînant une perte du sens collectif, ce *will-to-meaning* qui, selon Viktor Frankl, est fondamental à la structure psychologique des individus et qui est tout aussi fondamentale dans la structure de la personnalité collective des sociétés (cf. Frankl, *Man's Search for Meaning* et *Unheard Cry*).

Lorsque, ainsi que nous le voyons aujourd'hui, l'Occident perd sa vision du monde—sa *Weltanschauung*—elle se dissout dans l'individualisme narcissique et perd toute capacité à la fois d'interpréter et de donner un sens à son passé et de se projeter dans l'avenir. On sombre dans « l'ère du vide » dont parle Gilles Lipovetsky (*L'Ère du vide*; voir aussi, Lasch, *Culture of Narcissism*). La satisfaction des besoins individuels vient primer sur tout projet collectif, et la civilisation se meurt petit à petit. Les individus incapables de s'orienter sur la carte du temps doivent faire face à l'effondrement des valeurs collectives et n'ont plus d'autre issue, pour donner un sens à la vie, que de se forger eux-mêmes leurs propres valeurs. Au fur et à mesure que la réponse individualiste se développe, le stock des valeurs réellement communes à tous les individus diminue, entraînant la société vers la schizoïdie et finalement vers la mort (cf. Jaccard, *L'Exil intérieur*). C'est le phénomène qu'a vécu le monde méditerranéen au cours des II^e et III^e siècles, et c'est le même phénomène que nous voyons se reproduire sous nos yeux.¹

Nous voyons donc que ce que nous appelons philosophie subjective de l'histoire, celle qui fait partie de l'inconscient collectif, est une pièce fondamentale de la *Weltanschauung*, et détermine finalement la vie et la mort des civilisations. Ceci explique également pourquoi toute démarche objective pour créer une philosophie spéculative de l'histoire est vouée à l'échec. En aucun cas, la vision d'un individu ne peut acquérir suffisamment de vigueur et de *momentum* pour s'enraciner dans l'inconscient collectif. Seules les grandes religions ont jusqu'à présent réussi à

substituer une vision du monde à une autre; sans doute parce que ces questions s'enracinent dans les couches de notre inconscient que ne peuvent atteindre les effets de la dialectique, fût-elle hégélienne, et touchant au sacré, ces couches de notre personnalité peuvent-elles être atteintes par ce qu'on peut appeler une démarche spirituelle où la rationalité n'intervient pas.

Ce que propose la foi bahá'íe, en offrant au monde une nouvelle éthique universelle, ce n'est pas de répéter les erreurs de l'hégélianisme ou du marxisme en créant à partir d'un substrat de positions intellectuelles une philosophie spéculative. Ce que propose la foi bahá'íe est, comme l'ont fait avant elle le christianisme et l'islam, d'offrir une nouvelle vision du monde d'où émanera un nouveau système de valeurs. Mais ceci ne se fera pas par une démarche intellectuelle. C'est en proposant au monde une nouvelle forme de spiritualité que lentement se transformeront les images collectives qui servent d'assise au comportement individuel. C'est précisément ce phénomène que nous étudions dans le christianisme, en cherchant à dégager les leçons qui peuvent encore servir à notre époque. Car, comme l'a également écrit Shoghi Effendi, il existe de multiples parallèles entre les phénomènes collectifs qui ont accompagné le déclin de la civilisation antique et les phénomènes sociaux que nous vivons. Comme nous aujourd'hui, la civilisation antique a vécu un affaiblissement de sa vision du monde. Cet affaiblissement a créé un décalage toujours plus grand entre les images collectives et les valeurs culturelles et morales qui servaient d'assise à la culture poli-urbaine de la haute antiquité. Lorsque la culture antique est sortie des cadres de la civilisation romano-hellénistique, la vision du monde dont elle était porteuse a perdu de sa pertinence. Or, le monde, à cette époque, n'avait pas le choix. Des forces extérieures et intérieures concouraient à faire éclater les cadres trop étroits de la société. L'empire était devenu trop grand pour être gouverné par les institutions héritées de la république; les villes, en se développant au détriment des campagnes, avaient tendu à l'extrême les capacités économiques du monde méditerranéen; les Romains, en s'enrichissant, ne voulaient plus se battre pour la sécurité de leur possession et l'armée de citoyens était devenue une armée professionnelle composée aux trois quarts de barbares. Le monde antique était alors plongé dans une profonde crise morale bien plus importante que la crise politique du III^{ème} siècle.

Pour nous, la question de la valeur d'une philosophie de l'histoire ne relève donc pas de sa pertinence. Peu importe si telle ou telle philosophie donne une interprétation plus historiciste, plus adéquate, plus proche de la vérité historique. Ce n'est finalement pas ce type de critères qui fait la force d'une philosophie de l'histoire. Ce qui fait la force d'une telle philosophie, c'est sa capacité à satisfaire "le besoin de sens" de chaque individu. De même que Viktor Frankl parle du *will-to-meaning* qui est en chaque individu, de même nous pouvons dire qu'il y a un *will-to-meaning* en chaque société. Une société, pour pouvoir survivre, a besoin de connaître la finalité de l'organisation sociale. Ce n'est qu'à ce prix qu'une société cesse d'être une simple collection d'individus. Or, si cette finalité se situe dans le futur, c'est dans le passé que se trouve sa meilleure image, et seulement si son système interprétatif s'appuie sur un ensemble de valeurs cohérent et accepté par tous. Ce n'est qu'au nom d'une certaine transcendance que les individus accepteront de sacrifier leur individualisme personnel pour le subordonner à la finalité du destin collectif tel qu'il est perçu.

Ces quelques remarques préliminaires suffisent à suggérer l'importance que revêt pour nous la philosophie spéculative de l'histoire. Notre démarche se distingue catégoriquement de la démarche hégélienne et même de l'empirisme de Toynbee. Il s'agit d'une philosophie ex-post, qui se situe en aval du travail de l'historien. La tâche de la philosophie telle que nous la comprenons est de rendre intelligible le travail de l'historien, de l'éclairer et de le placer dans un cadre plus vaste, un cadre qui produit du sens. Il ne s'agit donc nullement de créer un instrument destiné à l'historien comme le voulait Hegel, ni même de dessiner un cadre opératoire destiné à circonscrire les recherches de l'historien. Il s'agit plutôt de transcrire l'oeuvre de l'historien dans un langage qui puisse s'interpréter et nourrir notre *will-to-meaning*; notre désir de sens. Car rien n'est plus affligeant que de voir les historiens actuels affirmer qu'il est impossible de donner un sens à l'histoire. Peter Brown, le spécialiste de l'antiquité tardive, a bien des fois déclaré que les historiens resteront à jamais incapables d'expliquer l'effondrement de l'empire d'Occident ou les raisons qui ont fait que le christianisme, et nulle autre religion, s'est imposé. Paul Veyne, dans son introduction à *La Genèse de l'antiquité tardive*, écrit:

Admettons, Peter Brown explicite et n'est pas psychologue; pour autant explique-t-il? Nous dira-t-il pourquoi telle vision du sacré a succédé à telle autre, pourquoi telle croyance s'est répandue, pourquoi le christianisme a triomphé? Non ou si peu—mais aucun autre historien non plus. Il faut contester ici la principale de nos idoles, l'explication historique. Nous ne prétendons pas qu'il faut refuser d'expliquer, mais que personne n'a jamais rien expliqué et qu'on ne s'en porte pas plus mal; l'explication causale n'est pas la seule forme d'intelligibilité. (Introduction à Brown, *Genèse* xvii)

Et plus loin, il ajoute, parlant du christianisme:

Mais dire pourquoi, avant Constantin, cette foi s'était répandue? Nous n'en savons strictement rien, nous n'avons même pas la moindre idée de ce à quoi pourrait bien ressembler une explication causale en la matière, et enfin ladite explication est aussi inutile qu'impossible. (Introduction à Brown, *Genèse* xix).

Remarquons que ce refus d'expliquer n'est pas propre aux historiens. Il s'agit d'une tendance du savoir moderne. Qu'on songe, par exemple, au relativisme qu'on trouve par moment dans la philosophie de Foucault. Le sens se présente dans le moment et dans l'instant, il existe par rapport à celui qui cherche le sens, mais le sens absolu n'a aucune existence. Cette idée que l'intelligibilité des phénomènes n'existe que par rapport au sujet connaissant est une idée qui a fait son chemin dans toutes les branches du savoir, depuis la littérature jusqu'aux mathématiques.² C'est cette relativisation de toute réalité objectivable qui conduit à rejeter la transcendance du sens et à abandonner toute théorie explicative. On trouve cette tendance aussi bien dans la biologie et la médecine que dans la physique quantique, où nombre de physiciens se retranchent derrière leur formalisme mathématique pour refuser de se pencher sur toute représentation des phénomènes qu'ils étudient.³ On se rend bien compte que ce refus d'interpréter la réalité est une fuite devant la métaphysique. Lorsqu'on affirme qu'il est impossible d'expliquer le triomphe du christianisme, nous sursautons, mais nous devons être bien conscients que nos schémas explicatifs ne relèvent pas non plus de "l'explication causale" dont parle Paul Veyne. Il s'agit d'un autre niveau d'interprétation qui, faisant intervenir des concepts métaphysiques, n'est plus du domaine de l'histoire mais de la philosophie.

