

# LUMIERE ET VIE

## *Christianisme et religions*

L. AUGROS  
Réflexion critique sur le passé

J. BRULS  
Déclaration Nostra aetate

P.-A. LIÉGÉ  
La nouvelle mission

P.-R. CREN  
Les religions



80

*Sommaire complet à l'intérieur*

# SOMMAIRE

## LUMIÈRE ET VIE

Le Christianisme devant des religions vivantes 1

## LOUIS AUGROS

Comportement de l'Eglise envers les religions non chrétiennes. Réflexion critique sur le passé 5

## JEAN BRULS

Un nouveau regard de l'Eglise catholique : la déclaration conciliaire *Nostra aetate*... 41

## PIERRE-ANDRÉ LIÉGÉ, o. p.

Au seuil de la nouvelle mission..... 59

## PIERRE-RÉGINALD CREN, o. p.

La rencontre des religions..... 75

## DOCUMENTS

I. Textes de S. S. Paul VI ..... 105

II. Le Secrétariat pour les non-chrétiens .... 107

III. Conférence chrétienne d'Asie orientale .. 112

## LES LIVRES

I. Comptes rendus ..... 122

II. Concile Vatican II ..... 136

III. Notes de lecture ..... 138

IV. Dernière heure ..... 143

# LUMIERE ET VIE

Tome XV

Novembre-Décembre 1966

N° 80

---

## *Le Christianisme devant des religions vivantes*

*Ce cahier de Lumière et Vie est né de deux constatations : d'une part, la vitalité — on pourrait presque dire : la renaissance — des religions non-chrétiennes ou, comme l'on dit aujourd'hui de manière plus positive, des religions du monde ; et, d'autre part, le nouveau regard porté par l'Eglise catholique sur ces religions.*

*Notre effort ne sera pas d'abord de description, mais de réflexion sur ces deux phénomènes qui sont évidemment liés l'un à l'autre.*

*Notre premier collaborateur, l'abbé Louis Augros, de la Mission de France, dresse un tableau du comportement de l'Eglise catholique dans le passé ; il rappelle des faits qui, bien qu'empruntés pour la plupart aux rapports entre la chrétienté et l'Islam, sont révélateurs de la mentalité qui a pesé, du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, sur les relations entre le catholicisme et toutes les religions du monde.*

*L'abbé Jean Bruls, directeur de la revue Eglise Vivante, présente ensuite la fameuse Déclaration Nostra ætate promulguée le 28 octobre 1965 par Vatican II : il montre que, si*

*elle est un fruit du Concile — elle ne figurait pas au départ dans les thèmes de travaux envisagés —, elle a aussi des racines antérieures à l'événement conciliaire.*

*A son tour, le Père André Liégé, de l'équipe de direction de la revue Parole et Mission, prolonge la réflexion et, selon le vocabulaire contemporain, la « prospective », en nous situant « au seuil de la nouvelle mission ». Il met en évidence que la conscience des chrétiens et de l'Eglise met en cause aujourd'hui une conception trop simpliste de l'apostolat, non pas du tout pour se replier sur elle-même et consentir à une vie de ghetto hors du monde, mais au contraire pour accéder à une « mission » plus audacieusement inspirée du souffle de Pentecôte.*

*L'ensemble de ces remarques est étayé et prolongé par une étude panoramique dans laquelle le Père Pierre-Réginald Cren, professeur au Studium de La Tourette, présente quelques-uns des ouvrages majeurs qui, depuis quelques années, ont promu le dialogue entre le christianisme et les religions.*

*Des documents, enfin, permettent de mieux saisir les objectifs et les méthodes du Secrétariat pour les non-chrétiens créé à Rome en 1964 et de s'apercevoir que sa charte, plus encore que dans la Déclaration Nostra ætate, se trouve dans de nombreuses affirmations du pape Paul VI. D'autre part un texte — un unique texte : il fallait choisir ! — prouve que la préoccupation de la rencontre des religions et la méditation sur les problèmes qu'elle pose sont l'affaire, non du seul catholicisme, mais de tout le christianisme.*

*L'orientation de ce cahier permet de comprendre qu'on y trouve des réflexions d'ordre général et non pas une étude spécifique des problèmes posés par le dialogue avec telle religion en particulier, par exemple le Bouddhisme ou l'Islam, bien que les bases de ces études particulières se trouvent dans ces pages. A plus forte raison qu'on ne cherche pas dans ce numéro de Lumière et Vie les éléments propres aux rapports judéo-chrétiens. Cette omission est voulue de notre part. Il nous*

*semble en effet qu'il n'est pas possible de situer le dialogue entre Israël et l'Église dans le même contexte que le dialogue entre le christianisme et les religions du monde, pas plus d'ailleurs — pour le dire en passant — qu'on ne peut le situer dans l'œcuménisme au sens précis du mot. Nous avons déjà naguère consacré un cahier à ce nécessaire dialogue judéo-chrétien (Lumière et Vie, n° 37, « Israël », en vente à nos bureaux ; ainsi d'ailleurs que le n° 25, « L'Islam »). Mais nous aurons sans doute dans quelque temps à rouvrir l'ensemble du dossier.*

\*  
\*\*

*A l'aube de l'an neuf, il reste à l'équipe de direction de la revue l'agréable devoir de présenter des vœux amicaux à tous les lecteurs, avec l'espoir que les liens tissés entre eux depuis des années resteront solides. Lumière et Vie, comme toutes les revues, a besoin de ses lecteurs : de leurs remarques, de leurs critiques, de leurs suggestions, de leurs encouragements — et nous remercions tous ceux qui prennent la peine de nous écrire —, et aussi de leur aide pour la diffusion : de cette dernière, nous parlons peu parce que nous sommes accaparés par cent tâches diverses et qu'avant de « diffuser », il faut « rédiger » et « publier » ! Mais que nos amis lecteurs ne se fassent pas d'illusions : pour « tenir », nous avons réellement besoin qu'ils nous aident en faisant connaître plus largement la revue : par exemple, en offrant un abonnement-cadeau à un ami ou en nous priant d'envoyer des numéros spécimens à d'éventuels futurs lecteurs.*

*A un moment où les difficultés ne manquent pas — nous songeons d'abord à la hausse de prix que nous subissons dans tous les secteurs de la fabrication et de l'expédition des numéros, mais nous songeons aussi aux imprévus désagréables provoqués par le fonctionnement cabotant des postes et télécommunications — la fidélité de nos lecteurs est un réconfort. Un réabonnement rapide en sera une nouvelle preuve efficace. Comme beaucoup d'autres publications, dans un but de simplification pour les lecteurs et pour nous, nous avons décidé de*

