

Arnaldez, R., « Henry Corbin et le christianisme », dans *Études*, vol. 355, no. 6, 1981, p. 627-637.

## Henry Corbin et le christianisme

L'IMPORTANCE scientifique de l'œuvre de Henry Corbin (1903-1978) n'est plus à démontrer. Pour ma part, j'ai toujours tiré de la lecture de ses livres un grand profit. C'est en particulier grâce à lui que j'ai compris (ou cru comprendre ?) Ibn 'Arabî, maître soufi du XIII<sup>e</sup> siècle, et je lui en ai témoigné ma reconnaissance en donnant aux *Mélanges* qui lui ont été offerts en hommage un article sur *Le Moi divin dans la pensée d'Ibn 'Arabî*. Henry Corbin est un découvreur. Il a toujours protesté contre l'idée que la philosophie islamique s'arrêtait avec Averroès (1126-1198). Au contraire, il pense qu'elle se poursuit et même s'épanouit en Iran chez un très grand nombre de penseurs dont il nous a révélé l'importance en publiant leurs œuvres en collaboration avec le Pr Ashtiyânî, et en présentant leurs idées, notamment dans cette véritable somme qu'est *En Islam iranien* (1), mais aussi dans les trois livres posthumes qui sont sortis des presses en 1981 (2).

Henry Corbin est à la fois un spécialiste de la philosophie iranienne islamique (3) et un penseur qui expose et défend des thèses personnelles, dont il trouve l'illustration dans « l'univers spirituel iranien » (4), car « il y a toujours eu

1. Gallimard, coll. Bibliothèque des Idées, T. I et II, 1971 ; T. III et IV, 1973.

2. *La philosophie iranienne islamique aux XVIII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Buchet/Chastel ; *Temple et Contemplation*, Flammarion ; *Le paradoxe du monothéisme*, L'Herne.

3. Qu'il définit à la page 11 du livre qui porte ce titre, en montrant que le mot « islamique » est plus large que le mot « musulman », car il n'engage pas la foi religieuse, et marque simplement une attache, originaire ou dérivée, avec l'Islam.

4. *La philosophie iranienne...*, p. 11.

dans la communauté iranienne au cours des siècles, de ces hommes de Dieu gratifiés d'une réelle aptitude à la *vision* de l'invisible et des Invisibles » (5). Il est normal, sinon nécessaire, qu'un chercheur ait de la sympathie pour l'objet de ses études, voire qu'il estime être conduit par elles à la vérité. En un mot, tout laisse penser que Henry Corbin adhère, en tant que penseur, aux grandes tendances des doctrines qu'il expose en historien. Il est évident que, si le penseur se nourrit des découvertes de l'historien, l'historien est orienté par le penseur. A-t-il été lui-même un « initié » ? La question est indiscreète et il suffit de savoir qu'il appartient à cette famille d'esprits fortement portés vers l'ésotérisme et le gnosticisme.

5. *Ibid.*, p. 12.

Nous pourrions en rester à cette mise en garde, mais il se trouve que Henry Corbin, en exprimant ce qu'il estime vrai (et toute conviction est respectable), attaque de façon insidieuse les croyances qui ne sont pas les siennes, et tout particulièrement les croyances chrétiennes. Nous disons « insidieux » au sens étymologique : en effet, les écrits de Henry Corbin, spécialement les derniers parus, sont pleins de pièges tendus contre le Christianisme qu'il appelle « officiel », et le lecteur, charmé par un style remarquable et ébranlé par un savoir énorme, émaillé de citations et de références très nombreuses relevant de domaines en général mal connus, risque de se laisser prendre. Que Henry Corbin soit gnostique, c'est son droit. Qu'il critique la doctrine chrétienne, c'est encore son droit : il n'est pas le premier et ne sera pas le dernier. Seulement, les arguments qu'il emploie, pour ce faire, nous paraissent sujets à caution, pour ne pas dire hautement condamnables. Dans ces conditions, nous pensons avoir le droit de nous défendre, et c'est ce que nous allons faire sur deux exemples.

