

L'ORIGINALITÉ DE L'APPORT CHRÉTIEN DANS LES LETTRES ARABES*

PAR

MICHEL HAYEK

Les limites de l'horaire qui me sont assignées ne me permettront certainement pas de tenir les promesses que porte le titre de cette intervention. Je suis donc obligé de m'astreindre plutôt à suggérer des directions de pensée qu'à me livrer à une exégèse minutieuse des faits et des textes. D'où l'aspect qui pourrait paraître sinon décousu, au moins trop didactique et sommaire de cet exposé. Je n'ai précisément pas d'autre prétention que vous soumettre quelques réflexions sur un sujet que nul n'avait pressenti ou consenti à étudier en détails.

Je dois parler du rôle et de l'influence caractéristiques des chrétiens dans la langue arabe. Mais déjà en m'exprimant de la sorte, une contradiction glisse dans les termes dès le départ. Parler de chrétiens c'est situer le débat à un niveau religieux. Mentionner la langue arabe, c'est du coup se mettre en état de sacralisation. Or il n'y a là aucune contradiction, puisque, quand il s'agit des sociétés orientales, l'imbrication du spirituel et du temporel est un fait constant et qui doit être, logiquement, tenu pour un postulat de base. Il faudrait pouvoir le vérifier chaque fois par l'analyse des faits et montrer concrètement comment les auteurs musulmans et chrétiens, les plus apparemment éloignés de la foi et de la pratique de leurs confessions respectives, restent au fond déterminés par une logique, une courbure d'esprit, une mentalité sur lesquelles a déteint, de façon indélébile, une certaine religiosité spécifique. Il s'agira donc ici de chercher à déceler, à partir des documents littéraires, les colorations originales dont se trouvent marquées les

* Texte d'une conférence donnée à l'École des Hautes Études, sous la présidence de M. Gabriel LE BRAS, doyen de la Faculté de Droit de Paris, dans le cadre des « Entretiens Interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes », organisés par M. Jacques BEAQUE, professeur au Collège de France.

œuvres profanes des auteurs chrétiens. Il faudrait pouvoir en chercher la vérification depuis les origines de l'islam jusqu'au siècle de la Renaissance. Je voudrais, après quelques coups de sonde dans le passé, en relever les traits indicateurs, puis m'arrêter, pour analyser en détails quelques points de repères, sur la période moderne. Là, j'aurai à utiliser de préférence le témoignage de la poésie.

PREMIÈRE PARTIE BILAN DU PASSÉ

Nul ne conteste aujourd'hui l'importance du rôle joué par les chrétiens de langue syro-arabe auprès de Mahomet lui-même. Le décapage de la terminologie coranique a pu mettre à jour une partie du lexique technique de la spiritualité des églises chrétiennes aux frontières sud et nord de l'Arabie. Cette spiritualité essentiellement tournée vers l'eschatologie résonne en multiples échos dans la piété coranique, notamment dans les sourates de la période mecquoise. Qu'il me soit permis, pour faire court, de renvoyer ici aux conclusions des orientalistes (Tor Andrae, Ahrens, etc...) qui ont conduit au repérage, sur le double plan de la pensée et du vocabulaire du Coran, de certains reliquats d'une spiritualité particulière au monachisme syro-araméen dans son expression eschatologisante. Ici, le rôle des chrétiens aura été de contribuer, par leur rayonnement et leur activité missionnaire, à sacraliser l'arabe, langue d'*oummi*, de « gentils », exclus de la révélation, en quête d'Écriture Sainte, et dont Mahomet est venu combler les vœux. Grâce à leur concours, l'arabe, rameau sémitique oublié dans le désert, comme Ismaël l'exclu des promesses divines, se rattache à la Bible et se présente désormais comme susceptible d'être le véhicule de la révélation monothéiste.

Il serait hors de propos de suivre les traces de cette influence originelle à travers l'histoire de la tradition religieuse et de la mystique islamiques. Qu'il suffise de noter que le même phénomène se reproduit encore ici; en effet, on retrouve dans la Sira et le Soufisme une adaptation de formules pieuses, d'aphorismes dévotionnels, de paraboles évangéliques et le matériel traditionnel de l'hagiographie chrétienne, le tout appliqué aux saints des origines musulmanes, et particulièrement au Prophète (cf. Goldziher, Lammens, Gaetani, Massignon, etc...).

À cet échange religieux dont les richesses devaient appartenir au credo officiel de la mosquée, s'en ajoute un autre d'ordre culturel celui-ci, que je signale rapidement. Sous les Omeyyades, et

plus encore sous les Abbassides, la culture grecque, élaborée par de longs siècles de patristique, informe l'humanisme musulman; le droit de Byzance, son organisation politique, l'architecture de ses basiliques passent à l'islam qui les assimile et les finalise selon son génie propre. Plus précisément, ce sont les œuvres scientifiques et philosophiques de la Grèce qui furent transmises par des équipes de traducteurs chrétiens (Écoles de Bagdad et de Basra) à l'islam qui les transmet, à son tour, par la Sicile et l'Espagne du moyen-âge, à l'Occident latin, lequel les renvoie à l'Orient arabo-musulman, par l'entremise des chrétiens syro-libanais. Ainsi apparaît l'unité du dépôt culturel de la Méditerranée, tandis que ces chrétiens apparaissent comme les plus méditerranéens de tous, parce qu'à la fois sémites et indo-européens de foi et de culture; telle semble être leur vocation fondamentale.