*faire commencer dorénavant tous les abonnements, sans exception, au 1<sup>er</sup> janvier. Quelle que soit la date à laquelle l'abonnement sera souscrit, il donnera droit au cinq numéros de l'année en cours (pour 1967 : numéros 81 à 85 inclus). Nous sommes obligés d'augmenter quelque peu le tarif étranger ainsi que le prix de vente au numéro. Mais pour le moment nous maintenons inchangé le tarif de l'abonnement en France (voir troisième page de couverture). Nos lecteurs au numéro ont ainsi tout intérêt à s'abonner : non seulement les cahiers de Lumière et Vie leur reviennent moins cher que s'ils les achètent un par un, mais ils apportent à la revue un soutien efficace parce que plus constant.*

*Dans les mois qui viennent nous espérons publier des ensembles consacrés aux Exigences du renouveau liturgique (Après le Concile, II), à la Communion des saints, au Mariage, à l'Interprétation de l'Écriture, à la Souffrance, à la Pauvreté évangélique aujourd'hui, au Péch<sup>é</sup> originel, etc.*

*La table des matières du tome XV (1966) sera envoyée avec le prochain numéro.*

**Onzième pèlerinage  
œcuménique au pays de la Bible  
ISRAËL-JORDANIE**

23 MARS - 6 AVRIL 1967

sous la direction

des Pères René Beaupère et Claude Bourgin  
et des pasteurs Georges Crespy et Tullio Vinay

**RENSEIGNEMENTS ET INSCRIPTIONS A NOS BUREAUX**

Ce pèlerinage œcuménique est placé sous le patronage  
de *Lumière et Vie* et de *L'illustré protestant*

# COMPORTEMENT DE L'ÉGLISE ENVERS LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

## Réflexion critique sur le passé

Après le Concile, une nouvelle attitude, jusque là assez rare, devient générale par rapport aux religions non chrétiennes et même à l'athéisme ; une nouvelle conception de la mission s'élabore, qui imprègne tout chrétien d'un sens nouveau de ses responsabilités, mais aussi d'un esprit nouveau quant à la manière de les assumer.

De ce fait, on pourrait croire qu'une rupture radicale s'est opérée avec cette longue période de la vie de l'Eglise qui va du IV<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle ; que, par delà cette longue déviation, on retrouve la pureté des origines. Peut-on concevoir comme possible, de la part de l'Eglise, une telle infidélité ?

C'est pourquoi nous allons essayer de déterminer comment et pourquoi, dans la continuité d'un même mouvement de croissance, il a pu y avoir des lacunes, des gauchissements qui, sans en compromettre gravement l'orientation foncière, ont porté atteinte à son efficacité. C'est précisément de cela que nous avons à nous dégager définitivement, et de là que nous pouvons tirer quelques leçons pour l'avenir.

Dans cet exposé, nous nous attacherons successivement à présenter un certain nombre de faits particulièrement significatifs d'une situation ; puis à mettre en évidence la raison de ces faits, montrant ainsi comment le poids des contingences historiques a faussé insensiblement dans la conscience chré-

tienne le sens des rapports avec l'autre et rendu très difficile, sinon impossible, le dialogue.

### I. FAITS

Ces faits, nous les emprunterons presque uniquement aux rapports entre la Chrétienté et l'Islam. Mais, nous le verrons par la suite, ils sont très particulièrement révélateurs d'une mentalité qui a pesé sur les rapports entre l'Eglise et toutes les religions non chrétiennes rencontrées par elle entre le XVI<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle sur tous les continents. Et c'est en étudiant la manière dont cette mentalité s'est élaborée que nous découvrirons les raisons qui ont fondé ces attitudes qui, maintenant, nous choquent.

Si, parmi ces faits, nous avons donné une place importante aux Croisades, nous avons fait plus grande encore celle des tentatives missionnaires. C'est que, dans de telles démarches, se révèlent de manière privilégiée la conception que la Chrétienté se fit des non-chrétiens et les comportements qui en sont résultés.

#### *Toile de fond*

Les derniers jours de juin 1095, le pape Urbain II traversait les Alpes. Un peu plus tard, le 27 novembre 1095, on le trouvait au Concile de Clermont, prêchant la première Croisade. Sans le savoir, il inaugurait une « épopée »<sup>1</sup> qui durerait pratiquement jusqu'au début du XIV<sup>e</sup> siècle.

Comment expliquer ce geste qui, d'ailleurs, faisait suite à d'autres gestes de ce même pape ou de ses prédécesseurs, lançant la Chevalerie française vers la « *reconquista* » espagnole ?

L'Islam, qui avait surgi quatre siècles plus tôt des sables de l'Arabie, couvrait maintenant, de la Syrie à l'Espagne, près de

---

1. Voir René GROUSSET, *L'épopée des Croisades* (Livre de Poche).



la moitié du territoire de l'ancien Empire romain. Sans doute, les descendants de ceux qui, Arabes au Persans, avaient étendu si loin leur domination, avaient-ils perdu depuis longtemps, sous l'influence d'une civilisation raffinée, leur combativité. Mais voici que les Turcs, en se convertissant à l'Islam, lui apportaient une force militaire neuve. La conquête musulmane, arrêtée depuis deux siècles, reprenait son cours. Et l'Empire byzantin qui, jusque là, avait servi de bouclier à l'Europe chrétienne, donna l'impression de défaillir après la défaite de Malazgerd (19 août 1070). Aussi bien, vers 1090, l'Islam turc, ayant presque complètement chassé les Byzantins de l'Asie, s'apprêtait à passer en Europe.

Dans ces conjonctures, la conviction s'implanta dans les esprits conscients de la situation que, pour sauver l'Europe chrétienne, les nations occidentales se devaient d'intervenir.

Mais qui pouvait les mobiliser, les rassembler, leur donner un chef, sinon celui qui, chef spirituel de la Chrétienté, se sentait aussi responsable de son destin temporel ? Tels étaient la raison et le sens de la démarche d'Urbain II. Et telle fut l'idée de base de la première Croisade.

Si « l'épopée » ainsi mise en marche fut, en fait, un mélange de grandeur et de bassesse, de gestes admirables et de brigandage, d'habile diplomatie et d'erreurs irréparables, et surtout de divisions impardonnables chez les chrétiens, il n'en reste pas moins que la prise de Constantinople et l'invasion de l'Europe par les Turcs, qui semblaient imminentes en 1090, furent retardées jusqu'en 1453<sup>2</sup>.

Telle est la toile de fond qui allait servir de cadre aux rapports entre Chrétienté et Islam. A la « guerre sainte »

---

2. Nous aurions pu tout aussi bien aborder cette question par un autre biais : montrer les « cavaliers d'Allah » quittant l'Arabie pour conquérir la terre entière à l'Islam, inaugurant ainsi la « Guerre sainte », à laquelle l'Occident chrétien, menacé dans son existence et sa foi, répondit, aussi longtemps que dura la menace, par la « Juste guerre ». La forme du dialogue dépend des intentions *récioproques* des deux partenaires.

s'opposait la « juste guerre ». De fait, jusqu'à la bataille de Lépante (1571), l'Europe vécut, face à l'Islam, dans l'attitude d'une ville assiégée qui se sent parfois à la veille d'être prise d'assaut. Et si, après Lépante, le péril turc fut écarté, les passes d'armes entre les deux parties furent assez fréquentes pour maintenir vivant ou réveiller l'esprit des Croisades<sup>3</sup>.