#### LA CRITIQUE DE L'INCARNATION

Henry Corbin n'est pas tendre pour la civilisation d'aujourd'hui :

*Une personne humaine n'est une personne que par cette dimension céleste, archétypique, angélique, qui est le pôle céleste sans lequel le pôle terrestre de sa dimension humaine est complètement dépolarisé, en vagabondage et en perte. Le drame, ce sera donc la perte de ce pôle, de cette dimension céleste, parce que tout le sort de cette personne est engagé dans ce drame. Et c'est là même qu'il nous faut atteindre le drame de l'Occident d'aujourd'hui... (6).*

6. *Le paradoxe du monothéisme*, p. 244.

Une telle critique est fondée et Henry Corbin a raison, à notre avis du moins, de s'élever contre une certaine dégradation de la pensée philosophique :

*En fait l'homme est passé à côté des problèmes réels tels que les entendaient réellement les métaphysiciens. Seuls s'en réjouissent peut-être ceux qui, à un certain concept médiéval de la philosophie comme ancilla theologiae, ont substitué de nos jours le concept d'une philosophie ancilla sociologiae, servante de la sociologie (7).*

7. *La philosophie irakienne...*, p. 12-13.

Pour autant, le seul remède aux maux dont nous souffrons est-il de retrouver la dimension « céleste, archétypique, angélique » de la personne humaine, en adhérant à des courants de pensée qui, dans l'Islam aussi bien que dans le Christianisme, sont indissolublement liés au phénomène « sectaire » ?

Pour lutter contre la « dépoliarisation » de la personne humaine, Henry Corbin se plaît en effet à opposer la théosophie à la philosophie et même à la théologie « officielle », l'ésotérisme à l'exotérisme ou enseignement « extérieur » d'un dogme, et à revenir à ce qu'on pourrait appeler la gnose éternelle, avec sa hiérarchie d'intermédiaires, entre le Dieu suprême et l'homme, intermédiaires que Henry Corbin n'hésite pas à personnaliser, à transformer en anges ou émanations réelles de l'être divin. Pour nous en tenir à la première opposition, on accordera volontiers qu'il y a un abîme entre le Dieu-objet sur lequel réfléchissent le philosophe et le théologien, et le Dieu vivant qui se révèle au cœur et dans l'Écriture. Pascal, entre beaucoup d'autres, le savait. Mais était-il pour autant théosophe et gnostique ? A l'inverse, toute expression extérieure, « exotérique », de la philosophie et de la théologie ne peut-elle conduire qu'à la « laïcisation » ou à la « socialisation » des vérités révélées ?

*Nous disions tout à l'heure que toutes nos idéologies régnautes sont des laïcisations de systèmes théologiques ayant péri dans leur triomphe. Nous voulons dire que l'Incarnation divine s'est muée en incarnation sociale ou socio-politique. Dès lors c'est l'idée même de cette incarnation qui manifeste la gravité de ses conséquences. Il était impossible au dogme de stabiliser l'équilibre paradoxal entre la nature humaine et la nature divine. Il fallait ou bien que l'élément humain abolisse le divin, ou bien que le divin volatilise l'humain. Ce dernier cas fut le fait du monophysisme et l'on peut dire que le phénomène de socialisation et de totalitarisme qu'il entraîne n'est qu'un monophysisme à rebours (8).*

8. *Le paradoxe du monothéisme*, p. 247-248.

Comment ne pas réagir à de telles affirmations ? Que des valeurs chrétiennes aient été laïcisées, c'est, croyons-nous, un fait indiscutable. Mais que des théologies aient subi le

même sort, c'est difficilement concevable. Qu'est-ce en effet que laïciser ? Ce n'est pas remplacer Dieu par autre chose, par exemple par la société, car, ce faisant, on ne laïcise pas, on détruit. L'idée d'une laïcisation de la théologie est donc contradictoire, car alors il n'en reste rien. C'est une affirmation gratuite que de soutenir qu'en apprenant à l'homme la soumission à Dieu, on le prépare à se soumettre à l'Etat ou au parti. Ce n'est admissible que là où la soumission aux pouvoirs temporels a été fondée et justifiée par le recours à l'autorité de Dieu. Cela s'est produit, on le sait et on peut en rendre certains théologiens responsables, mais non la théologie. Un Etat théocratique peut aisément devenir un Etat totalitaire : il suffit de supprimer Dieu et de le remplacer par le peuple ou le parti comme expression de la volonté du peuple. Tout cela est bien connu. Henry Corbin étend indûment à la théologie tout entière une condamnation qui ne saurait porter que sur une théologie politique, voire sur une politique théologique.