Après les Abbassides, la littérature arabe devait sombrer dans une léthargie voisine de la mort. Sa renaissance qu'on date généralement de l'expédition de Bonaparte en Égypte, remonte en fait à une période beaucoup plus reculée qu'on ne l'imagine. Elle s'enracine déjà dans la fondation, par le Pape Grégoire XIII, en 1584, du Collège Maronite de Rome. De là, une pléiade de savants eurent pour tâche cette fois, non pas de transmettre à l'Orient la culture occidentale, mais plutôt de réapprendre à l'Occident les richesses orientales. Ils se répandent dans les centres les plus brillants de l'Europe renaissante. On ne peut taire ici certains noms illustres parmi tant d'autres: à Paris, Sahyounî (Sionita † 1648) occupe au Collège Royal les premières chaires d'enseignement arabe et de syriaque; son successeur au Collège de France sera un autre maronite, Hâqlânî (Eckellensis † 1664) que Richelieu nomma traducteur officiel de la Cour royale; il est l'auteur, entre autres œuvres, d'un dictionnaire arabo-latin dont la Bibliothèque Nationale conserve le manuscrit; on le connaît surtout par ses études sur l'histoire et la philosophie arabes. Ailleurs qu'à Paris, le P. Benedictus († 1747) était chargé par le Duc de Toscane de procéder à l'impression des manuscrits orientaux. A Madrid, Ghazirî († 1794) est le traducteur officiel de la Cour, puis Préfet de l'Escorial. A Rome, les prestigieux Assémani (Joseph-Simon † 1768, et ses neveux, Étienne-Évode et Joseph-Aloys) polyglottes de génie dont les œuvres monumentales, débordantes de science, demeurent jusqu'à ce jour une mine inépuisable pour les chercheurs.

Du Collège Maronite de Rome, les anciens élèves fondent en Orient deux écoles qui seront les berceaux de la renaissance des lettres arabes: l'École de *Ain Warqa* qui formera Boutros et Solaymân al-Boustany, Farès al-Chidyâq etc; l'École d'*Alep* formera Germanos Farhât, Abdallah Zâkhir, Nqoulâ Sâyeḡh etc. Ce sont

là les noms des artisans véritables de la renaissance arabe.

Après l'expédition de Bonaparte (1798), puis la prise du pouvoir par Méhémet Ali, l'Égypte se présente comme une terre de liberté où se rendent les chrétiens syro-libanais. Ils y déploient une immense activité et furent des théoriciens et des réalisateurs dans les différents domaines de l'enseignement, de l'éducation, de la presse, du théâtre, de la poésie et jusque dans celui du nationalisme politique lui-même. Ceci devient surtout vrai après 1860. A la suite des événements sanglants provoqués cette année-là par les Turcs, l'exode des chrétiens s'intensifie en Égypte d'abord, mais aussi en Amérique du Sud où se fondera, plus tard, la *Ligue Andalouse* (*al-Osha al-andalosiya*) à São Paulo, et en Amérique du Nord où sera fondée l'*Association des Gens de la Plume* (*al-Râbita al-qalamiya*) à New-York, entre les années 1920-1930.

J'en arrive à la période d'après-guerre, qui nous intéresse plus particulièrement, parce qu'elle constitue, du point de vue littéraire, l'apogée de la renaissance arabe. L'expérience réalisée en un laps de temps très court révèle une extraordinaire capacité d'assimilation chez les auteurs chrétiens. A travers la douloureuse expérience de la famine et de la mort, de celle du régime du mandat français, de la tourmente de la deuxième guerre mondiale, puis de la hantise d'une indépendance nationale toujours chancelante et menacée par les oppositions sourdes remettant sans cesse en question le jeu des équilibres communautaires, les auteurs chrétiens furent conviés, comme par une impérieuse nécessité interne, à s'essayer à toutes les expériences spirituelles de l'Occident. C'est la période où l'influence française se fait déterminante par une double tendance, le Romantisme et le Symbolisme, qui s'exercera fortement entre les deux guerres, au Moyen-Orient, tandis que la culture anglo-saxonne marquera le groupe littéraire de New-York. De son côté, la culture ibérique laissera sa trace dans les œuvres de l'Association de São-Paulo.

Cette rencontre avec la culture occidentale, en ordonnant l'arabe à l'universel, l'engage dans l'approfondissement de son appartenance à un Orient plus total. Elle lui fait découvrir les appels de son âme véritable, « âme jumelée » comme dit le Coran, entretenant une duplicité foncière, disputée, à tous les plans de la pensée et de la vie, entre le symbole, autre forme de mythe, et la réalité qui est l'histoire, entre l'absence dans le sacré et le transcendant, et la présence à l'historique et à l'immanent. Mieux que tous, les auteurs chrétiens ont éprouvé ce déchirement dont la traduction devait donner à l'arabe une coloration humaine plus totale, et le sortir ainsi de son exclusivisme jaloux. Qu'importent ici les facteurs extérieurs qui avaient provoqué chez eux cette prise

de conscience et les avaient acheminés vers ce retrouvement intime : que ce soient les épreuves de la guerre et le cortège des injustices dont ils furent victimes sous le régime ottoman, que ce soient les échecs successifs dans leurs tentatives de se recréer un monde arabe libre et tolérant, ou l'indignation contre les traditionnalismes religieux, social et artistique, que ce soit la nostalgie vers un pays natal abandonné pour une fortune aléatoire poursuivie jusqu'aux rives du Mississippi et dans les steppes des Pampas. Tous ces facteurs qui les ont rendus étrangers à leur monde, ont si bien approfondi en eux le sens de l'exode qu'ils ont fini par s'expatrier jusqu'à eux-mêmes. Le *mahjar* aura été pour eux une sorte d'hégire vers les profondeurs intimes et libres où se posent à l'homme les problèmes essentiels, dégagés des contraintes et des masques. Et, à qui essaie de ramener à ses fondements premiers le sens de leur message, il apparaît sans nul doute que nos auteurs se sont laissés trahir, à travers leurs tâtonnantes et douloureuses démarches spirituelles, par des déterminations essentiellement religieuses.