### *Saint François d'Assise et l'Islam*

1) Il était nécessaire de voir d'abord l'Islam et la Chrétienté sous cet angle : non pas comme deux religions pures de tout alliage étranger, mais comme deux blocs politico-religieux imperméables, parce que, des deux côtés, on est sûr de posséder la vérité absolue (et donc sûr que l'autre est dans l'erreur), et parce que les individus, de part et d'autre, sont pris dans des liens sociologiques tellement serrés, qu'ils sont très difficiles, sinon impossibles, à dénouer. D'autre part, pour l'un comme pour l'autre groupe, la guerre est un moyen normal d'expansion ou de défense de la Foi, en même temps que l'expression d'une visée impérialiste.

Mais dans le cadre même des affrontements guerriers, ces deux sociétés sont entrées en rapport. Si le brigandage, la barbarie et la fourberie leur donnèrent bien des occasions de se mépriser et de se haïr, le courage, la magnanimité et le respect de la parole donnée provoquèrent une estime réciproque.

Et puis, on n'était pas toujours ni partout en guerre. De multiples occasions firent se rencontrer ces deux civilisations. Et ce furent les chevaliers francs qui en tirèrent le plus grand profit. Il n'y eut pas que Frédéric II à s'orienter vers des

---

3. Que de déclarations triomphales saluèrent la conquête de l'Algérie comme une victoire de la croix sur le croissant ! Et que de gestes imitèrent celui du maréchal de Bourmont qui, après la prise d'Alger, fit placer une croix sur le monument le plus haut de la ville. Peut-être est-ce par référence à cet événement que le Gouverneur de Kairouan, ayant « récupéré » l'église du lieu, en août 1959, fit immédiatement remplacer la croix du clocher par le croissant. A la colonisation perçue comme une victoire de la croix, répond la décolonisation vue comme une victoire du croissant.

échanges culturels suivis et vers un syncrétisme islamo-chrétien<sup>4</sup>.

Il y avait enfin de vieux rapports commerciaux que la Croisade développait. Aussi bien, entre ces deux blocs, en principe imperméables, quantité de voies de communications existaient ou se créaient en Palestine, en Syrie, tout comme en Espagne, en Sicile ou dans l'Italie du Sud.

Mais à quoi pouvaient aboutir de tels rapports ?

2) C'est dans ce contexte extrêmement complexe que, un jour, saint François d'Assise voulut, avec quelques-uns de ses frères, rencontrer l'Islam, ou plutôt celui qui lui paraissait en être le chef.

Il nous est difficile de déterminer exactement, à travers les recensions de son premier biographe, Thomas de Celano, ce qui est à retenir et ce qui tient de la légende<sup>5</sup>. Mais il est, tout d'abord, intéressant de constater que, à l'époque où le monde chrétien semblait tout entier mobilisé pour la Croisade, quelqu'un pensait évangélisation, heureux si cette démarche devait le conduire au martyre.

C'est en l'année 1212 (qui vit la victoire des chevaliers chrétiens sur l'émir de Tolède) que, pour la première fois, François fit part à ses compagnons de ses desseins missionnaires. Il voulut partir pour la Syrie. Une tempête l'en em-

---

4. Qu'était exactement ce Frédéric II qui joignait à la couronne du Saint-Empire germanique l'Italie du Nord, les royaumes d'Arles et de Naples et, par mariage, le titre de roi de Jérusalem ? Était-il chrétien, musulman ou libre-penseur ? Un peu tout cela, sans doute. Elevé en Sicile, sur cette terre encore à moitié musulmane, il était avide de tout ce qu'il pouvait retirer de ce dialogue avec ce monde interdit, comme enrichissement culturel. C'est pourquoi, malgré les demandes réitérées des papes, il n'avait aucune envie de partir en croisade et de reconquérir son royaume de Jérusalem. Il avait fait de Lucera, au royaume de Naples, une véritable capitale musulmane, où il faisait figure de Sultan, entouré de ses mamelouks siciliens et de son... harem.

5. Voir DANIEL-ROPS, *L'épopée missionnaire*, p. 247 à 264 (A. Fayard, 1956).

pêcha. Il se tourna alors vers le Maroc. La maladie le ramena en Italie.

A la Pentecôte de 1219, il annonça à ses frères sa résolution de partir à nouveau vers la Syrie. En fait, ce n'est pas en Syrie qu'il arriva, mais au camp des Croisés, à Damiette<sup>6</sup>. Il y fit part de son projet d'aller, avec son compagnon, persuader le « Sultan des Sarrazins » des vérités de la Foi, dans la seule confiance en la puissance de l'Esprit agissant en lui. On commença par se moquer et, finalement, on le laissa poursuivre son idée. Et l'on fut tout surpris de le voir revenir sain et sauf, quelques jours plus tard. Que faut-il retenir de la recension de l'entrevue avec le Sultan, donnée par Thomas de Celano ?<sup>7</sup>. L'important n'est pas là, mais dans cette volonté de saint François d'annoncer l'Évangile, avec les seules armes de l'Évangile.

Il fut déçu de ne pas trouver le martyr au terme de son aventure. Les frères qu'il envoya au Maroc furent plus heureux.

Un premier groupe de cinq vint à Marrakech où résidait l'infant Don Pedro, frère du roi de Portugal, Alphonse II<sup>8</sup>.

6. Il s'agit de la cinquième Croisade, commandée par Jean de Brienne, devenu roi de Jérusalem par son mariage avec Jeanne de Montferrat. La ville sainte étant tombée aux mains des « Sarrazins », il a cru que la meilleure voie pour reconquérir sa capitale passait par l'Égypte. Et sans doute eût-il réussi sans l'entêtement du cardinal légat Pélage qui, à peine débarqué, voulut jouer le rôle de commandant en chef. Les Croisés étant arrivés devant Damiette, le Sultan leur proposa de céder Jérusalem s'ils réembarquaient. Pélage voulut et Jérusalem et la conquête de l'Égypte. On prit bien Damiette. Mais l'armée des Croisés, marchant sur Le Caire, s'étant enlisée dans la plaine du Nil inondée, dut consentir à évacuer Damiette pour avoir droit à se réembarquer.

7. Et, d'abord, qui François d'Assise a-t-il rencontré ? Le Sultan ou quelqu'un de ses représentants ? Lorsque les Croisés débarquèrent devant Damiette, le vieux Sultan Malek-el-Adil mourut. Son fils, Malek-el-Kamil, n'ayant pu empêcher que Damiette soit assiégée, se rapprocha du Caire pour en barrer la route. Est-ce lui cependant qui accepta de rencontrer François ?