On pourrait nous objecter que si toutes les tentatives de philosophie spéculative ont échoué, pourquoi la nôtre devrait-elle réussir? Il est vrai que toutes les tentatives de ce type ont échoué depuis la Renaissance. Mais précisément, pensons-nous parce que ces tentatives ne s'enracinaient pas dans une véritable vision opérante du monde. Toute tentative de ce genre se heurte inévitablement à des questions métaphysiques. Or, depuis le moyen âge, l'Occident s'est montré incapable de reconstruire une pensée métaphysique cohérente. Nous pensons que c'est précisément Bahá'u'lláh qui a apporté les bases de cette métaphysique, et nous considérons que ces bases demeureront opérantes pour les prochains siècles, jusqu'à ce que la vision collective du monde commence à se dégrader à nouveau. Parmi ces questions se pose bien entendu en premier lieu celle de la nécessité. Dans quelle mesure peut-on dire en effet qu'un événement, ou une chaîne d'événements, était inévitable? Dans quelle mesure la liberté de l'homme a-t-elle joué? Et si la liberté de l'homme existe dans l'histoire, qu'en est-il de la liberté de Dieu? C'est précisément parce qu'on trouve dans les écrits bahá'ís des réponses précises ces questions que nous pouvons considérer comme légitime de nous risquer sur le terrain de la philosophie spéculative.

Nous savons que l'homme est libre de ses choix, mais que la libre expression de sa volonté ne saurait jamais entrer en contradiction avec la volonté de Dieu. Nous savons qu'il n'existe pas de déterminisme absolu, mais que d'une certaine façon le cours de l'histoire ne saurait échapper à la volonté de Dieu. La foi bahá'íe ne croit ni en un déterminisme absolu ni en un libre arbitre illimité mais en une interaction des deux que la raison humaine ne peut ni prévoir ni comprendre. Le déterminisme, le libre arbitre et la liberté seraient une sorte d'algorithme. A un premier niveau, la liberté est totale, mais à un niveau supérieur, toutes les arborescences de l'algorithme aboutissent à un point unique qui est la volonté divine. Ce sont les deux plans divins. Dans le plan mineur, l'homme a la liberté de dire oui ou non à la révélation. Dans le plan majeur, toutes les forces positives ou négatives concourent à la réalisation de la volonté divine.

Les paradigmes cachés

Nous avons restreint notre étude à quatre paradigmes de l'histoire chrétienne qui nous semblent présenter des rapprochements évidents avec l'histoire bahá'íe. Mais l'intérêt de ces paradigmes ne réside pas seulement dans les parallèles historiques qu'ils nous permettent d'établir, mais également dans les leçons qu'ils nous donnent et qui peuvent, peut-être, éclairer l'avenir de la foi bahá'íe.

Le premier paradigme est celui de l'ascension d'une civilisation. Nous allons interroger sur la manière dont la révélation chrétienne a affirmé sa suprématie sur la civilisation païenne pour parvenir à une apogée. Nous allons interroger sur le sens de ce concept d'apogée dans une civilisation spirituelle et nous verrons en quoi il éclaire le développement actuel de la foi bahá'íe.

Le second paradigme que nous examinerons est celui du *Zeitgeist*, du *Spirit of Age* ou, comme on dit en français, de « l'Esprit du siècle. » Ce concept paraît essentiel car nous verrons que toutes les grandes religions se sont affirmées non pas par le prosélytisme direct, mais par ce qu'il est possible d'appeler des transferts idéologiques et métaphysiques qui amènent progressivement, par une nécessité, leurs adversaires à penser comme eux.

Le troisième paradigme est celui que nous pourrions qualifier de « transculturalisme. » Le christianisme s'est présenté dans un monde qui se trouvait brutalement libéré de ses frontières et exposé à un pluralisme culturel et religieux qui a joué un grand rôle dans la victoire du christianisme. On peut penser que de la même façon, le pluralisme culturel et religieux de notre époque est appelé à jouer un grand rôle dans l'établissement de la foi bahá'íe.

Le quatrième paradigme est celui des institutions politiques. Nous verrons que le christianisme n'a jamais eu d'institutions propres mais qu'il a su cristalliser des tendances monarchiques existantes. Ceci nous amène à penser que selon le même paradigme, la foi bahá'íe créera pas—dans la forme—de nouvelles institutions politiques, mais cristallisera certaines tendances qui sont apparues dans la pensée politique de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, en les transcendant.

Ce programme est peut-être ambitieux et il ne saurait être question de rentrer dans tous les détails de l'histoire ni de gloser sur toutes les implications philosophiques que peuvent entraîner les idées de portée générale qui sont ici présentées. Le lecteur devra donc excuser certains aspects forcément schématiques de ce travail.

Premier paradigme: Ascension et apogée d'une civilisation

Dans une étude consacrée à Saint Augustin, nous nous sommes déjà interrogés sur le sens du concept d'apogée d'une civilisation tel que nous le trouvons chez 'Abdu'l-Bahá, Shoghi Effendi, et certains penseurs bahá'ís comme George Townshend. Le problème est le suivant: la plupart des historiens occidentaux placent l'apogée du christianisme quelque part entre le XII^{ème} et le XIV^{ème} siècle, soit, pour simplifier la chose, à l'âge des cathédrales. Si en tant que bahá'ís, nous admettons que la civilisation chrétienne a pris fin avec la dispersion musulmane, soit au VII^{ème} siècle, nous sommes obligés de situer l'apogée du christianisme entre le III^{ème} et le VI^{ème} siècle. Dans notre étude sur Saint Augustin,⁴ nous avons montré que cet apogée devait se situer entre AD. 300 et 450. Nous serions tentés aujourd'hui de resserrer la fourchette et de situer cet apogée entre 300 et 350. Ceci corrobore d'ailleurs ce que dit 'Abdu'l-Bahá, qui situe l'apogée du christianisme sous Constantin (306-337) (*Le Secret* 109–11).

Cependant, adopter une telle position nous oblige à réviser la notion même d'apogée. En effet, on ne retrouve, au siècle de Constantin, aucun des grands phénomènes qu'on associe généralement à l'apogée d'une civilisation. On ne trouve ni art chrétien, ni institutions politiques chrétiennes, ni une véritable culture chrétienne dominante, distincte de la culture grecque. Il faut donc admettre que lorsqu' 'Abdu'l-Bahá parle d'apogée de la civilisation chrétienne, il s'agit d'un phénomène différent de celui dont traitent habituellement les historiens.

Pour notre part, nous sommes amenés à penser que l'apogée d'une civilisation n'est pas liée directement à des manifestations intellectuelles, artistiques ou politiques, mais dépend de l'apparition d'une « nouvelle race d'hommes » qui incarnent au plus près l'idéal de leur foi. C'est l'impulsion qu'ils donnent à la civilisation qui engendrera, avec un temps de retard, les réalisations intellectuelles et artistiques. Or, si nous ne connaissons pas suffisamment l'histoire locale des Églises pour identifier ces hommes, nous pouvons considérer que ceux que la postérité a retenu comme Père de l'Église nous offrent un admirable échantillon.

Le III^{ème} siècle a produit quelques personnalités de premier plan comme Tertulien, Cyprien, Clément d'Alexandrie, et Origène, sans conteste le plus grand intellectuel chrétien avant Augustin. Mais aucune autre époque que le IV^{ème} siècle n'a produit une telle moisson d'hommes qui marqueront à jamais la culture. Bertrand Russell fait remarquer, dans son *History of Western Philosophy*, qu'après la mort d'Augustin, le monde chrétien devra attendre mille ans pour produire un penseur du même calibre (335).

Parmi les lumières qui éclairent ce siècle, on peut citer: Athanase d'Alexandrie (+373), Hilaire de Poitiers (+367), Marcel d'Ancyre (+374), Basile de Césarée (+379), son frère, Grégoire de Nysse, et leur ami, Grégoire de Nazianze, Ephrem le Syrien (+373), Cyrille de Jérusalem (+387), Epiphane de Salamine (+403), Diodore de Tarse (+394), Théodor Mopsuète (+428), et Jean Chrysostome (+407). Le dernier étant Augustin, évêque d'Hippone, mort en 430, et qui fixe la borne extrême de cet âge d'or.