DEUXIÈME PARTIE

CARACTÉRISTIQUES CHRÉTIENNES DANS LA RENAISSANCE

La « conscience malheureuse ».

La première caractéristique qui me semble particulièrement révélatrice d'une pensée chrétienne est ce que j'appellerai, pour utiliser le langage moderne, « la conscience malheureuse ». Elle est représentée pour la première fois dans la littérature arabe, à un niveau aussi paroxysmatique, par Elías Abou Chabakah (1903-1947), poète d'un romantisme baudelairien. Nous ne nous intéressons ici, ni au journaliste, ni au critique littéraire, ni à l'infatigable traducteur, ni au romancier qu'il s'exercera à être. Tous ces titres le cacheraient plutôt à nos yeux, tandis que le poète, en lui, nous communique sans mensonge la vérité de l'expérience brûlante de sa vie. Son drame fut celui de l'homme déchiré entre la tentation d'un amour interdit et la fidélité à un amour légitime. Ce combat spirituel, plus brutal que celui des armes, dont parlait Rimbaud, fut le sien. Il se livre à un niveau plus profond encore, entre l'ange et la bête, entre la nature qui le tire de tout son poids vers le bas et la grâce qui l'appelle au dépassement. Sa liberté coincée dans ce duel ne pouvait décliner le choix inéluctable. Longtemps il aura opté pour le péché et en aura ressenti la morsure plus qu'aucun

autre n'en ait su rendre compte. Sa poésie est d'abord celle de la conscience peccamineuse. Trahi par un ange noir, il a éprouvé comme l'exaltation mystique de sa propre déchéance au fond d'un monde nocturne, fantomatique, presque kafkaïen. Vaincu et souillé, il n'aura jamais définitivement consenti à sa défaite. Il dit avoir même frôlé, dans les ténèbres de la dépravation, « l'ombre virginale de la pureté ».

Si l'aveugle poète d'al-Maarra, Abou-al-Alâ dont Asin Palacios avait dit qu'il avait inspiré le thème de la *Divina Comedia*, fit un voyage outre-tombe, ce ne fut que l'excursion idéale d'un philosophe aigri et sarcasque. Pour Abou Chabakah ce fut une réalité de vie. Il vécut successivement les trois expériences de l'Enfer, du Purgatoire et du Paradis. Qui analyse ses œuvres maîtresses en tenant compte de leur datation, y découvre la chronologie de son histoire personnelle, essentiellement religieuse, dans laquelle le poète reproduit l'histoire religieuse de l'humanité telle que la Bible la décrit. Les références bibliques d'Abou Chabakah ne sont pas seulement, comme on a été tenté de le croire, les traces de l'influence du romantisme sur lui. Car dans les destinées des personnages bibliques qu'il décrit, il reconnaît une sorte de typologie qui les rattache à sa propre destinée. Dans son premier recueil « Serpents du Paradis » (*Afâ'i al-Firdaous*; Beyrouth, 1938), nous avons le journal d'une sorte de « saison en enfer »; il y emprunte à la Bible ses thèmes et ses personnages (cf. les poèmes: Samson et Dalila, Sodome, les Filles de Loth, Le Bouge etc.) pour communiquer le sentiment accablant qu'il a de la faute (cf. La Prière Rouge).

Son second recueil, « Invocation du cœur » (*Nidâ al-qalb*; Beyrouth, 1944) est une sorte de purgatoire qu'il traverse et où il ressent à la fois les brûlures du péché et une douce joie de souffrir; mais déjà le feu le décante de la rouille du mal. Le dernier vers de ce recueil résume cet état intermédiaire et dispense de toute explication: « Mon passé en amour n'aura été qu'un purgatoire qui déboucha sur ce paradis. »

Le dernier recueil « Éternellement » (*Ilâ al-abad*; Beyrouth, 1944) s'ouvre précisément sur un thabor où l'amour humain est transfiguré et d'où se répand un pardon universel: « Nous sommes, ô Laylâ, les plus heureux des hommes; pardonnons-leur le mal qu'ils disent de nous. » Abou Chabakah ne donnera plus rien sauf « Galwâ » (Beyrouth, 1945) qui n'est autre que le nom de sa femme Olga, confondue avec celui de son amante: récapitulation totale de l'expérience de son amour et de son péché.