Mais Henry Corbin ne veut-il pas suggérer que c'est par leur triomphe que les systèmes théologiques ont engendré les totalitarismes ? Si c'est le cas, cette suggestion n'est pas recevable, car il est clair que les totalitarismes sont nés à un moment où les systèmes théologiques avaient cessé de triompher. En outre, qu'est-ce qu'une incarnation sociale ou socio-politique ? Incarnation de qui ou de quoi ? Non pas de Dieu auquel on ne croit plus dans les milieux sociaux concernés. De l'homme ? Mais il est déjà incarné par nature. C'est en ce sens qu'Aristote disait qu'il est un animal politique. Je ne vois qu'un sens possible : c'est que, pour certains de nos contemporains, la société « incarne » toute la réalité humaine, toutes les valeurs humaines en ce sens qu'elle suffit à les fonder et à les justifier. Mais alors le verbe « incarner » n'a ici qu'un sens figuré, qui n'a plus rien de commun avec le dogme de l'Incarnation.

Considérons maintenant cette affirmation, assenée comme une incontestable évidence, qu'il était impossible au dogme officiel de stabiliser l'équilibre paradoxal entre la nature humaine et la nature divine. Qu'est-ce que le « dogme officiel » ? Sans doute celui de la personne unique et des deux natures dans le Christ. Mais où est-il question dans ce dogme d'un équilibre qui, si ce mot a un sens, impliquerait une égalité ? Tout le monde sera d'accord pour

reconnaître qu'il ne saurait être question d'équilibrer la nature divine par la nature humaine, ou inversement. Je renvoie aux traités sur l'Incarnation qui peuvent ne pas avoir convaincu Henry Corbin, mais qu'il devrait citer, étudier et, s'il le jugeait bon, critiquer, car c'est en eux, à travers les décisions conciliaires, que s'explique le dogme chrétien. A la place, nous ne trouvons qu'un mot : « incarnation », que l'auteur entend à sa guise avec d'autant plus de liberté qu'il ne le définit pas. En fait, quand il écrit : « Il fallait bien que l'élément humain abolisse le divin ou que le divin volatilise l'humain », il semble que Henry Corbin se rallie à la conception qui inspire la controverse musulmane anti-incarnationniste : dans l'union, que les chrétiens appellent « hypostatique », ou bien l'homme devient Dieu, ou bien Dieu devient l'homme, ou bien ils deviennent l'un et l'autre une troisième « chose » qui n'est ni Dieu, ni homme. Logique bien simpliste ! Mais les musulmans avaient des excuses de mal connaître et par conséquent de mal comprendre le dogme chrétien et sa théologie. Les chrétiens, monophysites, nestoriens ou « melkites » ne les éclairaient guère en prenant les exemples d'un mélange de vin et d'eau, d'une émulsion de vin et d'huile ou de l'union du feu et du métal dans le fer rouge. Si l'on suivait jusqu'au bout l'argument de Henry Corbin, non seulement on ne comprendrait pas l'Incarnation, mais on ne pourrait concevoir la présence de Dieu dans le cœur de l'homme. Mais passons. Il suffit de remarquer qu'on ne peut traiter la nature divine comme une force physique mesurable à la balance, ou comme une substance chimique.