Henri Irénée Marrou a souvent souligné, dans ses ouvrages, tout ce que ces hommes avaient en commun, outre le fait d'avoir été strictement contemporains. Ils ont une même formation, faite de rhétorique et de philosophie classique. C'est souvent au ternie d'une conversion ou d'une lutte spirituelle qu'ils acceptent toutes les implications du christianisme. Leur tempérament les prédispose à la vie méditative, mais les exigences du temps les amènent aux fonctions d'évêque qu'ils acceptent malgré eux (Marrou, *L'Église* 97–94 et *Saint Augustin* 48).

Or, il est nécessaire de souligner que ce qui fait la qualité de leur oeuvre n'est par leur érudition ni leur maîtrise des auteurs classiques; ce n'est pas la hardiesse de leurs spéculations métaphysiques, ni leur originalité. Ce qui fait la grandeur de leur oeuvre, c'est qu'elle s'enracine tout entière dans l'expérience humaine, tout en puisant sa sève aux sources de la révélation chrétienne.

En tant qu'administrateurs de l'Église, les pères avaient la responsabilité du salut de leurs ouailles, mais ils devaient aussi administrer une communauté humaine. Augustin se plaint de devoir passer plus de la moitié de sa journée au tribunal à écouter les plaignants. Ces hommes étaient donc en prise directe avec les problèmes sociaux de leur époque. Et c'est parce qu'ils étaient en prise directe avec ces problèmes qu'ils ont pu proposer des solutions chrétiennes, telles que orphelinat, hospice, corps des vierges pour les veuves, etc.

Si nous essayons maintenant d'examiner dans quelle mesure ces réflexions nous éclairent sur la période que nous vivons, nous constatons bien entendu que nous n'en sommes pas encore arrivés à l'âge d'or des pères de l'Église. Nous en sommes tout juste à la période des pères apostoliques et des apologistes. Mais nous pouvons en tirer quelques leçons.

La première leçon est que lorsque les Écrits bahá'ís parlent de nouvelle civilisation, nous ne devons pas nécessairement comprendre qu'il s'agit d'une civilisation matérielle. La supériorité d'une civilisation s'applique d'abord dans le domaine moral et spirituel. Nous ne devons donc pas nous attendre à ce qu'apparaissent un art bahá'í, une économie bahá'íe, des institutions politiques bahá'íes. Il est probable que, même si on imagine un monde bahá'í, les institutions politiques, économiques, et sociales resteront les nôtres et qu'elles ne se transformeront que lentement. C'est ce qui distingue la foi bahá'íe des utopies sociales. La mission des bahá'ís est d'apporter un message porteur de valeurs nouvelles et d'une nouvelle vision du monde. Les bahá'ís ne cherchent pas à construire la cité de Platon ou les phalanstères du fouriérisme. La foi bahá'íe n'est pas une nouvelle forme de saint-simonisme, mais un message régénérateur, une graine que nous plantons en terre sans même pouvoir imaginer l'arbre qui en sortira.

La seconde leçon que nous tirerons de ce premier paradigme est qu'une civilisation dépend des hommes qui la composent. Or, l'*homo christianus* n'est pas apparu au temps de Jésus ou des apôtres. Il a fallu deux à trois siècles pour former le modèle. Il n'est peut être pas nécessaire qu'un temps aussi long s'écoule pour produire les premiers exemplaires de l'*homo bahá'ús*, mais il est néanmoins nécessaire de se rappeler que l'*homo bahá'ús* n'existe pas encore aujourd'hui, même si nous nous en rapprochons de plus en plus.

La troisième leçon que nous dégagerons c'est que l'apparition du modèle archétypal de l'*homo christianus* ou de l'*homo bahá'ús* dépend d'un rapport dialectique entre la *theoria* et la *praxis*. La *theoria* ne peut se développer sans la *praxis* et la *praxis* sans la *theoria*. Or, ce qui est faible dans les communautés bahá'íes d'aujourd'hui, c'est incontestablement la *praxis*. C'est parce que l'expérience pratique du monde et de la vie sociale que possèdent les bahá'ís est limitée que les bahá'ís éprouvent encore des difficultés à dégager les profondeurs spirituelles de leurs écrits. C'est la raison pour laquelle, depuis quelques années, la Maison universelle de justice demande aux bahá'ís de se tourner vers le développement économique et social. C'est en acquérant une expérience directe des problèmes sociaux que la pensée bahá'íe au sens large—nous pourrions dire la culture bahá'íe—se développera, que la *theoria* se nourrira de la *praxis*, favorisant au sein même des communautés l'intériorisation des normes et des valeurs d'où jailliront de nouvelles solutions et même une nouvelle spiritualité.

Sans rentrer plus dans le détail, il existe des parallélismes entre le développement des diocèses des IIIème et IVème siècles et les assemblées spirituelles locales. Ces assemblées accomplissent les mêmes fonctions que l'évêque et le conseil épiscopal de cette époque, et on retrouve les mêmes crises de croissance dues à cette relation dialectique entre la *theoria* et la *praxis*.

Enfin, la quatrième leçon qu'il est possible de tirer de ce premier paradigme est que l'accession de la foi bahá'íe à ce que nous pourrions appeler « un pouvoir de majorité » ne se traduira pas forcément immédiatement par l'émergence d'une nouvelle culture. De ce point de vue, lorsqu'on lit les écrits de Bahá'u'lláh et de Shoghi Effendi, on s'aperçoit que les concepts de culture et de civilisation sont très différents de ce que nous entendons habituellement. On y rencontre le concept de civilisation beaucoup plus fréquemment et on pourrait dire que la culture apparaît comme une superstructure, pour reprendre un terme marxiste, de la première. Cela veut dire que l'accession des bahá'ís au « pouvoir de majorité » n'entraînera pas *ipso facto* la civilisation d'abondance, un fleurissement des arts ou un bond des techniques. L'accession du christianisme au pouvoir de majorité nous montre au contraire que celui-ci s'est fait sur fond de crises et les successeurs de Constantin sont loin d'avoir trouvé des remèdes à la crise économique et politique qui secouait leur époque.

Bahá'u'lláh nous dit que le passage à la nouvelle civilisation se fera à travers un processus catastrophique. Nous devons sérieusement prendre en considération la possibilité que ce processus catastrophique produise des effets au-delà de la moindre paix. Il se peut également que ce processus catastrophique entraîne un recul de la culture matérielle et que la « reconstruction » doive s'étaler sur une longue période qui pourrait couvrir tout le prochain siècle. Si la civilisation bahá'íe naît au cœur des masses du tiers monde, au cœur de l'Afrique par exemple, il est peu probable que cette nouvelle civilisation puisse intégrer rapidement tous les acquis culturels et technologiques de cette fin de XXème siècle. Il se peut donc que pour créer les bases d'une civilisation spirituelle universelle, un effondrement de la civilisation matérielle soit nécessaire, comme cela s'est produit pour le

christianisme. Après tout, seul un processus catastrophique pourrait éliminer le modèle culturel dominant de notre planète, modèle basé sur le capitalisme financier, le développement de l'industrie au détriment de l'agriculture, l'urbanisation à outrance et la consommation forcée. La barbarisation de l'empire a considérablement favorisé le christianisme.

Bien entendu, il ne s'agit ici que de supputations. Le christianisme offre un modèle, mais l'islam en offre un autre dont l'étude déborderait largement le cadre de cette réflexion forcément limitée. Notre propos vise seulement à souligner qu'il y a certaines possibilités que nous ne pouvons pas écarter. L'une d'entre elles est que la montée d'une civilisation spirituelle s'accompagne, pour certaines régions du monde, d'un déclin de la civilisation matérielle. Cependant, l'idée principale que nous tenons à souligner est que l'avènement de la moindre paix (ni même peut-être de la plus grande paix) ne se traduira pas nécessairement par un âge d'abondance immédiat, et qu'il faudra encore plusieurs générations pour produire cet *homo bahá'íus*, sans lequel la nouvelle civilisation que nous appelons de nos vœux ne saurait être.