8. Ce Don Pedro commandait le corps auxiliaire des chrétiens

Celui-ci les invita à la prudence. Ils ne tinrent pas compte du conseil et se mirent à prêcher publiquement, dans les formes mêmes où ils le faisaient en Europe. Ils ameutèrent ainsi la population qui les mit à mort. Cela se passait en 1220. Un nouveau groupe, en 1227, agit de même et aboutit au même résultat. De même à Tunis.

3) Par la suite, les missionnaires eurent d'abord le souci de se faire accepter et recherchèrent plutôt la discussion théologique. En 1236, un document pontifical nous apprend que les Franciscains vivaient en paix en Tunisie. Au Maroc, surtout, ils s'établirent de façon presque permanente. Avec quel succès ? Il est d'autant plus difficile de le savoir que les convertis de l'Islam ne constituaient pas une communauté chrétienne indépendante, mais se perdaient au milieu des chrétiens arabisés, déportés d'Espagne au Maroc par familles entières (automne 1126), ou enrôlés dans la milice ; tout comme les convertis du Christianisme se perdaient dans le milieu musulman.

### *Raymond Lulle*

1) Au moment où naquit Raymond Lulle<sup>9</sup>, la situation n'était plus celle qui avait provoqué la première Croisade. Elle n'était déjà plus celle qui avait permis à François d'Assise de rencontrer le Sultan à Damiette, au cours de la cinquième Croisade.

En effet, les armées de l'Islam ne menaçaient plus la

---

qui constituaient la garde personnelle d'El-Mamoun, émir de Marrakech. Marié à une chrétienne, cet émir avait édifié une église à l'intérieur même de son palais. Et la situation des chrétiens en cette ville était telle qu'en 1225 un évêque y fut nommé. Mais cet état de choses favorable s'estompa progressivement avec les successeurs d'El-Mamoun. Et bientôt, il n'y eut plus d'évêque à Marrakech.

9. La meilleure biographie de cet homme prodigieux a été écrite par Ramon SUGRANYES DE FRANCH, sous le titre de *Raymond Lulle, docteur des Missions* (Nouvelle Revue de Science missionnaire, 1954). Du même auteur, dans *l'Histoire Universelle des Missions Catholiques*, I, chap. VIII. Il y a aussi, de Jean SOULAIREL, *Raymond Lulle*. Paris, 1951.

Chrétienté. Au contraire, en Espagne, la « *reconquista* » allait bon train, et désormais, on était sûr de la victoire finale.

Par contre, les œuvres d'Avicenne et d'Averroès, arrivées par l'Espagne dans les Universités européennes, y provoquaient une grave crise de l'intelligence. Désormais, c'est sur un autre plan, spirituel cette fois, que l'Islam apparaissait menaçant.

D'autre part, à cette époque, la conscience des nationalités grandissait de plus en plus. Il n'était plus possible, au temps de Boniface VIII et de Philippe le Bel, de mobiliser comme jadis les princes chrétiens en vue de la Croisade. La Chrétienté s'émiettait sans qu'il y paraisse. Il n'y aurait bientôt plus que le pape à croire en l'unité de l'Occident chrétien établi sous l'autorité de celui à qui « Dieu a confié les rênes de l'empire céleste et de l'empire terrestre » (Innocent IV).

Par contre, avec saint François d'Assise et saint Dominique, un souffle printanier s'était fait sentir en la vieille chrétienté. Et le renouvellement intérieur qui en résultait entraînait l'Eglise, non plus vers les aventures guerrières et la reconquête des Lieux Saints, mais vers l'affrontement intellectuel avec ce nouveau type de rationalisme dérivé de Platon et d'Aristote, transmis par les Arabes, et vers l'évangélisation des infidèles : tout cela requérant ces armes spirituelles que sont la vigueur de l'intelligence, la prédication de l'Evangile et le témoignage personnel jusqu'au martyre.

Et les « frères pérégrinants » partant vers les terres païennes, en la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, furent si nombreux qu'ils donnèrent lieu à une organisation et à une réglementation particulières<sup>10</sup>.

---

10. L'organisation consista essentiellement en la fondation de couvents, puis de provinces, aux frontières de la chrétienté. La réglementation (qui s'exprime dans une bulle d'Honorius III, adressée aux Franciscains et aux Dominicains) est curieuse à première vue. Elle donne à ces religieux le droit de prêcher aux infidèles et aux hérétiques, d'emporter de l'argent, de porter des vêtements laïcs, etc. Tout cela signifie que certaines clauses des Constitutions propres à ces

Les uns portaient vers les Tartares. Il est vrai qu'ils les rencontraient aux portes de la Chrétienté, à la frontière hongroise. Mais ils osèrent s'enfoncer profondément dans leurs terres « jusqu'en un pays fertile mais froid, où l'on se déplaçait l'hiver en traîneau à chiens ». Certains, par petits groupes, s'attachèrent à ces pasteurs nomades, adoptant leur costume, se déplaçant comme eux en chariots, etc.

Il est vrai qu'ils pouvaient s'appuyer, dans l'accomplissement de leur tâche, sur les marchands occidentaux, surtout italiens. Ils avaient créé une importante route commerciale, partant de la Crimée et s'en allant, par une série d'étapes, jusque vers le « Cathay » (la Chine). Mais cet appui se révélait souvent de très médiocre qualité, étant donné la valeur morale de ces marchands et le genre de commerce auquel ils se livraient parfois (les esclaves).

En tout cas, c'est à cette époque (fin du XIII<sup>e</sup> siècle) qu'un franciscain, Jean de Monte-Corvino, parvint (par la Perse et l'Inde) jusqu'à Khanbalig (Pékin) et y déploya un apostolat si prestigieux qu'il dut faire appel à l'Occident. Et le Pape, le nommant archevêque, lui envoyait six évêques pour lui servir de suffragants.

Cette Eglise fut, dit-on parfois, anéantie par la chute de la dynastie mongole et la réaction nationaliste marquée par l'avènement des Ming. Mais un opuscule de 1404 nous apprend qu'il y avait encore à cette époque des catholiques en Chine et qu'ils réclamaient des missionnaires. Peut-être avait-on oublié le problème du clergé indigène ?

D'autres missionnaires furent envoyés dans les Etats des croisés ou en Espagne, c'est-à-dire à proximité des terres d'Islam. De multiples tentatives d'évangélisation au Maroc ou ailleurs firent prendre conscience très vite de l'inefficacité de la prédication traditionnelle. Pour aboutir en cette tentative,

---

Ordres, valables en pays de chrétienté, ne l'étaient plus en terre infidèle. Heureux temps où l'on comprenait si vite et si bien la situation et la relativité de certaines prescriptions canoniques !

il fallait d'abord apprendre les langues parlées en ces pays : spécialement l'arabe et l'hébreu (car là où se rencontraient des Arabes, se rencontraient aussi des Juifs). A cet effet, après s'être contenté de l'aide d'un Juif ou d'un Arabe, on osa s'installer au cœur même de ces pays (à Tunis ou Bagdad), ou bien on créa des écoles : à Murcie, Barcelone, Valence, etc.