Après avoir évoqué un dogme officiel frappé d'incapacité, Henry Corbin met en scène le monophysisme selon lequel le divin volatiliserait l'humain. Outre que, là encore, nous n'avons qu'une dénomination, car la doctrine monophysite devrait être présentée avec toutes les nuances qu'elle comporte, il va de soi que le monophysisme n'est le « dogme officiel » que des Eglises jacobites du Proche-Orient. Donc « le phénomène de socialisation et de totalitarisme qu'il entraîne » aurait dû se produire, non dans l'Occident catholique ou protestant, mais dans les régions orientales du bassin méditerranéen. Or ce n'est pas le cas. Dira-t-on que c'est l'Islam qui, en se répandant dans ces contrées, a empêché cette catastrophe ? Dans ce cas ce serait à l'Islam sunnite, non, en tout état de cause, à l'Islam ésotérique que l'on devrait un tel bienfait. Mais alors il faudrait que le totalitarisme à l'occidentale ait envahi la société éthiopienne, au

moins avant la déposition du Négus (car après lui, il semble bien que le monophysisme soit hors de cause). Or il n'en est rien.

Il resterait que le monophysisme est gros d'un totalitarisme en puissance, sur un plan métahistorique beaucoup plus important que les réalisations des totalitarismes dans les lieux et les temps de l'histoire. Etrange façon de voir : ce serait là faire ce qu'on appelle un procès d'intention à la doctrine monophysite. Mais Henry Corbin trouve beaucoup mieux. Voici ce qu'il écrit :

*Les Nestoriens pressentaient le danger qu'impliquait le concept d'une union hypostatique, modelé au terme d'une pénible élaboration philosophique. Ce danger, c'était que l'instabilité de ce concept n'ouvre la voie au triomphe du monophysisme. Comme pour leur donner raison, il est un aveu du grand philosophe de l'Orthodoxie, Nicolas Berdiaev, que je retiendrai ici. J'ai entendu plusieurs fois, jadis, Nicolas Berdiaev déclarer que tout le christianisme oriental avait été en fait, malgré l'autorité des Conciles, monophysite... (9).*

9. *Ibid.*, p. 151-152.

Cette fois-ci, sans qu'on le dise, mais on le suggère, voici le monophysisme réel, quoique non avoué, des chrétiens de la Sainte Russie qui est rendu responsable de l'Etat soviétique. Je ne sais si Berdiaev a écrit ce que Henry Corbin lui a entendu dire. On aimerait voir le contexte. Quoi qu'il en soit, il serait bon de consulter d'autres théologiens russes pour se faire une opinion. Mais Henry Corbin pense facilement avoir prouvé quand il a cité. Or on peut toujours trouver d'autres citations en sens inverse.

Enfin, pour terminer cette explication de texte, j'avoue ne pas comprendre ce qu'un « monophysisme à rebours » a à voir avec le monophysisme dont il est l'inverse et le contraire. Henry Corbin écrit :

*L'histoire des dogmes chrétiens continue jusque dans le post-christianisme. La laïcisation et la socialisation qui triomphent dans celui-ci, ne sont pas autre chose qu'un monophysisme à rebours. Ce n'est plus le divin qui absorbe l'homme, c'est l'homme qui absorbe, volatilise et désacralise le divin. On s'en va alors proclamant un nouveau kérigma : Dieu est mort. Il ne reste plus que la collectivité sociale. Les dogmes théologiques ont cédé la place aux dogmes de la sociologie (10).*

10. *Ibid.*, p. 152.

Il faut noter en passant l'expression de « post-christianisme ». Bien que Henry Corbin écrive (11) qu'il n'y aurait

11. *La philosophie iranienne...*, p. 24.

aucun sens à dire aux gnostiques que leur position est « dépassée », il n'hésite pas à parler d'un post-christianisme, comme si la doctrine chrétienne était aujourd'hui dépassée. De quel droit peut-il privilégier ainsi la gnose ? Assimile-t-il Christianisme et chrétienté, et estime-t-il légitime d'enfermer le Christianisme dans un temps de l'histoire comme le phénomène de la chrétienté ? Même aujourd'hui, le Christianisme semble pour le moins aussi actuel et vivant que la gnose, bien qu'il n'y ait plus de chrétienté. Encore une confusion qu'il fallait dénoncer. Mais revenons au monophysisme. Henry Corbin raisonne ainsi : le dogme officiel tente d'établir un équilibre instable qui doit inévitablement être rompu ; d'où le monophysisme qui, par le phénomène de la laïcisation, s'inverse nécessairement et engendre les totalitarismes. Mais chacune de ces propositions devrait être démontrée. Elles ne sont qu'affirmées. On ne peut pas conclure légitimement de ces prémisses : donc le dogme officiel est responsable des totalitarismes.