Second paradigme: le *Zeitgeist*

Nous en venons maintenant au second paradigme, c'est-à-dire au rôle du *Zeitgeist*. Ce rôle comporte un paradoxe que l'on pourrait formuler de la manière suivante: une religion s'impose le jour où ses adversaires et l'ensemble de la société ont complètement assimilé son système de valeurs. En d'autres termes, on ne trouve pratiquement pas d'exemple d'une pensée spirituelle qui se soit imposée par ses propres forces. Ce sont ses adversaires qui l'imposent parce que le *Zeitgeist*—l'esprit du siècle—diffuse dans la société les idées nouvelles de manière bien plus efficace. Lorsque, dans les années 1870, Bahá'u'lláh commença à rédiger ses épîtres aux souverains, et lorsqu'il composa par la suite le *Kitáb-i-Aqdas*, les idées qu'il exprimait étaient révolutionnaires. Comment pouvait-on rêver à cette époque a un parlement mondial, a un tribunal international, on a une conférence internationale pour le désarmement. Cinquante ans plus tard, après la première guerre mondiale, ces idées étaient déjà acceptées par une élite politique. Cent ans après, ces idées sont devenues banales. Or, ceci s'est produit sans que les bahá'ís contribuent de façon significative a ce phénomène. C'est ce que nous pouvons appeler le rôle du *Zeitgeist*.

Face à ce phénomène, certains bahá'ís éprouvent un sentiment de malaise. Ils ont l'impression que le message bahá'í est en train de perdre toute son originalité et, par voie de conséquence, son pouvoir combatif. Ils ont l'impression que l'efficacité idéologique réside dans la capacité de s'opposer aux valeurs dominantes, et que moins cette idéologie dominante nous offre de surface d'opposition, moins nous avons prise sur elle et moins nous sommes efficaces dans notre travail d'enseignement. Nous avons en l'occasion de constater le désarroi de certains pionniers bahá'ís dans des pays du tiers monde, qui découvraient une population pour qui l'unité du genre humain ou la révélation progressive étaient des idées couramment admises. Ces bahá'ís avaient l'impression que la progression de la foi bahá'íe serait très difficile parce que la foi n'apportait pas cette révolution idéologique qu'elle apporte par exemple en terre d'Islam. Or, nous savons d'expérience que c'est le contraire qui se produit. Ce sont les pays où les principes bahá'ís sont déjà le plus assimilés par la population que la foi bahá'íe progresse le plus rapidement.

Il est intéressant de constater que le même phénomène s'est produit dans les premiers âges du christianisme. Au début de l'ère chrétienne, un fossé énorme sépare-la pensée païenne de la pensée chrétienne. Deux siècles plus tard, ce fossé n'existe plus.

Cinquante ans avant la naissance de Jésus, toutes les écoles de pensée grecque sont mortes depuis longtemps. La deuxième académie platonicienne, fondée par Arcesila (315-240 av. J.-C.), survit à peine au Ier siècle avant Jésus-Christ. Philon de Larisse, mort en 85 av. J.-C., apparaît comme le dernier penseur de cette école, même si sa pensée est déjà très éloignée de celle de Platon. En effet, le platonisme a été très touché par le scepticisme pyrrhonien. Carnéade (219-129 av. J.-C.) a déjà bifurqué vers un certain probabilisme, où le refus du dogme va de pair avec une exhortation a s'en tenir au probable. Philon de Larisse suivra dans cette voie en déclarant que la vérité existe, mais qu'elle ne peut être connue par l'homme avec certitude; tout au plus celui-ci a-t-il le devoir de s'en approcher le plus possible (Brun, *Platon* 14–18). Nous serions tentés de voir dans le développement d'un système de pensée marqué par le scepticisme et le relativisme un autre aspect paradigmatique que l'antiquité tardive partage avec notre époque. Philon de Larisse est un lointain ancêtre de Popper.

Du côté du stoïcisme, on retrouve les mêmes éléments, a ceci près que le déclin apparaît beaucoup plus tôt. Après Chrysippe de Soles (environ 280-206 av. J.-C.), l'école stoïcienne semble emportée par un déclin inexorable que ni Zénon de Tarse ni Diogène de Babylone ne parviennent à enrayer. A cette époque, les oeuvres des premiers stoïciens sont presque totalement perdues et ne subsistent plus que sous forme de citations chez leurs commentateurs.

La philosophie classique du Ier siècle avant notre ère est donc expirante. On se trouve dans une sorte de vide idéologique dans lequel vont s'engouffrer les cultes orientaux et les systèmes de pensée influencés par le mithraïsme et le dualisme iranien. Cependant, l'intellectuel grec reste fidèle a l'idéal classique, Pour lui, la

philosophie est la recherche d'un certain bonheur à travers la quête de la paix intérieure, la raison est la meilleure chose du monde et le scepticisme imprègne tout son mode de pensée. Quoi de plus éloigné du message du Christ?

Si on considère la formulation du message évangélique, un monde le séparerait de la pensée grecque de son époque. Rien n'est plus opposé à la mystique judéo-chrétienne que le rationalisme, le scepticisme, et la croyance absolue en l'homme qui caractérisent la pensée grecque. Or, dès le premier siècle de l'ère chrétienne, une convergence va se produire entre l'ensemble des grandes écoles de pensée grecque entre elles d'une part, et d'autre part entre la pensée grecque dans son ensemble et la pensée chrétienne. Ce mouvement de convergence va se poursuivre tout au long du II^{ème} siècle, et cela à tel point que, si au début du troisième siècle, le fossé entre Chrétiens et Grecs paraît infranchissable, au début du premier siècle, plus rien de fondamental ne sépare dans leur mode de pensée les philosophes grecs des penseurs chrétiens. Le Grec Plotin et le Chrétien Origène appartiennent à la même famille de pensée. Ils ont les mêmes attitudes mentales, même si le second ne fait aucune concession au paganisme (cf. Kojève, *Essais d'une philosophie* iii; Rist, *Plotinus: The Road to Reality*; Bastid, *Proclus*).

Une telle convergence, totalement inconsciente, est précisément ce que nous appelons l'oeuvre du *Zeitgeist*. Quand on suit l'évolution du stoïcisme et du platonisme, ils donnent l'impression d'avoir commencé à se christianiser avant même d'être entrés en contact avec le christianisme. Cette convergence ira en s'accroissant avec le temps. Ainsi lorsque la philosophie païenne s'éteindra avec Proclus (412-485), hormis la croyance en un Dieu unique, le vieux philosophe païen aura la même vision du monde que les penseurs chrétiens contemporains. Ils ne seront séparés que par des questions de nuances.

Pour mieux saisir les parallèles que nous pouvons tracer avec notre époque, il paraît intéressant de faire la généalogie de cette convergence. Celle-ci commence avant même le début de l'ère chrétienne par une unification des écoles païennes et la recherche d'une synthèse. Cette recherche est caractéristique d'hommes comme Plutarque ou Cicéron; ce dernier assistera à Rome aux leçons de Philon de Larisse, tout en fréquentant les milieux stoïciens. Sa pensée est marquée par les deux courants.

Au cours des deux premiers siècles de l'ère chrétienne, cette tentative se cristallise pour devenir ce qu'on a appelé un éclectisme. Le stoïcisme renaît de ses cendres, mais sous une forme bien différente du stoïcisme classique. On oublie l'importance du rôle que la logique et la réflexion sur le langage jouaient dans ce système. On oublie également la physique, pour ne garder que les concepts moraux. Le stoïcisme devient un style de vie, comme l'illustrent les pensées de Marc Aurèle (121-180 après J.-C.), dont l'oeuvre n'est qu'un système de lutte contre l'angoisse de la mort. Cette montée des angoisses, angoisse personnelle, mais également angoisse collective, et ce rejet de la mort sont d'ailleurs caractéristiques de cette époque tout comme du XX^{ème} siècle.

Le platonisme suit une évolution parallèle, quoique légèrement plus tardive. Si l'on met entre parenthèses la tentative de Philon d'Alexandrie (env. 40 av. C.-40 apr. J.-C.), qui tentera une synthèse avec la pensée juive, le véritable fondateur du néoplatonisme sera Ammonius Saccas, dont on ne sait pratiquement rien, car il ne nous est connu que par son élève Plotin (205-270). Plotin élimine du platonisme tout le discours scientifique, et en particulier mathématique, ainsi que tout le discours politique sur l'organisation de la cité, pour se consacrer à la métaphysique et à la morale. Ces préoccupations morales et métaphysiques sont d'ailleurs nouvelles dans la philosophie païenne, et c'est sur ce terrain-là que s'établira la convergence avec le christianisme. Plotin, reprenant d'ailleurs en cela les efforts d'Antiochus (85-69 av. J.-C.), intégrera à sa philosophie bon nombre d'éléments stoïciens, en particulier dans sa conception de la nature et dans le domaine moral. Mais la grande intuition de Plotin, c'est que le monde dérive d'une source unique qu'il appelle l'Un ou le Bien. Cet Un représente la source de l'être dont toutes les créatures ont été façonnées par émanation. Les dieux eux-mêmes ne sont qu'émanation de cet Un.

Il ne s'agit pas de donner ici une analyse du stoïcisme ou du néoplatonisme. Nous nous contenterons d'examiner brièvement les causes de leur convergence avec le christianisme. Car en fait, nous ne devons pas croire que ces mouvements philosophiques aient pu, en quelque façon, orienter l'évolution de la société de leur époque. Au contraire, ils ne font que refléter l'évolution de l'univers mental et de la *Weltanschauung* de leur époque.