Le drame d'Abou Chabakah s'est exprimé en référence à la Bible, ai-je signalé; il y aurait à faire une étude serrée de ses thèmes, à dresser l'inventaire de son vocabulaire technique, à dessiner le

contour de ses visions et de ses images, pour peser toute la densité chrétienne de cette œuvre exceptionnelle dans l'histoire de la littérature arabe. Celle-ci, en effet, n'aura pas connu avant comme après lui des accents aussi pathétiques et une sincérité aussi amère et tourmentée: c'est le christianisme de l'auteur qui a donné ce ressort à son drame, cet élan et cette pente à son lyrisme. Il ne fut certes pas le seul à avoir été le témoin vivant de cette lutte entre la grâce et le péché. D'autres auteurs chrétiens contemporains ont connu le même duel entre les «deux hommes en moi»; nous le devinons chez Fouad Haddad et Salah Labaki par exemple, et chez beaucoup d'autres même lorsque par pudeur ou par manque de génie, ils ne parviennent pas à nous ébranler de pitié ou de repentir.

Ce conflit intérieur dont l'œuvre d'Abou Chabakah porte la marque brûlante, n'a pas de correspondant dans les œuvres des auteurs musulmans. Sa présence ici, et son absence là, ne sont compréhensibles qu'en référence à la psychologie religieuse. Je serai porté, pour ma part, à fonder ce manque dans la notion religieuse de la foi islamique. En effet, celle-ci met le croyant dans une sécurité totale et lui concède d'avance des garanties de salut telles qu'elles abolissent presque totalement le sens même de la lutte spirituelle. D'avance le musulman est destiné au salut, confiant qu'il est dans la fameuse tradition attribuée au Prophète: «Nul n'entrera dans le Feu, qui possède un atome de foi dans le cœur»; la consécration de cette foi est la proclamation de la *shahāda* qui accorde une indulgence plénière. Et j'ajouterai ici que la notion de péché se trouve singulièrement atténuée par rapport à la notion chrétienne correspondante qui engage Dieu dans l'histoire et fait appel à sa passion rédemptrice; l'islam ne reconnaît pas au mal de telles répercussions métaphysiques où Dieu lui-même est impliqué. Il y a certes, à la base, la méconnaissance de l'homme créé «à l'image et à la ressemblance de Dieu», d'un homme qui brouilla librement l'image divine en lui, d'un Dieu qui s'incarna pour restituer à sa propre image dans l'homme sa splendeur primordiale.

Mais il y a aussi la foi dans le déterminisme qui, en islam, réduit la portée de la liberté humaine; car de toute éternité Dieu décide de sauver les uns, les gens de droite (*Ahl al-yamīn*), et de vouer les autres (*Ahl al-shimāl*) à l'éternelle réprobation. Pour le christianisme, d'après St Augustin, «Dieu qui nous a créés sans demander notre avis, ne nous sauvera pas malgré nous»; d'où, inmanquablement ces germes d'angoisse qui sont instaurés et qui renaissent chaque fois que la liberté est sollicitée par le bien ou par le mal. Le musulman, lui, est sûr, parce qu'il croit et, à la limite, indépendamment de toute «pratique» religieuse, qu'il sera

sauve. Le mot *imân* lui-même le signifie. Avoir la foi, l'*imân* c'est «être sous la sauvegarde», et l'islam n'est autre chose, pour la théologie musulmane qu'un autre nom de *salâm*, la paix, le salut dans ce monde et dans l'autre.

Immanentisme panthéistique.

La deuxième caractéristique qui me paraît digne d'être signalée avec un intérêt spécial sera relevée chez le groupe des Émigrés de l'Amérique du Nord, dans le cercle de la «Râbita Qalamiya» fondée par Gibrân en 1920 et dont le rayonnement exerçait jusqu'à ces dernières années une influence considérable sur la jeunesse arabe. Ce n'est pas le rôle strictement littéraire qui importe ici bien que son importance fut décisive dans l'orientation des lettres arabes vers des formes de prosodie et de métrique plus malléables, moins figées dans les cadres rigides du traditionnalisme classique. Au delà de cette importance purement formelle, il y a un esprit, une veine de pensée spécifiques qui animent les œuvres des deux grands chefs de la lignée. C'est à Gibrân et Noayma que je fais allusion ici. Le premier est mort, encore jeune, depuis 1932, après avoir laissé à côté de son *The Prophet* qui était le best-seller aux U.S.A., après la Holy Bible, m'assurait-on tout récemment là-bas, une œuvre pathétique d'une extraordinaire puissance d'évocation. Le second, Noayma, le dernier survivant du groupe, s'applique, dans une retraite philosophique aux pieds des cèdres du Liban, à reprendre inlassablement le thème d'une pensée unique, monocorde presque, à laquelle il est encore fidèle dans sa soixante-dixième année.

Expatriés, Gibrân et Noayma, comme leurs amis de la Râbita ont cultivé un genre littéraire connu sous le terme de *hanîn*, nostalgie. Mais tandis que les autres poètes, leurs collègues, sont généralement restés enfermés dans le cadre étroit d'une souffreteuse mélancolie pour le pays natal (cf. par exemple Rashid Aïyoub), Gibrân et Noayma l'ont dépassé (cf. également Nassib Arida, dans ses *Arwâh hâ'ira*). L'objet de leur nostalgie est allé s'élargissant: vers le village natal d'abord, vers le Liban, vers la Syrie, vers l'Orient global dont ils font leurs, indistinctement, les revendications, les soucis, et les vœux; de l'Orient le passage se fait à tout le cosmos, et, de là, une appétence vers un monde inconnu, un paradis perdu, donne à leur mélancolie un air de plainte métaphysique qui trouve son expression dans une sorte de panthéisme hésitant et vague. Panthéisme tantôt idéaliste, à la manière de Fichte et de Hegel, tantôt naturaliste, à la manière de stoïcisme grec et des encyclopédistes Diderot et d'Holbach; mais surtout théologique, à la manière de Spinoza, liant tous les êtres dans une unique substance divine