On aurait pu penser que ce monophysisme à rebours était celui dans lequel la nature sociale volatiliserait la nature humaine individuelle. En effet, Henry Corbin écrit : « Le passage du théologique au sociologique s'accomplit quand le *social* prend la place du *théos* » (12). Ce serait bien encore là un monophysisme au sens étymologique du mot, mais qui n'aurait que le nom en commun avec le monophysisme théologique. Quoi qu'il en soit, Henry Corbin donne du monophysisme à rebours une définition qui, on le voit, ne tient pas compte de l'idée exprimée dans cette dernière citation. On commence ainsi à comprendre le système d'attaque dont use Henry Corbin contre les exotériques. Il s'agit pour lui de convaincre à tout prix. N'a-t-il pas écrit qu'il faut « toujours frapper plusieurs fois sur le même clou » (13) ? Son marteau est fait de citations choisies, de mots qu'il charge de valeurs péjoratives, et la force de ses frappes réside dans sa conviction de la vérité gnostique et de l'erreur de tout ce qui est, à ses yeux, agnosticisme et exotérisme.

12. *Le paradoxe du monothéisme*, p. 217.

13. *La philosophie iranienne...*, p. 11.

## LA CRITIQUE DE L'ÉGLISE

Mais il nous faut donner d'autres exemples de ses procédés. Nous relèverons sa critique de l'Eglise.

*Il y eut, écrit-il, le phénomène caractéristique de l'histoire religieuse de l'Occident : le phénomène Eglise. La séparation de l'Eglise et de l'Etat, là où elle a lieu, consomme certes la désacralisation et la sécularisation de la vie publique. Mais dans toute la*

*mesure où cette désacralisation procède de la négation de toute perspective métaphysique, de tout 'arrière-monde', voici qu'un pseudo-sacré peut réinvestir les institutions humaines sécularisées. Au phénomène Eglise succède tout simplement l'Etat totalitaire (14).*

14. *Le paradoxe du monothéisme*, p. 217.

Rien n'est plus ambigu que l'expression « le phénomène Eglise », car on demandera de quoi l'Eglise est le phénomène. Mais on n'a pas de réponse. C'est sans doute que, pour Henry Corbin, l'Eglise n'est la manifestation de rien (15), l'exotérique d'aucun ésotérique, à la différence, par exemple, des imâms du shî'isme qui se sont succédé sur terre, dont on peut faire une imâmologie ésotérique. Pourquoi cette mise à l'écart du phénomène Eglise ? On ne le sait. Et pourtant, il faudrait que ce soit dit et expliqué. Mais pensera-t-on qu'il s'agit du phénomène *de* l'Eglise, c'est-à-dire des formes sociales et historiques à travers lesquelles elle se manifeste, mais qui parfois aussi la défigurent ? Que reproche-t-on en général à l'Eglise réalisée dans l'histoire ? Son clergé, sa constitution hiérarchique, voire monarchique ? Mais l'Eglise des catacombes, avant cela, était pourtant déjà l'Eglise ; et de même l'Eglise du silence dans certains pays soumis précisément à des régimes totalitaires. C'est sur le modèle impérial que l'Eglise byzantine s'est organisée, avec ses pompes fastueuses ; c'est dans les luttes des papes contre les empereurs que l'Eglise d'Occident a développé un monarchisme et un absolutisme ; c'est sous l'influence du droit romain qu'est né le droit canon. Mais l'Eglise, à ses débuts, était collégiale et le redevint justement à l'époque des totalitarismes politiques. Les affirmations sans nuances de Henry Corbin ne se justifient que par un moment de l'histoire de l'Eglise, à condition, par conséquent, d'entendre « le phénomène Eglise » dans le sens du « phénomène *de* l'Eglise. »

15. Elle n'est le *zâhir* d'aucun *bâtin*.

En outre, est-il permis, quand on parle de l'Eglise, de ne tenir aucun compte de l'ecclésiologie ? Elle vaut bien l'imâmologie. Qu'on la réfute si on veut, mais qu'on la prenne en considération. Car c'est la conception chrétienne (catholique, orthodoxe, calviniste) qui est en cause. Or on charge le « phénomène Eglise » de la responsabilité des plus grands maux, en laissant entendre que c'est l'Eglise, selon la doctrine chrétienne de l'Eglise, qui en est responsable. C'est comme si on jugeait un homme sur son ombre sans le laisser comparaître lui-même.