Or, les premiers siècles chrétiens sont caractérisés par le développement de l'individualisme, un pessimisme ambiant très lourd, une certaine forme d'idéalisme qui conduit à tourner le dos au monde, la montée de l'angoisse et la volonté de vivre en rejetant un ordre trop rationnel. Ceci se traduit par deux phénomènes très importants pour le christianisme: un mysticisme antirationnel et un souci de l'homme sur le plan spirituel et social.

L'humanité des I^{er} et II^{ème} siècles s'imagine qu'au terme de six mille ans d'histoire, la terre est vieille et lasse de porter son fardeau. Le monde est vieillissant et déjà bien engagé sur la pente de son déclin. Beaucoup sont convaincus que la civilisation a perdu sa force morale, mais aucun n'imagine qu'une autre civilisation puisse la remplacer. On voit comment cet état d'esprit se croiserait avec la certitude des chrétiens d'une fin du monde imminente et de l'attente de la parousie.

L'empire est vu comme l'achèvement de l'histoire. Mais les valeurs qui avaient fait sa force se sont affaiblies. La cité ne joue plus aucun rôle, tout comme les institutions politiques léguées par la Grèce indépendante

ou la République romaine. Le sénat romain a perdu toute influence, et celle de l'ordre équestre est limité par la ploutocratie. C'est finalement le règne de l'argent et des grandes fortunes. Face à la dissolution des anciennes solidarités, seuls ceux qui ont des biens peuvent survivre. La petite propriété paysanne qui avait fait la force du monde romain disparaît au fur et à mesure que la richesse se concentre entre quelques mains. Cette évolution favorise l'individualisme, le chacun pour soi. S'enrichir devient un but en soi et la recherche du plaisir une fin à la vie.

Face à cela, certains réagissent en tournant le dos à la société. La chair qui sert à enfanter, et qui engendre donc la misère, est rejetée. Plotin dira qu'il a honte d'avoir un corps. L'idée que l'esprit suppose à la chair est née à cette époque dans les milieux païens. On sait que les chrétiens feront facilement leur cette doctrine. La philosophie se transforme en un genre de vie. Le philosophe est un sage qui se détourne des vaines spéculations, renonce à se préoccuper du devenir de la cité pour se consacrer uniquement à la recherche de la paix intérieure, soit par une sorte de fatalisme comme les stoïciens, soit par la recherche de l'harmonie avec soi-même comme les épicuriens. On comprend aisément que le christianisme saura offrir un idéal plus solide à ces hommes-là.

Cette recherche de confort intellectuel est parallèle à la montée des angoisses collectives et individuelles. Alors que les valeurs classiques relativisaient la place de l'homme au sein de l'univers—position qu'essaiera de maintenir le stoïcisme—l'individualisme conduit à l'exaltation de son propre destin. La mort n'est plus acceptée. On a l'impression que la lutte contre l'angoisse de la fin dernière de chacun devient le but ultime de la philosophie ou des cultes à mystères. Ceux qui ne peuvent avoir accès la voie philosophique se droguent avec les cultes venus d'Asie. Tout cela sur fond de crise oh se mêlent le déclin économique, le recul démographique, les premières grandes épidémies et les invasions barbares.

Cette situation conduit à un dépérissement total des valeurs anciennes. Découvrir l'univers n'est plus le but de la philosophie. La civilisation tourne le dos à la science et au rationalisme. Alors que le système de pensée grecque laissait une large place au scepticisme, au doute et à l'incroyance, alors que la religion romaine n'avait jamais été très stricte sur l'accomplissement des devoirs et sur les cultes dus aux dieux, les païens des II^{ème} et III^{ème} siècles seront au contraire aussi pieux que les chrétiens. La montée de la religiosité chez les païens est un phénomène qui accompagne la première expansion du christianisme. Porphyre (233-304) éprouve le besoin d'introduire dans le néoplatonisme des éléments théurgiques qui deviendront fondamentaux chez Jamblique (env. 250-330), sous l'influence des écrits éclectiques attribués à Hermès Trismégiste, compilation composée aux I^{er} et II^{ème} siècles, et des oracles chaldaïques publiés par Julien le Théurge à la fin du I^{er} siècle. Sous cette influence, le néoplatonisme reconnaît la nécessité de rendre un culte à l'Un. Le ritualisme qui se développe réhabilite nombre de superstitions et vise à soumettre l'homme à l'ordre divin tout en s'assurant de sa bienveillance. On voit là encore une convergence avec l'attitude ultérieurement adoptée par l'Église, aux yeux de laquelle le rite, en manipulant des symboles dont l'image se trouve dans l'univers mental de l'homme, on dans son inconscient collectif, sécurise l'individu et lui donne l'impression d'être rattaché au monde divin ou de pouvoir communiquer avec lui.

On se rend compte à quel point la vision du monde de la société du IV^{ème} siècle coïncidait avec les valeurs chrétiennes lorsqu'on examine les réformes de Julien l'Apostat. En 360, Julien l'Apostat succède à l'empereur chrétien Constance II et entreprend de restaurer le paganisme: il décide de doter celui-ci d'une théologie et d'une liturgie qui ont une parenté telle avec la théologie et la liturgie chrétiennes qu'elles prêtent à sourire. Le soleil a été tiré de la propre substance de Zeus et lui est en tout point semblable. Il sert d'intermédiaire entre l'homme et Zeus qui s'identifie à l'idée du Bien. Le clergé est organisé à l'image du clergé chrétien, avec un grand pontife à sa tête et des pontifes délégués par diocèse. Le culte est agrémenté de chants et de cantiques, et coupé d'un prêche où est commenté l'évangile païen de la vieille sagesse grecque. Cette parodie nous montre la supériorité acquise du christianisme et démontre que plus grande est la convergence, plus facile est la conversion.

Le stoïcisme, philosophie qui s'adresse beaucoup plus aux élites, se méfiera toujours, lui, de cette explosion d'irrationnel. C'est dans le domaine social qu'il trouvera sa voie. Les stoïciens sont les premiers à vouloir reconnaître dans l'esclave un autre être humain et à se préoccuper d'améliorer son sort. Certains vont même jusqu'à prôner l'affranchissement, effectué le plus souvent par voie testamentaire. D'une manière générale, us sont soucieux du sort des humbles et sensibles aux problèmes sociaux. Ils seront, avant les chrétiens, les premiers à voir une identité de destin de tous les hommes qui devrait les conduire à se traiter réciproquement avec plus d'humanité. L'idée d'une certaine fraternité se dessine, même si elle n'est pas encore exprimée d'une manière aussi directe et qu'on ne veuille pas remettre en cause les intérêts de classe. On voit que là aussi, la convergence avec le christianisme est évidente.

C'est paradoxalement à un empereur qui a bien mauvaise presse, et qui est généralement considéré comme fou, que reviendra de traduire dans les faits l'idée stoïcienne de « communauté humaine » et de donner ainsi satisfaction aux aspirations égalitaires de son temps, en accordant par la Constitution antonienne à tous les habitants de l'empire, à l'exception des déditices, la citoyenneté romaine. Outre le besoin d'unité que traduit cette

Constitution, ce texte montre le progrès de l'idéal égalitaire. La dynastie des Sévères, qui sera de toutes la plus stoïcienne, traduira de manière volontariste dans sa politique sociale cette idée de « communauté humaine. » L'égalitarisme est une aspiration universellement répandue et encouragée tant par les écoles philosophiques que par les courants religieux venus d'Orient et, comme on l'a vu, par l'élite politique aux commandes de l'État. Le grand juriste Ulpien tentera de fonder en droit ces idées nouvelles et déclarera qu'« en ce qui concerne le droit naturel, tous les hommes sont égaux. » Là encore, de la « communauté humaine » à la « fraternité chrétienne », il n'y aura qu'un pas.

Nous voyons qu'en fait les principales idées chrétiennes ont progressé tout au long des deux premiers siècles, non pas par l'effort des chrétiens, mais par l'effet du *Zeitgeist*. Cette convergence d'idées et d'idéal, loin d'avoir défavorisé le christianisme, l'a au contraire favorisé. Il a ainsi démontré que ses valeurs étaient porteuses d'avenir et que sa vision du monde était la plus pertinente. Par conséquent, nous ne devons pas redouter d'observer aujourd'hui la même convergence entre les idées de la société qui nous entoure et les idées bahá'ís. Faire avancer ces idées même sans le label bahá'í sert la cause bahá'íe. Pour cette raison, il ne devrait pas y avoir de grands débats dans lesquels les bahá'ís ne s'engagent pas, que ce soit sur le racisme, les droits civiques, la place de la femme, les programmes d'éducation scolaire, la question de la paix et du désarmement, de l'éthique biologique et médicale, celles relatives à l'identité nationale et à la nationalité, la définition d'un pluralisme culturel. Même si certains de ces thèmes suscitent des réactions négatives dans certaines couches de la population, ces réactions peuvent être comparées, pour reprendre une expression que Shoghi Effendi utilisera pour l'intégrisme islamique, au dernier sursaut de lumière que lance la flamme d'une bougie sur le point de s'éteindre. La diffusion de ces thèmes dans la société crée les conditions de la convergence dont il était précédemment question.