dont les objets matériels sont l'étendue, et dont les idées sont les modes de pensée. La morale qui en résulte tend à insister sur cet effort lent, qui se maintient toujours précaire et nuancé, à travers des transformations douloureuses, des révoltes constantes contre les apparences et les masques, mais qui doit aboutir enfin à la spiritualisation, la divinisation intégrale où le personnel humain se résorbera dans l'être cosmique impersonnel: le Grand Tout, *ẓāt kobrā*. Les limites d'une seule vie humaine ne suffiraient point à atteindre le but; il en faudrait plusieurs au terme desquelles les transformations acquises et accumulées conduiront l'individu à son achèvement dans l'évanescence totale, autre nom de la divinisation. Logiquement une telle ligne de pensée devait conduire à la croyance en la métempsychose. On découvre à l'origine de ces tendances une résurgence d'influences confuses et tumultueuses d'un orient antique superficiellement appris: néoplatonisme filtré par l'avicennisme et modelé par l'averroïsme; bouddhisme occidentalisé revu par Schopenhauer, Nietzsche et Schleiermacher, romantisme cosmique et ténébreux des anglos-saxons.

La pensée panthéïsante a accompagné Gibrān; on la retrouve suggérée de différentes manières dans ses œuvres; elle est le *leitmotiv* de la doctrine de son *Prophet*, comme de ses *Dieux de la terre*. Un conte «La cendre des âges et la flamme éternelle» (*Ramād al-ajiyāl wan-nār al-khūlida*), la condensait déjà depuis longtemps. Il s'agit ici de l'histoire de deux hiérodules amants qui vécurent en 116 av. J.-C. dans le temple de Baalbek; la mort vint les séparer pendant deux millénaires; ils se retrouvèrent en 1890, dans les ruines du même temple, sous les apparences d'un berger et d'une bergère.

Noayma reprendra le même thème dans un roman culminant intitulé «Rencontre» (*Liqā*): c'est l'histoire du guitariste Léonardo dont les airs enchantent la fille du barman d'une auberge. Accusé d'être un sorcier il s'enfuit se cacher dans une grotte. On découvre à la fin de ce récit que ce Léonardo était un berger aux gages chez un roi antique, et que la fille de ce roi l'avait passionnément aimé jusqu'à en mourir. La rencontre au bar de l'auberge ne fut donc que le prolongement de deux destinées antérieures qui, se récapitulant à travers le cycle des âges et des pérégrinations temporelles, aboutissent enfin à la gnose parfaite, à la libération définitive.

Noayma ne cessera de détailler sa théorie moniste dans tous les ouvrages qu'il écrira: dans *al-Bayādir*, *Mozakkarāt al-Arqash*, *Mirdād*, etc.

Quoiqu'il en soit des sources immédiates de leurs pensées, et en dépit des influences hétérogènes et contradictoires qu'ils ont pu

subir, Gibrân et Noayma restent tributaires de leur christianisme; de ce christianisme ils ont certes contesté les formes traditionnelles; mais c'est son influx qui partout anime le fond même de leurs idées syncrétisantes. Leurs réactions, leurs négations mêmes, sont significatives à cet égard et prouvent à quel point ils sont enracinés dans certaines affirmations chrétiennes fondamentales. Au lieu du dualisme chrétien établissant non pas la réelle antinomie entre la chair et l'esprit, mais la fausse entre le corps et l'âme, la forme et la matière, le transcendant et l'immanent, ils ont professé une solution d'émanantisme tantôt rigoureux, le plus souvent lâche, quand il n'est pas fumeux. A l'incarnation de Dieu pour la déification de l'homme, ils préférèrent la réincarnation de l'homme pour sa libération divinisatrice. Le Christ devient le modèle par excellence de l'homme qui est tôt parvenu, à travers son cycle temporaire, à réaliser le vœu humain de la divinisation de soi, par une fusion du temps et de l'éternité, une résorption du personnel dans l'impersonnel cosmique, une extinction de l'être apparemment fini et limité dans l'être divin universel et inconscient.

Pour suivre cette pente de pensée, nos auteurs étaient déjà prédisposés, de par leur christianisme, à accueillir l'immanence du Transcendant et la déification de la créature par une adhésion au Créateur. On imaginerait difficilement un esprit de l'islam sunnite prendre une telle orientation. Et, de fait, nous ne pouvons rien trouver de semblable chez les auteurs arabes du sunnisme. Là encore, leurs catégories religieuses ne les prédisposaient, en aucune manière, à habiter ce climat. Le monothéisme acéré et farouche de l'islam orthodoxe auquel appartient la majorité de l'orient arabe leur fermait au départ tout accès à de telles possibilités de pensée où les deux plans divin et humain n'ont pas plus la même étrangeté que dans la doctrine ferme du *tanzih* islamique.