16. *Le paradoxe du monothéisme*, p. 133 sq.

17. *Ibid.*, p. 137.

18. *Ibid.*, p. 134 sq.

19. *Ibid.*, p. 137.

20. *Idem.*

21. *Ibid.*, p. 142.

22. *Ibid.*, p. 137.

23. De même nature (que le Père).

24. *Le paradoxe du monothéisme*, p. 137-138.

En réalité, l'Église est, pour les chrétiens, le corps mystique du Christ qui en est la tête (ce qui n'a rien d'exotérique). L'ecclésiologie, liée à la christologie, est fondée sur l'enseignement de saint Paul. Mais Henry Corbin se rallie aux thèses gnostiques de l'*Engelchristologie* sur le *Christos-Angelos* (16), et il donne une « esquisse indicatrice » de la différence « entre la christo-angélologie professée pendant les trois premiers siècles du christianisme, et la christologie fondée sur le schéma trinitaire, sur le concept de l'*homoousie*... » (17). Il laisse donc entendre que le Christianisme primitif voyait dans le Christ un ange à rapprocher de l'archange Michaël des gnostiques (18), et qu'il ne professait pas la Trinité. Il parle de la prophétologie du judéo-christianisme et de l'ébionisme comme du « lieu privilégié de la christo-angélologie » (19). Il renvoie également à Arius (20), à l'adoptianisme (21). C'est, d'après lui, au IV<sup>e</sup> siècle qu'a eu lieu la « substitution » de la christologie du Concile de Nicée à la christo-angélologie « primitive » (22). Comment soutenir cela ? Si le terme de *homoousios* (23) a été retenu par les Pères de Nicée, il est clair qu'il n'a été introduit que pour préciser un article de foi qu'ils n'ont pas créé, mais qui préexistait.

Quant aux ébionites, il est vrai qu'ils existaient dès le premier siècle et qu'il y eut au début du Christianisme un courant judaïsant opposé à la prédication de l'apôtre Paul. Nous le savons par les *Actes des Apôtres* (ch. 15). Mais nulle part il n'est question d'une christo-angélologie opposée à la doctrine paulinienne. Paul est donc gênant pour la thèse que soutient Henry Corbin. Aussi n'hésite-t-il pas à écrire :

*Nous laisserons de côté la position personnelle de Saint Paul et les raisons de son hostilité à la christo-angélologie. Cela nous entraînerait à évoquer les raisons de l'antagonisme entre le judéo-christianisme et le paulinisme, celui-ci ayant triomphé et donné sa force au christianisme officiel de l'histoire. Ce n'est pas notre objet ici (24).*

Il est tout de même regrettable que cette importante question par rapport précisément à ce qui est en cause, ne soit pas « l'objet » de Henry Corbin. Faut-il souligner l'expression insidieuse : « position personnelle » de saint Paul ? Elle est sans doute destinée à en faire un cas particulier, contingent, relevant de la seule psychologie de l'apôtre. Il est vrai que cette « position personnelle » a triomphé (et ajoutons : très vite) pour fonder le « christianisme officiel de l'histoire ». Qu'importe d'ailleurs ce triomphe historique

aux yeux de Henry Corbin, puisque pour lui seule compte la « hiérophistoire » et que seul est réel le métahistorique ?