Troisième paradigme: le transculturalisme

Le transculturalisme constitue aujourd'hui presque un lieu commun et ne nécessitera pas des développements aussi longs que les paradigmes précédents. Le premier siècle de l'ère chrétienne et les trois siècles qui le suivent sont une grande période de brassage de peuples, à la fois en raison de la consolidation de l'unité de l'empire et sous l'influence des barbares.

Les populations du bassin méditerranéen prennent progressivement conscience de l'unité de l'empire. Il faut d'ailleurs remarquer que celui-ci est généralement bien accepté et que les mouvements de sécession sont inexistantes, à l'exception des marches orientales, mal stabilisées. La Gaule se romanise rapidement. L'Afrique devient le centre de la vie intellectuelle d'expression romaine au détriment de Rome, et cela dès le II^{ème} siècle. En Orient, la culture grecque se répand et donne à ces provinces une unité que l'Occident n'acquerra jamais. L'extension de l'empire romain n'a donc pas été une entreprise d'exploitation ou de colonisation. C'est un véritable *Commonwealth*, qui comporte une part de spécialisation économique entre les provinces.

De nombreuses villes reçoivent le rang de colonie comme Tyr, Palmyre, Edesse, Nissibe, ce qui leur permet de bénéficier du *Jus Italicum*. Sévère accorde aux villes d'Égypte le statut municipal.

Paradoxalement, le renforcement de l'unité s'accompagnera d'une montée des particularismes, surtout en Orient. Alexandrie reçoit la Boulée de Sévère. Des castes aristocratiques ont tendance à se créer par région. De nouveaux centres culturels émergent dans toute l'Asie.

Cette évolution conduit à un brassage de peuples qui se renforce avec l'arrivée des barbares. Il n'y a pas de doute que c'est ce choc culturel qui contribua à l'affaiblissement des valeurs païennes. À partir du I^{er} siècle, la culture romaine se meurt, car basée sur un nationalisme trop étroit. Elle est remplacée par la culture grecque, liée à aucune idéologie nationale, cosmopolite, et ouverte. Le grec peut servir à la fois de véhicule pour tout ce que les citoyens de l'empire ont en commun et en même temps laisser les particularismes nationaux s'exprimer, tout comme l'anglais aujourd'hui.

Ce brassage des peuples favorise les brassages religieux. Les cultes égyptiens, et tout particulièrement le culte d'Isis, se répandent dans tout l'empire, tout comme le culte anatolien de Cybèle et le mithraïsme iranien. Ainsi se répand la notion d'un relativisme religieux. Les vieilles notions religieuses occidentales de cultes uniquement centrées autour du sacrifice dépérissent pour laisser la place à des notions orientales, qui accordent plus d'importance au destin, aux notions morales, à la recherche d'une relation directe avec le divin.

On imagine difficilement l'ampleur de la crise morale qui secoue les II^{ème} et III^{ème} siècles. Ce sont tous les domaines de la vie privée et publique qui sont atteints. La crédibilité des institutions s'en trouve ébranlée. Cela commence avec la famille et la religion pour s'étendre à toutes les instances politiques. Dans cette crise, le pluriculturalisme a agi comme un acide corrosif. Les différents replâtrages de la religion officielle de l'État auxquels se livrent un certain nombre d'empereurs sont là pour l'attester. Chaque replâtrage, par ses concessions aux idées orientales et ses tendances syncrétiques avérées, affaiblit un peu plus les valeurs païennes. Ces replâtrages commencent avec le fondateur de l'empire, Auguste, qui introduit le culte impérial, et les Antonins qui instaurent la

tradition de l'apothéose et qui feront diviniser tous les membres de leur famille. La tendance tourne au syncrétisme à partir des Sévères, et surtout Élagabal, qui introduit les cultes orientaux, dans le fonctionnement de l'empire. Dioclétien essaiera vainement de corriger cette tendance en rattachant les Augustes à Jupiter et à Hercule. Mais l'évolution s'accélère et, à partir d'Aurélien, les tendances unitaristes et monothéistes deviennent les plus fortes. L'empereur réorganise le culte d'État autour du soleil, Sol Invictus, qui satisfait à la fois les aspirations orientales d'une partie de la population et s'oriente vers un monothéisme de syncrétisme. On sait que c'est le culte du Sol Invictus qui conduira Constantin à embrasser le dieu des chrétiens.

On voit donc que les tendances au pluriculturalisme ont une de deux façons: à la fois comme un ferment de dissolution de la vision païenne du monde et comme agent de promotion d'un syncrétisme aux tendances monothéistes qui allaient faire le lit du christianisme.

Cet exemple de l'empire romain doit nous amener à méditer sur le rôle que joue le pluriculturalisme dans nos sociétés modernes. Il faut le reconnaître, celui-ci a bien un effet dissolvant sur les valeurs nationales, comme le dénoncent ses détracteurs et ceux qui veulent prendre sa défense en disant que toutes les tendances exocentriques finiront par se résoudre dans l'identité nationale se trompent. Pendant longtemps, on a parlé du droit à la différence pour les populations immigrées. Certains parlent aujourd'hui d'un droit à la ressemblance. Or, si ce droit existe, la ressemblance ne peut être totale et elle ne peut être sans influence sur l'identité des populations d'accueil. Nous devons être conscients que le débat actuel est un faux débat, car l'avènement d'une nouvelle civilisation à laquelle nous travaillons ne peut se faire sans un dépérissement des vieilles identités culturelles, comme à déperir l'identité païenne. Aujourd'hui comme au siècle de Dioclétien, il existe des tendances au syncrétisme culturel. Ces tendances ont pour effet de promouvoir de nouvelles valeurs. Tout ce qu'elles peuvent nous proposer, c'est un retour à un passé mis au goût du jour, replâtré comme les Romains replâtraient le culte d'État. C'est l'art de faire du nouveau avec l'ancien, cela va de la nouvelle philosophie à la nouvelle cuisine, en passant par les nouveaux romantiques. C'est aussi le phénomène des retours, que ce soit le retour au siècle des Lumières, la redécouverte de Kant ou l'idée saugrenue que « Descartes, c'est la France » comme nous le propose l'un des derniers philosophes à la mode.

Quatrième paradigme: les institutions politiques

Nous arrivons maintenant au quatrième et dernier paradigme, celui des institutions. Il s'agit d'une idée qui bouleverse peut-être notre perception de la civilisation chrétienne et jette en même temps un éclairage intéressant sur ce que pourrait être une civilisation bahá'íe.

Les évangiles nous apprennent que Jésus naquit au siècle d'Auguste. Cela signifie que le fondateur du christianisme fut strictement contemporain du fondateur de l'empire romain. L'empire romain disparaît en Occident en 476, lorsque les soldats de Milan proclament roi Odoacre. L'empire d'Orient subsistera, lui, jusqu'à la conquête musulmane des VII^{ème}-VIII^{ème} siècles, et pour Constantinople jusqu'au XV^{ème} siècle. Cela veut dire que le cours de la dispensation chrétienne est entièrement lié à l'empire romain. En fait, il n'y a pas eu de civilisation chrétienne en dehors de la civilisation gréco-romaine de l'antiquité tardive. Cela veut dire également que les seules institutions qu'aient connues le christianisme sont celles de l'empire romain. En quelque sorte, la vie du christianisme a été entièrement liée à un instrument providentiel qui était l'empire et qu'il a trouvé dans son berceau sans avoir à le forger.

Lorsque, entre 413 et 426, Augustin écrit *La Cité de dieu*, il essaie de démontrer la thèse selon laquelle, confronté aux invasions barbares et au déclin de la culture antique, le sort du christianisme n'est pas lié à celui de l'empire. Face à Saint Augustin, il serait peut-être intéressant de réhabiliter Orose qui, en 415, dans son livre *Contre les païens*, explique que l'empire est un instrument providentiel destiné à assurer le triomphe du christianisme. La profondeur des vues de ce livre a généralement été négligée.

Cela ne veut pas dire que le passage d'une civilisation païenne à une civilisation chrétienne se soit fait sans modification du fonctionnement des institutions, mais ces modifications ont plutôt porté sur l'esprit que sur la forme. Elles ont fait apparaître dans les institutions païennes des virtualités que les païens ne soupçonnaient pas.