Il est vrai, cependant, qu'il y eut en islam des théories panthéisantes, et que des idées comme celle de la métempsychose n'ont pas manqué d'adeptes chez eux. Les Druzes y croient, comme le faisaient jadis certains mutazilites et carmates, tout autant que tel ou tel philosophe indépendant, comme le rationaliste gnostique, Ibn Zakariya ar-Râzi, le moniste mystique Ibn Arabî et son école. Telles sectes de l'extrême *shi'a* seraient également portées à admettre le dogme de l'incarnation divine et son pendant, celui de la divinisation humaine, comme prolongement de leurs doctrines ésotériques et de leur dévotion extrémiste envers Ali et les imams cachés. Mais ces doctrines sont aux franges de l'islam arabe officiel pour qui elles représentent le comble de l'aberration et qu'il n'a pas cessé de fustiger avec la dernière violence. La transcendance du Dieu de l'islam, dissemblable, sans commune mesure avec l'être

crée, situe l'ordre divin trop haut et trop loin par rapport à l'humaine condition. Et même si le Coran parle de proximité, « plus près de l'homme que sa veine jugulaire », la distance de l'un à l'autre, si tenue soit-elle, est profonde à l'infini. Le dogme du *tanzih* comporte des incidences décisives, dans la formation des catégories psychologiques des musulmans; ce que tout le monde reconnaît. Pour ma part, je repère et reconnais ces incidences au niveau de l'expression poétique des auteurs musulmans, comme j'ai repéré et reconnu le contraire dans les œuvres arabes des poètes d'origine chrétienne.

Le sens de la finalité

Il reste un troisième point qui me semble caractériser la poésie arabe chrétienne et dont l'importance ne le cède en rien aux deux autres déjà mentionnés. Bien plus, il me paraît déjà introduire dans la littérature arabe une tendance jusque là inconnue. Je l'appellerai le sens téléologique de l'œuvre littéraire, ou le sens de la finalité. Pour mieux m'expliquer j'attire l'attention sur cet esprit de construction, ce sens architectural, presque ecclésial, qui reproduit au niveau de la culture profane, le rite liturgique avec ses rebroussements, ses récurrences, ses convergences vers un moment unique, pathétique: clef de voûte vers laquelle, dans la cathédrale, tout l'ensemble converge, en architecture; parole de consécration validant le sacrement et autour de laquelle s'ordonne le rite, en liturgie; en philosophie encore, c'est la reconnaissance d'une finalité conquise par un passage continu de cause à effet, dans une chaîne ininterrompue qui se fait et se défait grâce à l'exercice d'une liberté créatrice qui s'exprime, éclate et s'achève dans l'action.

Et au-delà, on rejoint cette vision dominante de la théologie de l'histoire, telle que la Bible la présente et qui est remise en valeur de nos jours: dessein unique de Dieu, conçu de toute éternité, qui consiste « à s'unir toutes choses en Jésus-Christ »; ce dessein se déploie dans l'histoire, continûment, de la genèse à la parousie, de la création à la résurrection; une pédagogie divine le prépare, le réalise et le consomme, sans heurter les lois de la nature ni la liberté de l'homme. Et, par voie de conséquence, unité fondamentale de la nature humaine fondée, blessée et dispersée, puis ressoudée à l'incarnation lors de la rencontre de la divinité et de l'humanité dans l'unique personne du Christ, homme-Dieu.

A cette vision « philanthropique », l'islam oppose une vision « tyrannique » de l'histoire. On pense ici à l'attribut Puissance qui, en islam, remplace celui d'Amour dans le christianisme, quand il s'agit de Dieu. L'insistance sur la liberté devient, en islam, un repli sur le déterminisme qu'on appelle grossièrement « fatalisme »,

ce *mektoub* du vulgaire. Les conséquences mènent à la doctrine, dominante depuis Ash'ari, de l'atomisme, de l'occasionalisme: pour sauver la liberté transcendance et toute-puissante de Dieu, elle ne voit dans l'histoire qu'une succession hétérogène d'instants discontinus, dans l'âme qu'une chaîne hachée d'états-éclair et sans durée, et dans l'univers que des habitudes (*'ādāt*) et non des lois immuables. Tout est créé à chaque instant par Dieu, qui déploie dans le temps des « fiat » (*kūn*) successifs, mais sans liens, sans références mutuelles entre l'avant et l'après. En d'autres termes, il s'agit ici d'un téléscopage des causes secondes. Les conséquences de cette vision religieuse, essentiellement sémitique d'ailleurs (on la retrouve dans la Bible également), atteignent à mon avis, les expressions profanes de l'activité littéraire elle-même, dans « dar al-islam ». Sous cet éclairage, il y aurait à faire, par exemple, une analyse qui serait significative, à cet égard, du mot *bayt*, « vers ». Le vers est une « maison » (*bayt*) qui tient toute seule, par elle-même, sans avoir besoin de l'ensemble du poème pour tenir (cf. chez les arabes les vers-proverbes, les meilleurs vers (*ashkar bayt qālathou 'l-Arab*) en louanges, en satires etc...). Il y aurait lieu aussi de tenter de ramener à des bases théologiques, l'absence, dans la littérature arabo-musulmane, de l'épopée, de la tragédie, du drame. Autant de genres littéraires qui supposent l'intervention efficace d'être supra-humains, comme les Anges, ou les Djinns, ou les dieux secondaires dans l'épopée; qui supposent aussi tout simplement l'efficacité décisive de l'homme luttant contre la calamité dans le drame, ou contre le destin dans la tragédie. Il est vrai qu'il reste Ahmad Shawqi et son théâtre; mais Taha Hussayn a tôt fait de nous avertir que « Shawqi a chanté mais n'a pas écrit des pièces de théâtre » (*ghannā walam yomaththil shay'an*).