Mais il fallait aussi connaître exactement la pensée des docteurs de l'Islam et du Judaïsme, donc trouver et dépouiller des manuscrits.

C'est ainsi que, petit à petit, put s'élaborer une méthode de dialogue : la controverse (c'était la méthode classique de discussion, privée ou publique, avec les hérétiques, mais que le développement des Universités rendit plus précise et rigoureuse), et plus encore ce que devait être le contenu du dialogue, quand du moins ce grand théologien du XIII<sup>e</sup> siècle, Raymond de Pennafort, qui fut le troisième Maître général des Dominicains, demanda à saint Thomas d'Aquin d'écrire l'ouvrage qui permettrait de convaincre définitivement les infidèles de leurs erreurs : la *Somme contre les Gentils*.

2) Il était nécessaire de préciser d'abord quelques-unes des caractéristiques de cette époque, afin que Raymond Lulle n'apparaisse pas complètement en marge de son temps. S'il fut en avance sur bien des points, il est néanmoins très représentatif du courant qui, en se développant, allait modifier petit à petit le visage de la Chrétienté.

Raymond Lulle et né à Majorque, vers 1235, au moment où Jacques I<sup>er</sup> d'Aragon venait de reprendre l'île aux Sarrasins. Il y mourut en 1316, très probablement des suites des mauvais traitements subis lors de sa deuxième tentative missionnaire à Tunis.

Homme de cour, assez frivole dans sa jeunesse, d'autre part, marié et père de famille, il fut bouleversé, vers sa trentième année, par une vision analogue à celle qui détermina le jeune François d'Assise à changer sa vie.

Désormais, en toutes choses, son attitude fut celle d'un converti qui cherche à convertir ; qui n'a plus qu'une pensée



et un souci : la conversion de *tous* les infidèles, et en premier lieu, de *tous* les Musulmans.

Cinquante ans après la mort de saint François et de saint Dominique, l'idéal de conquête pacifique du monde au Christ n'était encore le partage que d'un petit nombre. Et pour les grands Ordres religieux, le souci missionnaire n'était qu'un aspect, non le principal, de leur vie. Pour Raymond Lulle, au contraire, la mission auprès des infidèles fut la préoccupation centrale et l'idée motrice de toute sa vie. Et si, pendant quelque quarante ans, il parcourut l'Europe en tous sens, ce ne fut que dans ce but : entraîner toute la Chrétienté dans son sillage, ramener l'Eglise à ce qui fait sa raison d'être.

Parce qu'il reste un homme du Moyen Age, la conception qu'il se fait de son objectif prête à sourire : il rêve en effet d'une Cité de Dieu absorbant la cité des hommes, tous les peuples étant rassemblés dans l'unité de la Foi et de la « *res publica christiana* », sous l'autorité du pape, chef universel. Mais (et, par là, il appartient à l'époque moderne), il lui paraît impensable que cette unité puisse se faire par les armes. Contraindre les infidèles à se convertir, c'est aller contre le libre arbitre que Dieu a mis en sa créature et manquer de confiance en la vérité. La conversion ne peut être qu'un acte de liberté.

Malheureusement, certains pays refusent la libre prédication de l'Evangile. Mais, puisque le pape a le droit d'imposer aux princes chrétiens une action collective au service de l'Eglise, pourquoi ne pas les mobiliser afin qu'ils ouvrent par les armes les frontières de ces pays au passage des missionnaires. En somme, pour lui, la Croisade n'aurait d'autre fin que d'imposer la tolérance religieuse. N'est-ce pas utopie ?

Par contre, les armes propres du missionnaire, ce sont : la prière, la pénitence, la prédication, le martyre. Son rêve doit être de mourir pour le Christ en le prêchant. Et si, lui-même, « vieux, pauvre et méprisé, sans aucune aide d'homme né », a voulu partir seul, à quatre reprises, en terre d'Islam,

ce fut pour ajouter à la parole le témoignage de sa vie, si possible par le don du sang.

Mais si ces armes spirituelles sont nécessaires, elles ne suffisent pas. Pour convertir des hommes, il faut commencer par connaître, d'une manière approfondie, leur langue, leurs croyances actuelles, leurs mœurs, leur philosophie, leur manière de raisonner, etc. C'est pourquoi il s'y est appliqué toute sa vie. Et, parce qu'il sait d'expérience combien cette tâche est difficile, il s'est fait le démarcheur auprès des rois, des papes, des Universités, des Ordres religieux, en vue d'obtenir la création d'écoles où se formeraient les missionnaires compétents, tels qu'ils lui paraissaient nécessaires. Il se rendit même, à cette fin, jusqu'au Concile de Vienne en Dauphiné (1311).

Et malgré cette activité incessante, Raymond Lulle a laissé une œuvre écrite considérable, dénotant, tout ensemble, un théologien de classe, un philosophe épris de savoir universel et capable d'en faire la synthèse, mais aussi l'homme de lettres qui crée sa langue et invente toutes les formes d'expression nécessaires à se faire comprendre de toutes les catégories humaines.

Mais, en tous ces écrits, le centre de ses préoccupations demeure toujours le même : la conversion du monde entier à Jésus-Christ. Il ne veut être autre chose que le théoricien, l'apôtre et le publiciste des missions.

Il y a cependant un ouvrage qui émerge au-dessus des autres : son *Ars magna*. Il s'agit d'un essai de synthèse universelle, destiné à provoquer par des « raisons nécessaires » l'adhésion des infidèles à la Foi, donc, d'une tentative de démonstration rationnelle du dogme catholique.

Sans doute discutera-t-on longtemps encore sur la portée exacte des prétentions démonstratives de Raymond Lulle. Mais ce qui doit nous intéresser, c'est son intention. Il s'adresse à des Musulmans et veut se placer sur leur terrain. Il sait que la théologie musulmane a pour fin d'étayer, par des arguments rationnels, les croyances religieuses, de démontrer ce qui est cependant révélé. Et il se souvient que le Grand Mufti

de Bougie lui a dit : « Si tu crois que la Loi du Christ est vraie et celle de Mahomet fausse, tu dois le prouver par des raisons nécessaires ». Il veut relever le défi des docteurs de l'Islam. Il veut donner des dogmes chrétiens des preuves telles que ses contradicteurs ne puissent raisonnablement les rejeter.

Cet homme si proche de nous demeure donc, à ce point de vue, profondément de son époque. Il faudra, il est vrai, longtemps encore, avant que l'on découvre concrètement que, non seulement les vérités de la Foi ne se démontrent pas, mais que les prolégomènes de la Foi (ou la pédagogie de la Foi) sont d'une complexité que le Moyen Age ne pouvait soupçonner.