Sans entrer dans les détails, l'une de ces virtualités touche à la monarchie. L'empire romain préchrétien ne sera jamais une monarchie. Il existe une séparation théorique des pouvoirs, même si ceux-ci sont progressivement regroupés dans la personne de l'empereur. Lorsqu'on suit l'évolution de l'institution impériale depuis la fondation de l'empire jusqu'au III^{ème} siècle, on ne peut manquer d'être frappé par ce caractère inachevé de la monarchie. Au premier siècle, la succession dynastique est fictive, parce qu'elle se fait par adoption. L'empereur choisit le meilleur pour lui succéder, mais il lui confère la légitimité héréditaire pour tenter de le mettre à l'abri d'autres ambitions en le liant à un clan. Cette adoption est d'ailleurs souvent renforcée par un mariage à l'intérieur de la famille impériale. Marc Aurèle, en renonçant à se désigner le meilleur et en faisant désigner comme empereur son fils, qui s'avéra un incapable, fera plutôt reculer l'idée dynastique. Sans les Sévères, aucun des empereurs n'ayant d'enfant, ce sont les femmes qui assurent la continuité dynastique. Cependant, cette forme de transmission se révèle impropre à la

stabilité du pouvoir. L'armée est maîtresse du jeu et les empereurs sont à la merci d'un coup d'État; l'anarchie militaire menace sans cesse. A chaque vacation du pouvoir, les prétendants se pressent, au risque de déclencher des guerres civiles. Au II^{ème} siècle, l'instabilité est telle qu'à l'exception de Galien, qui règne quinze ans, chaque règne ne dure que quelques années et se termine toujours de manière violente. De Maximilien à Dioclétien, Valérien meurt prisonnier des Perses, Dacius est tué par les Goths, Claude meurt de la peste, Carus est peut-être empoisonné, et tous les autres sont assassinés.

Seule une véritable succession dynastique aurait pu accorder un peu de stabilité au pouvoir, mais l'empire s'avère incapable de secréter un système de valeurs cohérent capable de légitimer le principe dynastique. Il faudra attendre Constantin pour que, grâce au christianisme, l'idée dynastique se concrétise et mette le pouvoir provisoirement hors de portée d'un *pronunciamento* militaire. Seul le christianisme avait cette capacité de sacrifier l'empereur en lui donnant une légitimité divine sans avoir recours aux parodies de divinisation auxquelles durent recourir Élagabal, Dioclétien, ou Aurélien.

De la même façon que Jésus naquit au siècle d'Auguste au moment même où naissait l'empire en tant qu'organisation politique et que commençait à apparaître l'idée dynastique, on ne peut manquer d'être frappé par les profondes mutations politiques que connaît le XIX^{ème} siècle au moment de la naissance de la révélation bahá'íe. D'une part, se développe l'idée de démocratie et d'autre part commencent à fleurir toutes sortes de doctrines sociales qui visent à assurer une plus grande justice, une plus grande égalité et une meilleure répartition des richesses. Ces idées qui se développent depuis plus d'un siècle ne pourront trouver leur plein épanouissement et s'incarner de manière concrète dans une structure sociale que dans le cadre de la société bahá'íe.

L'exemple chrétien nous montre que nous ne devons pas croire que la civilisation bahá'íe créera *ex nihilo* des institutions complètement nouvelles. Nous serions plutôt amenés à croire que le monde bahá'íe s'inspirera des institutions démocratiques actuelles. De la même façon que l'empire est né avec le Christ, on constate que la démocratie naît avec la révélation du Báb. Il relève peut-être également d'un ordre providentiel que la déclaration du Báb fut accompagnée en Europe d'un bouillonnement libéral qui s'épanchera avec les révolutions de 1848 et qui plantera fortement l'idée de démocratie et de parlementarisme.

Cependant, de même que l'idée monarchique était inachevée dans l'empire romain, de même l'idée démocratique, au sens non du gouvernement par le peuple mais de gouvernement par suffrage, ne s'épanouira totalement que dans l'ordre bahá'í. Après tout, Bahá'u'lláh ne parlait-il pas d'un parlement mondial? Cela prouve que l'institution parlementaire, d'ailleurs née du Sénat romain, a encore un bel avenir devant elle. Mais comme dans le cas de la civilisation chrétienne, ce qui changera sera moins la forme que l'esprit, car nous y apporterons un système de valeurs nouvelles, ces valeurs que ce siècle appelle de toutes ses forces sans vouloir vraiment les reconnaître.

On peut sans doute considérer comme une autre manifestation du *Zeitgeist* la théorie de penseurs dévoués au bien social, ces fameux adeptes du socialisme utopique, qui fleurissent brusquement dans la première moitié du XIX^{ème} siècle. Le monde avait certes, de Platon à Thomas More, connu des penseurs qui s'étaient penchés sur la réforme sociale. Mais toutes les œuvres de cette veine écrites jusqu'au XVII^{ème} siècle font figure de contes de fée. Ce sont toutes de charmantes abbayes de Thélème dont pas un seul instant leurs auteurs envisagent la possibilité de voir se concrétiser par une quelconque démarche pratique. De ce point de vue, Babeuf, au XVIII^{ème} siècle, fait figure d'égaré. Héritier d'une longue lignée d'utopies spiritualistes, il sera le premier à envisager l'action politique comme un moyen pour réaliser son projet. Le babouvisme se survivra d'ailleurs grâce à Buonarroti, qui en publiera la théorie en 1828, et grâce au *Manifeste des égaux* rédigé par Sylvain Maréchal. En Angleterre, Robert Owen (1771-1858) ouvre cette lignée de socialistes utopistes, décidés à remettre en cause l'organisation de la société. Owen, qui débutera sa réflexion par une démarche très paternaliste limitée à un élan philanthropique, évoluera vers une critique toujours plus violente des cadres politiques et sociaux de son époque, en se faisant successivement l'apôtre de l'intervention de l'État, du communisme agraire et du socialisme mutualiste et coopératif pour aboutir à un véritable messianisme social en proclamant « le nouveau monde moral » qui annonce le règne de Dieu sur la terre. Le saint-simonisme qui se développe en France est bien différent. Alors que l'owenisme paraît inquiet des effets négatifs que pourrait engendrer le progrès technique et se réfugie dans un agrarisme frileux, Saint-Simon (1760-1825) se fait résolument le chantre du progrès et annonce la venue d'un âge d'or universel grâce à l'abondance créée par le développement de l'industrie et des transports. Sa société de producteurs se veut organisée selon les principes de la justice et ne fait aucune place aux oisifs et aux « frelons. » Sa pensée est réellement visionnaire et son livre *De la réorganisation de la société européenne* préconise déjà la création d'un parlement européen. La pensée des successeurs d'Owen et de Saint-Simon hésitera toujours entre l'action politique globale et la création d'une société modèle basée sur un messianisme laïque ou spirituel, entre la résistance aux transformations introduites par la technologie accompagnée d'un retour à la terre et un positivisme optimiste. Parmi les partisans de l'action politique globale on trouve Louis Blanc (1811-1882), Blanqui (1805-1881), et bien sûr Proudhon (1809-1865) et

Karl Marx (1818-1883). A l'opposé, d'autres comme Fourier (1772-1837) et Cabet (1788-1856) pensaient que la société ne peut être transformée que par l'exemple d'un modèle salvateur qui agira par effet de contagion. Beaucoup considèrent que cette réforme sociale est inséparable d'une inspiration spirituelle. Cabet, dans son *Voyage en Icarie*, voit dans le communisme la continuation de l'oeuvre du Christ; Buchez (1796-1865) élabore la doctrine du socialisme chrétien qui veut remettre les idéaux de la révolution française dans le sillage de l'Évangile; Pierre Leroux (1797-1871) proclame « la religion de l'humanité où socialisme et démocratie restent pleinement fidèles à la véritable essence du message chrétien »; Wilhelm Weitling (1808-1871) pense que l'instauration du socialisme sera couronnée par l'avènement d'un nouveau messie; sans oublier quelques inclassables, comme l'Américain Edward Bellamy (1850-1898), un peu tardif (Touchard, "Histoire des idées politiques" 562-78, 611-65).