Il n'est pas indifférent de constater que, presque toujours, ce sont précisément les auteurs chrétiens qui ont cultivé ces genres littéraires dont avait, jusqu'à eux, manqué la littérature arabe. Après avoir traduit en arabe les grandes épopées telle *l'Iliade* par Soulayman Boustany, la *Divina Comedia* par Abboud Rashid, le *Bagharat Gita* par Wadi' Boustany, ils se sont essayés eux-mêmes à ce genre devenu périmé. Ainsi Boulos Salama, dans *Id al-Ghadir* et Vicotr Boustany dans *Id ar-Ryad* à la gloire des Alides et Saoudites, pour comble de paradoxe! Et après avoir traduit presque tout le XVII^e siècle français et le théâtre de Shakespeare (Khalil Matran, Najib Haddad, Tanios Abdou, Elyas Abou Chabakah etc.), après avoir essayé timidement des représentations théâtrales (cf. Maroun Naccache à Beyrouth, en 1848 pour la première fois; cf. Georges Abyad créateur du théâtre en Égypte), ils en vinrent eux-mêmes aux grandes constructions poétiques originales. Ce furent d'abord de longs poèmes détachés, des

formes de romans poétiques construits autour d'un thème unique. citons de Khalil Matran, *Maqtal Bouzroujoumih* et *Nayroun*, de Shibli Mallat, *Shirin al-fārisiya*; de Bishara al-Khoury, *Urwa wa'Afrā* etc... Les véritables monuments littéraires dans ce domaine commencent après la première guerre mondiale où nous avons alors de Fawzi Ma'louf « Sur le tapis du vent » (*Alā bisāt ar-rih*); de Shafiq Ma'louf « Djinn » (*'Abqar*); de Salah Labaki, « Ennu » (*Sa'am*), d'Elyas Abou Chabakah « Olga » (*Ghaluā*); jusqu'à Said Akl, dans ses deux pièces « La fille de Jephté » (*Bint Yatfāh*), et « Cadmus » (*Qadmūs*) où, à trois siècles de distance du *Cid*, le principe classique des trois unités se trouve encore appliqué.

Toutes ces œuvres nous placent, avec plus ou moins de pénétration et d'art, devant les éternels problèmes de l'homme et posent les grands points d'interrogation métaphysiques: celui de l'inquiétude humaine fondamentale, celui de la connaissance et de l'amour, celui du conflit de l'homme et du desun; celui de la liberté créatrice et administratrice du monde; celui de la victoire finale de l'homme contre le fatalisme de la matière aveugle et des lois aliénantes, ou de sa défaite prométhéenne.

CONCLUSION

On pourrait enfin ajouter, en guise de conclusion, que cette pléiade d'auteurs chrétiens dont j'ai à peine tenté d'ébaucher les orientations d'esprit, semblent aboutir à une sorte de désacralisation de la langue arabe; et en cela, ils retournent dans un sens inversé le mouvement inauguré par leurs aïeux, les chrétiens de l'ancienne Syrie qui avaient introduit, par l'intermédiaire du syriaque, des notions et des termes bibliques dans la langue arabe. Celle-ci, ainsi préparée, était devenue pour les Arabes, depuis que le Coran s'en est saisi, la langue de Dieu et des habitants du paradis; ses consonnes sont éternelles et incréées, la vie et la science de Dieu y circulent quand son Esprit y pose les voyelles. C'est du coup considérer l'arabe comme la seule langue sacramentelle, le seul signe sensible de communication vraie des hommes entre eux, étant le seul instrument d'échange entre Dieu et l'homme. Cette médiation verticale, en suppose une horizontale, qui fonde, religieusement, la *oumma*, la communauté islamique et, politiquement, la *'ourouba*, le nationalisme arabe.

Et si c'est le Verbe divin seul qui crée, qui sauve et qui juge, l'islam, particulièrement celui des Arabes, sera porté à n'admettre aucune création, aucune efficacité, aucun critère, au plan de la pensée et de la vie, qui ne se réfèrent, en dernière analyse au Verbe

coranique. Toute contestation élevée contre sa syntaxe et sa morphologie, toute objection faite à ses idées et à ses sentences définitives, paraissent comme des démarches profanatrices et aberrantes. Face à leurs contemporains et compatriotes musulmans, déterminés par ces positions de base religieuses et demeurés par conséquent attachés aux formes traditionnelles du puritanisme coranique, les auteurs chrétiens, par leurs critiques acerbes contre les prouesses sportives des linguistes décadents, atteignaient les consonnes arabes elles-mêmes. Sans calculer peut-être la portée de sa démarche. Saïd Akl aboutissait récemment à ce point extrême: il écrit son recueil *Yara* non plus en langue arabe, mais en «langue libanaise», dialecte qu'il transcrit d'après les caractères alphabétiques gréco-latins. C'est l'aboutissement ultime d'une longue discussion sur le choix d'un nouveau système de transcription pour l'alphabet arabe. Il avait été préparé par les attitudes d'esprit antérieures. Déjà Gibrân avait de son style prophétique, annoncé et consommé la rupture: «Vous avez votre langue et j'ai la mienne», disait-il, s'adressant aux littérateurs passésistes. C'est la reprise des paroles par lesquelles Mahomet annonçait et consommait la rupture religieuse avec les gens de la Mecque: «Vous avez votre religion et j'ai la mienne» (*lakom dînoukom wali dînî*; Coran, 109:6). Et Nozayma, défendant Gibrân contre ses détracteurs qui l'accusaient d'avoir employé le barbarisme *tahammama* au lieu de *istahamma*, dénonce l'immutabilité de l'arabe: «Quelle est donc cette loi éternelle qui lie votre langage à celui d'un débouin que vous n'avez jamais connu?» Et ailleurs: «Il ne vous reste d'elle que des cadavres momifiés, froids et inanimés que vous croyez être tout pour vous» dit-il, parlant de la langue arabe, «tandis que je n'y vois que des membres inertes n'ayant aucune valeur intrinsèque; la seule valeur que je leur reconnaisse vient de cet esprit qui descend en eux.»