*Après 1830*

1) Il semble qu'après Raymond Lulle, au lieu d'un grand essor missionnaire par rapport à l'Islam, ce soit un long arrêt qui survienne. Il y a pour l'expliquer les difficultés intérieures à l'Eglise qui marquent si profondément les siècles suivants. Il y a aussi la découverte du Nouveau Monde et l'appel vers d'autres continents des messagers de l'Évangile.

Mais les relations islamo-chrétiennes n'en continuèrent pas moins. On s'étonne parfois de trouver si peu de traces du passé chrétien de l'Afrique du Nord, après les raz de marée des invasions arabes. Alors que ces traces restent très apparentes en Syrie et en Perse, au Liban et en Egypte, on ne trouve pratiquement rien au Maghreb à partir du XII<sup>e</sup> siècle. Et c'est vrai. Mais il n'en reste pas moins vrai qu'un dialogue islamo-chrétien s'est poursuivi sur cette terre. Nous avons déjà noté le fait de ces chrétiens arabisés déportés d'Espagne au Maroc, au XII<sup>e</sup> siècle, et la présence dans les milices de chrétiens si nombreux que Rome crut devoir leur envoyer un évêque.

Il y a aussi les marchands, à partir du moment où la vie économique prit son essor (XI<sup>e</sup> - XII<sup>e</sup> siècles). Des villes italiennes d'abord (Pise, Gênes, Florence, Venise) passèrent des traités avec les souverains musulmans, les autorisant à installer des comptoirs. D'autres villes (Marseille, Majorque, etc.) les imitèrent. Si bien qu'une quarantaine d'« échelles » s'établirent

sur la côte africaine, une quinzaine comptant une colonie chrétienne permanente, avec son (ou ses) prêtres et parfois son consul. Avec la conquête turque, ces relations commerciales devinrent moins sûres, mais ne cessèrent pas.

Enfin, il y eut la « course » chrétienne et musulmane : d'abord guerre sainte, finalement piraterie et commerce, correspondant à la fois à un désir d'enrichissement par tous les moyens et à certaines nécessités économiques réclamant des esclaves. Plusieurs villes se spécialisèrent dans ce genre d'activité : Livourne, Palerme, Valence, Tripoli, Bizerte... surtout Alger. Les captifs conservaient le droit de pratiquer leur religion et des prêtres étaient autorisés à se rendre auprès d'eux à cet effet. D'où la création, aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, de l'Ordre des Trinitaires et des Pères de la Merci pour le rachat, mais d'abord le soutien de ces captifs. Avec les Lazaristes, une organisation permanente s'implantera de nouveau dans ce même but ; les missionnaires s'appuyant sur les consuls ou remplissant eux-mêmes le rôle de consul<sup>11</sup>. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, la « course » se ralentit progressivement. Elle est devenue pratiquement inexistante en 1830<sup>12</sup>.

2) Après la conquête d'Alger, de nouveau par rapport à l'Islam un grand souffle missionnaire passe sur l'Église de France. Il s'exprime surtout à travers la puissante personnalité du cardinal Lavigerie, pour qui Alger et Tunis étaient autant de portes ouvertes pour l'évangélisation de l'Afrique tout

---

11. Ainsi s'explique la mort de Jean Le Vacher, à Alger en 1683. Ce lazarisste, envoyé à Tunis par ses supérieurs, y fit une telle impression qu'il fut demandé *expressément* par le Bey comme consul. Nommé ensuite par Rome, comme Vicaire apostolique pour tout le Maghreb, il fut aussi consul d'Alger. Lorsque Duquesne vint, sur ordre de Louis XIV, pour détruire ce centre de la piraterie, Kara Mustapha qui y commandait à la place du Pacha assassiné, somma sous peine de mort Jean Le Vacher de faire s'éloigner la flotte française. Ayant refusé de céder à la menace, il fut attaché à la bouche d'un canon et déchiqteté par l'obus tiré sur les navires français.

12. Voir DANIEL-ROPS, *L'ère des grands craquements*, p. 166-173 et François de HAUCHECORNE, *Chrétiens et Musulmans du Maghreb* (Librairie protestante, 140, boulevard Saint-Germain).

entière. Finalement, le résultat fut décevant, du moins pour ce qui concerne le Maghreb. Pourquoi ?

Dès après la Révolution de juillet 1830, l'action de l'Eglise fut presque constamment contrecarrée par les différents gouvernements. Et si les pourparlers entre la Monarchie de juillet et Grégoire XVI organisèrent l'Eglise assez rapidement, ce fut dans le contexte du Concordat de 1801 (en situation de tutelle par rapport à l'Etat), et pour qu'elle soit au service des Européens chrétiens, et non pour quelque tâche missionnaire auprès des Arabes.

Et puis, dans la mesure où, malgré les obstacles dressés par une politique à courte vue, on tenta des approches missionnaires, on s'aperçut qu'il s'agissait d'une œuvre beaucoup plus difficile qu'on ne pensait et que, pour l'entreprendre, on était nettement moins prêt qu'au temps de Raymond Lulle. Et comme l'Afrique Noire offrait aux Instituts créés par Lavigerie une tâche plus facile et réclamant toujours plus d'ouvriers, l'effort principal se porta en ce sens. La Mission en Afrique du Nord ne fut pas oubliée pour autant. Mais elle fut le plus souvent le parent pauvre.

D'autre part, cette Eglise progressivement plantée sur cette terre, après 1830, était incapable — malgré tout ce qu'elle contenait de richesses spirituelles de tout genre — d'assumer la responsabilité d'une telle mission. Et voici pourquoi.

Tout d'abord elle était l'héritière directe de ceux qui, un siècle plus tôt, avaient porté condamnation contre les rites chinois et malabars<sup>13</sup>. Elle était dans la même mentalité et ne pouvait comprendre que, pour évangéliser un peuple fier d'être l'héritier d'une vieille civilisation (qui durant longtemps fut supérieure à celle de l'Occident) et d'appartenir à la seule vraie religion — d'autant plus fier qu'il se sentait humilié par cette présence d'une domination étrangère qui semblait vouloir lui

---

13. Voir DANIEL-ROPS, *L'ère des grands craquements*, p. 116-131. Plus encore *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, I, chap. IX à XIII ; II, chap. I à XIII.

imposer, avec ses modes de vie, sa religion — il fallait aller à sa rencontre *humblement*. Il fallait, non seulement apprendre sa langue, mais entrer dans ses modes de penser, partager ses soucis, s'indigéniser au maximum...

Sans doute il y eut, en Afrique du Nord comme ailleurs, des hommes qui tentèrent de le faire. Chaque institut missionnaire compte de ces pionniers qui ne furent pas suivis et, quelquefois, furent mis à l'écart.

D'autre part, à cette époque, sévissait dans l'Eglise un type d'apologétique triomphaliste, valable peut-être pour garder les chrétiens de certaines tentations, mais qui faussait complètement la manière de regarder les infidèles quels qu'ils soient<sup>14</sup>.