Si nous nous tournons maintenant vers notre époque, nous ne pouvons manquer d'être frappés par le fait qu'il n'existe plus de grands esprits réformateurs du calibre des utopistes du XIX^{ème} siècle. Finalement, la foi bahá'íe est devenue quasiment le seul mouvement à prôner une réforme totale et complète de la société. Le monde politique, incapable de se projeter dans l'avenir, semble décidé à se contenter d'un *aggiornamento* perpétuel qui ne règle aucun problème. Ainsi, alors que le Báb et Bahá'u'lláh s'apprétaient à lancer leur appel, le monde était déjà en travail, comme il l'était lorsque naissait Jésus et que bientôt les penseurs stoïciens allaient eux aussi se pencher sur le sort des masses prolétaires et esclaves. Les masses déshéritées d'Occident avaient l'espoir gigantesque d'une transformation radicale de leur sort. Aujourd'hui, le socialisme politique a démontré qu'il n'était plus porteur d'espoir pour les masses déshéritées du monde. Il faut revenir à une forme d'utopie, et c'est cette utopie que propose la foi bahá'íe.

Comme la foi bahá'íe a trouvé dans son berceau la démocratie naissante, elle a également trouvé le socialisme, terme auquel nous donnons son sens originel de réformisme social selon les principes d'une plus grande justice. Comme le christianisme avait recueilli l'héritage de l'empire et du stoïcisme social, pour porter leur idéal à une plus haute perfection, nous devons avoir conscience nous aussi de notre héritage et accepter l'idée que peut-être le destin de la foi bahá'íe réside dans l'accomplissement de ces espoirs nés au coeur du XIX^{ème} siècle.

La notion de paradigme revêt certainement un aspect subjectif qui dépend de notre interprétation de l'histoire; c'est pourquoi la philosophie bahá'íe de l'histoire joue un si grand rôle dans l'ensemble de la pensée bahá'íe. Le caractère spéculatif de cette philosophie, le fait qu'elle suive un principe téléogénique qui assigne une finalité à l'histoire la place à contre courant de toute l'historiographie moderne et la rattache aux grands courants de l'histoire chrétienne et musulmane classique. Car la foi bahá'íe affirme que l'histoire a un sens et que ce sens ne peut être compris que dans le cadre de la révélation.

Affirmer que l'histoire a un sens ne signifie pas croire qu'elle évolue en fonction de la loi que l'humanité pourrait découvrir. Plutôt que des lois, on peut sans doute reconnaître des tendances générales, des directions, des similitudes qui se laissent difficilement théoriser. Le concept de paradigme en étant suffisamment général, et sans doute imparfait, nous permet néanmoins de surmonter cette difficulté en nous autorisant à établir des parallèles entre l'histoire des différentes dispensations.

À un niveau plus sociologique, nous pouvons analyser l'histoire comme la marche de l'humanité vers sa maturité. Les transformations psychologiques et sociales qu'implique cette évolution posent des problèmes qui ont toujours été imparfaitement résolus par toutes les civilisations qui se sont succédées et que seule la révélation bahá'íe, nous le pensons, permettra de dépasser. C'est particulièrement le cas pour les premières tentatives d'émancipation individuelle de la moyenne antiquité. Méditer sur ces échecs peut être riche d'enseignement pour notre avenir. L'histoire n'est qu'une longue succession de leçons que l'humanité, par le moyen d'une certaine providence, s'est donnée à elle-même. Car l'humanité reste responsable de ses succès et de ses échecs. Les réussites et les échecs du christianisme sont de ceux-là et l'époque où il s'épanouit présente tant de points communs avec la nôtre qu'il peut y avoir d'utiles enseignements à tirer sur lesquels méditer. C'est ce que cette étude a cherché à faire apparaître sans prétendre, loin de là, épuiser le sujet; car de nombreux autres « paradigmes » restent à explorer.

Gustave Flaubert a écrit, « Les dieux n'étant plus, et le Christ n'étant pas encore, il y eut, de Cicéron à Marc Aurèle, un moment unique où seul l'homme a été. » Cependant, contrairement à ce qu'a cru Flaubert cette époque fut également un âge d'angoisse qui loin de permettre l'épanouissement de valeurs humanistes et spirituelles fut marquée par les premiers ferments de la décadence. Nous avons peur que notre époque ne ressemble que trop à cette époque là.

Cet article est une révision d'une conférence prononcée par l'auteur à la 4^o rencontre annuelle de l'Association européenne francophone pour les études bahá'íes, le 1 novembre 1987. La présentation a été publiée en 1988 dans le recueil de cette rencontre intitulé « Valeurs religieuses, valeurs laïques: recherche d'une éthique universelle, » et sera incluse en 1996 dans un livre d'essais par l'auteur, *L'Individu et l'histoire*.

Notes

1. Depuis la rédaction de cet essai en 1987 l'auteur a poursuivi des recherches sur l'individualisme (en cours de publication). Ces recherches l'ont amené à préciser la position de la foi bahá'íe sur cette question. Le procès d'individuation défini comme l'acquisition par l'individu d'une identité propre assise sur une véritable conscience de soi, et la conquête de l'indépendance sociale et de l'autosuffisance psychologique, non seulement est encouragé par la foi bahá'íe, mais doit être considéré comme la base de la véritable vie spirituelle. Néanmoins le véritable procès d'individuation ne doit pas être confondu avec l'individualisme moderne qui, refusant la transcendance, fait de l'individu la source de ses propres valeurs. Un résumé de la conférence prononcée par l'auteur en 1989 a été publié par l'Association européenne Francophone d'Études Bahá'íes, (« Les Libertés dans l'histoire et la société »). C'est cependant par erreur que le résumé de l'intervention est présenté comme le travail de l'auteur.
2. Cette attitude devient de plus en plus répandue dans les mathématiques. A titre d'exemple cette position a été défendue par le mathématicien Raymond Wilder qui a attaqué la notion de démonstration qui ne serait que la mise à l'épreuve de notre intuition sans qu'on ne puisse jamais construire un standard de preuve à l'abri de toute critique si bien « qu'il n'existe rien de tel en général qu'une vérité (preuve) absolue en mathématique » (traduction libre, cf. Wilder, *The Nature* 309–23).
3. Ce problème a été souvent discuté dans la littérature concernant la mécanique quantique. Pour une introduction on peut consulter Bernard d'Espagnat, *A la recherche du réel*, notamment, pp. 127–31.
4. Il s'agit d'une étude dont la publication est envisagée et qui s'intitule « Saint Augustin peut-il être sauvé? » et dans la quelle l'auteur s'interroge sur le fait de savoir si Saint Augustin, en introduisant des idées telles que le péché originel et la prédestination, n'aurait pas une responsabilité importante dans le déclin ultérieur du christianisme.

Bibliographie

'Abdu'l-Bahá. *Le Secret de la civilisation divine*. Bruxelles: Maisons d'Éditions bahá'íes, 1973.

Augustin, St. *La Cité de dieu*. Texte latin et traduction française, avec une introduction et des notes par Pierre de Labriolle. Paris: Garnier, 1941-1946.

Bastid, Paul. *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*. Paris: J-Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1969.

Brown, Peter. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

Brun, Jean. *Platon et l'Académie*. Paris: Presses Universitaires de France, collection "Que sais-je?", 1963.

Cabet, Etienne. *Voyage en Icarie*. Genève: Slatkine Reprints, 1979.

Dray, William H. *Philosophy of History*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1964.

d'Espagnat, Bernard. *A la recherche du réel*. Paris: éditeur inconnu, 1981.

Frankl, Viktor. *Man's Search for Meaning*. New York: Washington Square Press, 1985.

———. *The Unheard Cry for Meaning: Psychotherapy and Humanism*. New York: Simon and Shuster, 1978.

Gardiner, Patrick. *The Nature of Historical Explanation*. London: Oxford University Press, 1968.

Jaccard, Roland. *L'Exil intérieur, schizoidie et civilisation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1975.

Kojève, Alexandre. *Essai d'une philosophie raisonnée de la philosophie païenne*. Paris: Gallimard, Bibliothèque des idées, 1968-1973.

Lasch, Christopher. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton, 1978.

Lipovetsky, Gilles. *L'Ere du vide: Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Gallimard, 1983.

Marrou, Henri Irénée. *De la connaissance historique*. Paris: Seuil, 1954.

———. *L'Église de l'antiquité tardive*. Paris: Seuil, 1985.

———. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. Ce Bocard, 1958.

———. *Théologie de l'histoire*. Paris: Seuil, 1968.

Oakeshott, Michael. *Experience and its Modes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Popper, Karl. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1960.

Rabbaní, Rúhíyyih. *La Perle inestimable*. Bruxelles: Maison d'Éditions bahá'ies, 1976.

Rist, J. M. *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. New York: Simon and Shuster, 1972.

Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, comte de. *De la réorganisation de la société européenne ou De la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son Independence nationale*. Paris: les Presses françaises, 1925.

Shoghi Effendi. *L'Ordre mondial de Bahá'u'lláh*. Bruxelles: Maisons d'Éditions bahá'ies, 1993.

Touchard, Jean. *Histoire des idées politiques*. Paris : Presses Universitaires de France, 1965.