On se demandera pourtant ce qu'est ce Christianisme officiel. Encore une expression tendancieuse. Qu'est-ce qui officialise ? Un Christianisme religion d'Etat sera dit religion officielle de cet Etat. Dans ce cas, il faut attendre Constantin, au IV<sup>e</sup> siècle, pour pouvoir parler d'un Christianisme officiel. S'agit-il de la doctrine officielle de l'Eglise ? C'est celle qui est déclarée par les conciles ; elle ne fait qu'exprimer la foi de l'Eglise. Les conciles sont une affaire intérieure à l'Eglise, et quand les Pères conciliaires adoptent telle formulation du credo, relativement à des problèmes qui se posent à la foi, ils ne définissent ni une Eglise, ni un Christianisme officiels, ils ne définissent même pas ce que *doivent* croire des chrétiens officiels, ils définissent ce que croit l'Eglise universelle et c'est en ce sens très juste que les premiers Conciles, ceux qui nous intéressent ici, ont été appelés œcuméniques. Par suite, quand Henry Corbin parle d'un Christianisme officiel, il exploite le sens péjoratif qui s'attache souvent à ce mot, en laissant croire au lecteur qu'il existait un Christianisme non officiel, celui évidemment de la gnose dite judéo-chrétienne. « Officiel » signifie donc en définitive pour lui, apparent, visible dans l'histoire, par opposition à un Christianisme « caché », initiatique, celui qu'auraient professé les judéo-chrétiens avec la doctrine de l'angélo-christologie. Mais rien ne vient étayer un tel point de vue.

Il y eut, on le sait, une gnose juive à l'époque apostolique. Elle existait déjà auparavant et elle a pris ensuite quelques traits à l'enseignement des Apôtres. Mais justement leur enseignement, tel qu'il apparaît dans les *Actes* et les *Epîtres*, est dirigé contre cette gnose. *L'Epître aux Hébreux* prend directement position contre toute angélogologie gnostique (25). *L'Epître à Tite* met en garde contre les « fables judaïques » (26), et saint Pierre, dans sa seconde *Epître*, écrit : « Car ce n'est pas en suivant des fables frauduleuses que nous vous avons fait connaître la puissance et l'avènement de Notre Seigneur Jésus Christ, mais après avoir été les témoins oculaires de sa grandeur » (27). Nous sommes loin de la christo-angélogologie qui tombe ici au rang des mythes. Mais, pour Henry Corbin, il n'y a pas de mythes ; il y a des symboles qui, grâce à l'herméneutique anagogique, intro-

25. *He.* 1, 5-14 ; 2, 1-9.

26. *Ti.* 1, 14.

27. *II P.* 1, 16.

28. *Le paradoxe du monothéisme*, p. 145.

29. *Col.* 2, 8-9.

30. *Le paradoxe du monothéisme*, p. 30.

31. Cf. *Temple et Contemplation*, p. 127-132 et 295-296.

duisent dans le « monde imaginal » ou « monde de la corporéité spirituelle » (28) qu'ignoraient sans doute et saint Pierre et saint Paul et saint Jacques. L'*Épître aux Colossiens* vise également la gnose hellénistique (29). Il y a donc unanimité de tous les auteurs sacrés de l'âge apostolique. Comment soutenir dès lors que le Christianisme primitif était une gnose judéo-chrétienne fondée sur une christo-angélologie ?