Si donc tout était mauvais dans la civilisation et la religion de l'autre, on ne pouvait procéder autrement que les missionnaires espagnols et portugais d'Amérique latine ou de Goa :

---

14. On trouve dans l'ouvrage très triomphaliste de Mgr Pons (*La nouvelle Eglise d'Afrique*, Tunis, 1930, p. 97-98) un « beau modèle » de ce genre apologétique, proclamé, durant le Carême de 1853, du haut de la chaire de la cathédrale d'Alger, par Mgr Pavy. Le souci de l'archevêque était de contrecarrer les tentatives de certains chrétiens, quelque peu snobs, qui croyaient avoir trouvé dans l'Islam une religion supérieure au Christianisme. Mais quel effet pouvaient produire sur les Musulmans de telles paroles !

« A la place de la simplicité, de la douceur, de la bénignité, de l'esprit de paix et de pardon, de la pauvreté volontaire, de l'humilité, de l'amour des souffrances, vous voyez éclater, dans Mahomet, la duplicité, la cruauté, la soif des jouissances, du butin, de la domination, de la vengeance et de l'orgueil, à leur paroxysme le plus élevé.

Au lieu de cette virginité sans tache..., c'est une fureur de volupté qui ne connaît pas de frein, qui passe toutes les bornes, qui est un scandale...

Son Dieu unique est un être immoral qui vient prêter dans le Coran les complaisances de sa parole aux turpitudes de la débauche... Le Dieu de l'Islam, c'est un être tellement immonde en sa complaisante faiblesse, que si l'autorité chargée de la garde des mœurs rencontrait dans nos rues quelque chose de semblable, elle devrait à l'instant le saisir et le dérober aux yeux d'un public, hélas, pourtant si facile ».

tenter de franciser et de christianiser tout ensemble. Et l'on s'y essaya plus ou moins.

Et à ce triomphalisme de l'apologétique, s'ajoutait le triomphalisme de l'esprit de croisade. Arrivés avec l'armée coloniale, reconquérant sur l'Islam des terres jadis chrétiennes, beaucoup avaient vu cette opération comme une victoire de la Croix sur le Croissant, tendant à restaurer l'Eglise des anciens docteurs et martyrs d'Afrique. Et, s'imaginant que ces peuples (les gens « informés » en étaient tellement sûrs) ne pouvaient être séduits que par la manifestation de la grandeur, du décorum, de la puissance, ces mêmes chrétiens (évêques, prêtres ou laïcs) s'appliquèrent à donner à la communauté qu'ils formèrent cette apparence.

Malheureusement, l'effet en fut désastreux. Pour ce faire, il fallait demeurer étroitement lié à la puissance coloniale. Mais ce faisant, l'Eglise donnait l'impression de tout envahir et d'écraser, ce qui ne pouvait que provoquer un durcissement<sup>15</sup>.

En fin de compte — nous le savons mieux aujourd'hui — la Mission, plus encore en cette terre d'Islam que partout ailleurs, ne pouvait être une affaire de spécialistes. Elle ne pouvait être qu'une œuvre de l'Eglise en corps.

Aussi longtemps que, dans son ensemble, l'Eglise en ce pays ne serait pas le signe efficace de la présence du Christ parmi eux, du Christ révélateur de l'amour infini du Père pour les hommes, que pourraient faire les spécialistes ?

Or l'Eglise, plantée en Afrique du Nord avec et par la colonisation, ne pouvait, dans son ensemble, assumer une telle responsabilité. Et l'on ne peut pour autant l'en blâmer, sinon ce blâme retombe sur toute l'Eglise d'Occident avec son histoire, car l'une est bien fille de l'autre.

---

15. Bourguiba a souvent pris à parti le Congrès eucharistique de Carthage, en 1928, faisant dater de ce moment sa vocation politique. A supposer qu'il faille faire très large la part de l'exagération oratoire, cette réaction nous livre un test très significatif de ce que produit l'exagération triomphaliste.

## II. RÉFLEXION CRITIQUE

En constatant les déficiences qui ont marqué l'attitude de l'Eglise à l'égard de l'Islam, nous les avons référées à telle ou telle situation historique. D'autre part, nous avons noté que porter condamnation sur une série de tentatives missionnaires plus ou moins avortées, c'est pratiquement condamner l'Eglise d'une époque.

Il nous faut voir cela de plus près. Si notre lucidité n'est pas suffisante concernant les dangers que court l'Eglise dans son existence historique, le dégagement opéré par le Concile ne sera ni complet ni durable. Bientôt réapparaîtront, sous d'autres formes, les lacunes dont nous nous sommes cru libérés.

Telle est la raison des réflexions qui vont suivre, tournant autour de cinq thèmes complémentaires.

*La démarche missionnaire se fonde sur la Foi*

Pour l'Eglise des trois premiers siècles, la situation était claire. Sans cesse lui était rappelé ce que Jésus avait annoncé (*Matth.*, 10, 17-25). Elle n'avait chance de durer et de s'étendre qu'en se fondant absolument sur la foi en la parole de son Seigneur : « Je suis avec vous » (*Matth.*, 28, 20).

Mais au seuil du IV<sup>e</sup> siècle, se produisit un fait nouveau : en la personne de Constantin la puissance impériale devint l'alliée de l'Eglise. Cet événement, d'apparence minime, a commandé pendant quelque quinze siècles, non seulement les comportements pratiques, mais la manière de penser du monde chrétien.

Ce régime d'alliance ne fut jamais défini et fut loin d'être uniforme. Il ne fut pas toujours confortable. Souvent l'Eglise fut asservie par le pouvoir et utilisée à ses fins. Mais elle crut aussi y trouver avantage et fut, de ce fait, portée à lier son destin à celui de l'Etat.

Il ne s'agit pas pour nous de juger, mais d'essayer de com-



prendre. De telles décisions ne se prennent jamais dans un absolu de liberté ; le plus souvent dans la nuit (sans qu'il soit possible de peser les conséquences lointaines de l'acte posé aujourd'hui) ; et assez généralement sous la pression impérieuse d'événements dont on voit bien que, suivant l'attitude prise à leur égard, ils apporteront avantages ou inconvénients.

1) Les « Etats pontificaux » ne sont pas sortis, un beau matin, d'un geste généreux de Pépin le Bref ou de Charlemagne. Dès le VI<sup>e</sup> siècle, les papes avaient déjà les responsabilités d'une puissance temporelle. Ils avaient de grands biens à gérer, et l'écroulement de l'Empire de Rome les avait laissés avec la charge de multiples affaires civiles à régler, et même d'une armée à entretenir pour la défense de la cité.

Mais en face de Byzance, des Lombards, de la turbulente aristocratie romaine, ils se sentaient faibles et éprouvaient le besoin d'un appui.

Or, dans le même temps, la nouvelle monarchie franque (c'est-à-dire Charles Martel, le vainqueur de Poitiers, Pépin le Bref qui avait déjà reçu l'investiture des évêques et Charlemagne) souhaitait l'appui spirituel le plus haut. Clovis s'était lié à l'épiscopat, Pépin et Charlemagne voulurent se lier à la papauté qui répondit avec empressement.