Or cet esprit n'est plus le messenger divin qui articule pour Mahomet les consonnes mystérieuses des sourates et qui est conjoint au Verbe dans le Coran; il s'agit ici de l'esprit qui procède de l'homme pour le révéler à lui-même et aux autres à travers une élocution purement humaine et temporelle. La portée testimoniale du verbe arabe change de plan. Au lieu d'être le témoin de la vérité éternelle et le porteur du message divin, il veut se convertir en une attestation de la vérité de l'être humain que ne devrait plus masquer l'être sociologique, objectif, fût-il Dieu lui-même. Rompant le lien qui rattache le verbe arabe à ses origines célestes, on le ramène sur terre, comme expression des valeurs temporelles de l'homme, de ses doutes, de ses défaites, de ses angoisses ou de sa victoire et de ses exaltations. Par la puissance créatrice du verbe humain poétique, et par ses énergies médiatrices, l'homme a à réinventer ces valeurs et à les sauver. Et au besoin, ce sont les

principes et les lois les plus immuables de la langue qui seront désorganisés et transmutés pour s'adapter aux conditions nouvelles de la vie et s'incarner en elles.

Les auteurs chrétiens ont largement contribué à rendre l'arabe contemporain du monde, non seulement en enrichissant sa terminologie, en assouplissant sa morphologie, sa syntaxe et sa métrique, mais par le fait qu'ils ont intégré les richesses humaines de la culture occidentale universelle dont ils étaient pénétrés. Et pour autant que cette culture était informée par le christianisme, pour autant qu'eux-mêmes se trouvaient déterminés par des catégories psychologiques d'origine chrétienne, leurs œuvres portent ces marques spécifiques dont j'ai essayé de relever les constantes.

Cet exposé dont le but consistait plutôt à suggérer qu'à creuser, serait à peine supportable à un musulman arabe, s'il devait être compris dans le sens d'une revendication étroitement confessionnaliste ou d'un parti-pris intellectuel. Je pense tout de même qu'on n'oubliera pas de le comprendre dans le sens de la recherche sociologique sous le signe duquel ce colloque est institué, et que en acceptant d'avance le risque inévitable d'être tendancieux, j'ai tenu à attirer l'attention sur un sujet oublié des chercheurs.

J'aurais souhaité que, parallèlement, un autre cherchât à déceler les constantes religieuses dans les œuvres d'auteurs musulmans, afin de faire intégralement justice au sujet. On ne manquerait sûrement pas alors de noter que si les chrétiens ont été partout des précurseurs et des novateurs, jamais ils ne sont restés les premiers, sauf en ces domaines précis où ils ne pouvaient être rejoints par des musulmans, puisque là devaient se poser les questions essentielles de la foi et des références qui lui sont spécifiques. Et c'est peut-être là, et non ailleurs, leur véritable drame. Ce n'est pas d'être, sociologiquement, déchirés entre deux extrêmes, tenant d'une part aux racines des traditions féodales, et, d'autre part, se portant avec audace à l'extrême pointe du progrès le plus périlleux; ce n'est pas d'être, politiquement, voués à devenir les inventeurs anxieux d'une cité contemporaine de l'histoire, et à être constamment invités à se poser comme révisionnistes mécontents de toutes les réformes constitutionnelles.

Leur drame éclate au niveau de l'esprit: des soubassements théologiques, des postulats métaphysiques, des principes de morale particuliers les vouent presque à une destinée d'exclus, d'expatriés, *mouhâjirîn*, *ghourabâ*, en orient. Le thème du *hamîn*, de la « nostalgie » est essentiellement leur thème propre; il les accompagne même chez eux. Car avec un cœur oriental et un esprit occidental, il leur faudra continuer toujours, comme des phares battus par les vents

de l'adversité, dans l'océan musulman, à « s'orienter » et « s'occidentaliser », sans jamais « perdre le nord » : question de *qibla* spirituelle qui retourne leurs yeux vers Rome et Paris, comme ceux de leurs compatriotes musulmans se tournent vers la Mecque et le Caire. Douleuruse contradiction qui ne peut être dénouée que moyennant un engagement chrétien plus total. Car s'ils ont prouvé que le fameux adage « l'arabe ne se christianisera pas » (*al-'arabiya lâ tatanassar*) n'est pas vrai, il leur reste aussi à prouver que le contraire (*an-nasrāniya lâ tata'arrab*) n'est pas vrai non plus, et que le christianisme peut bien s'arabiser, et tenir ainsi les promesses manquées depuis la *Mubāhala* de Médine en 631. C'est la tâche pour laquelle ils ont été préservés, et dont ils auront, devant Dieu et devant l'histoire, à s'acquitter demain. *in shā Allah !*