Mais revenons à la critique de l'Eglise « officielle ». Henry Corbin la met en parallèle avec l'Etat. Parlant de la gnose ismaélienne, il écrit : « La confrérie ismaélienne est [...] ordonnée selon l'archétype céleste du Plérôme des Intellectuelles. Il s'agit bien là, de siècle en siècle, d'une norme ésotérique déterminant l'existence d'une communauté qui ne peut prendre ni la forme d'une Eglise ni d'un Etat politique » (30). Il est tout de même curieux qu'il ne fasse pas la moindre allusion à la communion des saints, alors qu'il insiste sur une idée de la gnose islamique concernant les « Amis de Dieu » ou « de l'Invisible » et sur une « chevalerie spirituelle », qui est appelée en arabe *futuwwa* (31). Certes, il est clair que les relations de la *futuwwa*, quoique commandées par l'amour de Dieu pour l'homme et de l'homme pour Dieu, même quand elles suscitent un pur amour sur le plan humain, sont très éloignées de ce que le Christianisme appelle la communion des saints. Mais ne rien dire du dogme chrétien au moment même où l'on semble mettre la communauté gnostique des Ismaéliens au-dessus de ce qu'est l'Eglise, constitue, il faut l'avouer, une étrange omission. D'ailleurs il est curieux que Henry Corbin tente de récupérer un enseignement de saint Jean qu'il cite ainsi : « *Jam non dicam vos servos, sed amicos* », en rapprochant le mot *amicos* de l'arabe *awliyâ* (les Amis, et par suite, les saints). Le verset de l'Evangile est plus précis : « Je ne dirai plus que vous êtes des serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; je vous ai appelés amis, parce que tout ce que j'ai entendu auprès de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (15,15). Il ne saurait s'agir, pour Henry Corbin, que du Christos Angelos qui révélerait à ses amis ce qu'il a entendu non de Dieu lui-même, mais de son Père, l'être épiphanique qui le précède dans la hiérarchie céleste. Mais rien, dans aucun texte de Jean, n'accrédite une telle interprétation. Il est vrai que, pour Henry Corbin, c'est Suhrawardî d'Alep qui a compris le message johannique : « On peut ainsi parler d'un johannisme *ishraqî* dont Suhrawardî fut le premier à ouvrir la voie qui le mène expressé-

ment à une philosophie du Paraclet » (32). En fait, nulle part saint Jean ne présente le Christ comme un ange. On comprendrait mal, si tel était le cas, que Jésus puisse dire, dans le verset voisin (15,12) : « Voici quel est mon commandement : que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés », et (15,13) : « Vous, vous êtes mes amis ». S'il était un ange, il devrait dire : comme le Père (l'archange hiérarchiquement supérieur) ou comme Dieu vous a aimés ; et il n'aurait pas été normal qu'il parlât de *son* commandement. Il est vrai que le propre de l'herméneutique ésotérique est de pouvoir dire ce qu'elle sait, par initiation, qu'il faut dire, sans serrer de près les textes laissés en pâture aux philosophes et aux historiens exotériques.

32. *Le paradoxe du monothéisme*, p. 176.

Une dernière illustration fera toucher du doigt le type d'argumentation auquel se plaît Henry Corbin.

On connaît les deux statues du portail sud de la cathédrale de Strasbourg. L'une représente l'Eglise, l'autre la Synagogue, les yeux bandés. A ce propos, Henry Corbin cite André Neher qui parle de « quelque rêve intérieur dont le silence savait plus que le regard éloquent de l'*Ecclesia* ». On ne sait évidemment pas quelle intention a eue le sculpteur ; telle quelle, la présence du bandeau peut être interprétée en des sens divers. Remarquons simplement qu'avoir un bandeau sur les yeux, ce n'est pas être aveugle, et que l'Eglise n'a jamais nié tout ce qu'elle doit de lumière à l'Ancien Testament. Mais passons. Henry Corbin termine son chapitre en introduisant une citation du poète allemand Albrecht Goes en ces termes : « Le poète Albrecht Goës a cru sentir que la *Synagoga* n'est pas seulement plus *bellé*, mais plus *vraie*, en dimension métaphysique, que l'*Ecclesia* exotérique. Ce qui lui faire dire : *Sie ist's, die sieht*. C'est elle qui voit » (33). On pourrait demander de quelle synagogue il est question. Ce n'est sans doute pas de celle des docteurs de la Loi. Serait-ce la *keneset Israel*, la « synagogue hypostasiée » et « mariée à Dieu », dont parle Gershom G. Scholem (34) ? Elle ressemble alors plus à l'Eglise conçue comme l'épouse du Christ (35) ou comme fiancée (36), qu'à une quelconque entité ou communauté gnostique. Mais en l'opposant à l'Eglise exotérique, Henry Corbin risque de suggérer l'image de ces voyantes qui se bandent les yeux dans leurs séances de clairvoyance.

33. *Ibid.*, p. 86.

34. *Les origines de la Kabbale*, p. 181.

35. Cf. *Ep.* 5, 22-32 ; *Jn* 3, 29.

36. Cf. *II Co.* 11, 2.

ROGER ARNALDEZ