Pépin fut sacré roi par Etienne II, en la Basilique de Saint-Denys (754), et salué du titre de « patrice des Romains ». Charlemagne fut couronné empereur dans la Basilique Saint-Pierre, par Léon III (800).

En retour, l'Etat Pontifical fut créé, la tutelle de Byzance exorcisée, la menace des Lombards écartée, l'évangélisation de la Germanie plus que jamais soutenue, d'autant qu'elle correspondait exactement aux vues politiques du nouvel empereur.

Par-dessus tout, cet ensemble de gestes donna naissance à un état de choses nouveau. Cet empire nouvellement créé n'était pas une réplique occidentale de Byzance. Jamais Charlemagne ni ses successeurs n'eurent l'idée d'intervenir dans le domaine des dogmes. Ils furent d'abord des croyants, chefs d'un peuple de croyants. La raison d'être essentielle de leur

pouvoir fut le service de la Foi : faire en sorte que tous (évêques, prêtres, moines, laïcs) vivent selon les exigences de la Foi (donc selon les lois de l'Eglise) ; qu'elle soit protégée contre les méchants du dedans et du dehors ; et veiller à son expansion.

Le couronnement de l'an 800, en la fête de Noël, c'est aussi le baptême de la chrétienté : ce système politico-religieux dont la Foi est l'unique fondement et dont la fin sera toujours le service d'un ordre de choses identifié à l'Eglise.

2) En l'an 800, c'est Charlemagne qui est à la tête de l'empire et il en a bien conscience<sup>16</sup>. Il ne supporterait pas que son autorité soit contestée, bien qu'il l'envisage comme un service. Mais un jour vint où le pape crut devoir se mettre au-dessus de l'empereur. La première démarche en ce sens se fit moins de vingt années après la mort de Charlemagne. En 833, le Pape Grégoire IV, en accord avec l'assemblée des évêques, « déposait » Louis le Pieux « pour le bien de la paix ». Ce ne fut là qu'un geste passager. Mais après cette période de deux siècles (IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup>), qui vit la décadence de l'Empire, l'avènement de la féodalité, seul recours contre les invasions hongroises, sarrasines ou normandes, l'ingérence séculière dans l'administration de l'Eglise, survint un grand pape réformateur, Grégoire VII. Pour restaurer l'Eglise dans la plénitude de ses droits spirituels, il dut affronter l'opposition du pouvoir politique, spécialement de l'empereur. Si, de cette lutte, il ne sortit pas pleinement vainqueur, il fit du moins la preuve que le pape était au-dessus de l'empereur et pouvait l'amener à Canossa (1077). Après cela, Urbain II pouvait mettre en route la Croisade. Les papes, non seulement s'étaient manifestés les chefs spirituels de la chrétienté, mais sa conscience et sa force politiques. Après avoir joué le rôle de

---

16. « Pendant que l'empereur combat, le pape élève les mains vers le ciel, comme Moïse, afin que, par son intercession, le peuple chrétien soit victorieux partout et toujours sur les ennemis de son saint Nom et que le nom de Jésus-Christ soit glorifié partout ». Au pape la prière, et à l'empereur le gouvernement de l'empire, et la garde de l'ordre et de la paix. Ainsi pensait Charlemagne.

« défenseur de la cité » (de Rome), assiégée par les Barbares, ils étaient pratiquement les seuls à discerner et à vouloir ce qu'exigeaient l'unité, la défense, la paix et la prospérité de cette « cité de Dieu » qu'était pour eux la Chrétienté. Pour qui se situe dans l'histoire du temps, il n'y rien là que d'admirable.

3) Mais au cours de ces conflits entre le sacerdoce et l'empire, des théologiens (et parmi eux des papes) voulurent faire la théorie des faits et manifester que de tels comportements étaient conformes à l'ordre divin. De là dérive ce qu'on appelle tantôt la théorie des « deux glaives », tantôt l'Augustinisme politique<sup>17</sup>.

L'essentiel de cette doctrine, du moins pour ce qui nous concerne, se ramène aux points suivants :

— L'Eglise, qui est la cité de Dieu parmi les hommes, possède un pouvoir universel sur tous les royaumes. Entre ses mains sont les « deux glaives », emblèmes des deux pouvoirs temporel et spirituel.

— « En succédant à Jésus-Christ, qui est tout ensemble le vrai roi et le vrai prêtre, selon l'ordre de Melchisédech, les papes ont reçu la monarchie non seulement pontificale, mais royale », et l'empire non seulement céleste mais terrestre<sup>18</sup>.

— En conséquence, l'Eglise (et le pape qui agit en son nom) est la source unique du pouvoir et du droit<sup>19</sup>. Il n'y a pas

---

17. Voir H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique*, Paris, 1934.

18. « En dehors de l'Eglise, dit Innocent IV, ... il n'existe point de pouvoir qui ne soit ordonné par Dieu. En succédant à Jésus-Christ, qui est tout ensemble le vrai roi, le vrai prêtre, selon l'ordre de Melchisédech, les papes ont reçu la monarchie non seulement pontificale, mais royale. Dieu leur a confié les rênes à la fois de l'empire céleste et de l'empire terrestre... C'est dans l'Eglise que se trouve les deux glaives, emblèmes des deux pouvoirs. Celui donc qui ne fait pas partie de l'Eglise ne peut posséder ni l'un ni l'autre » (Bulle *Aeger cui levita*).

19. « L'étendue de la puissance ecclésiastique est telle qu'elle comprend même les propriétés privées ; le possesseur d'un champ ou

de droit naturel, pas de bien commun temporel. Le seul point de référence, pour qui veut juger de la moralité d'une action, c'est le bien de l'Eglise, c'est-à-dire de la Chrétienté.

— Si les souverains tiennent leur autorité de l'Eglise source unique de tout pouvoir comme de tout droit, ils doivent donc l'exercer pour le bien de l'Eglise.

Ces principes ont façonné la mentalité du monde chrétien à une profondeur telle qu'elle n'en est pas encore complètement libérée.

4) Cependant, dans le temps où s'affrontaient Philippe le Bel et Boniface VIII, en même temps que leurs théologiens (tenants de la théorie des « deux glaives ») ou légistes (tenants du Droit romain qui intégrait l'Eglise dans l'empire), l'avènement des nationalités mettait fin à la Chrétienté. Il devenait de plus en plus impensable qu'un pape puisse jouer un rôle politique analogue à celui de Grégoire VII ou Urbain II. Pourtant, l'Augustinisme politique continuait à gouverner les esprits.

Lorsque fut achevée la « *reconquista* » espagnole et portugaise et que l'esprit d'expansion et de croisade entraîna ces deux peuples vers d'autres continents, Alexandre VI, agissant en vertu de ses droits de souverain universel, et voulant éviter qu'éclatent des conflits entre princes chrétiens, faisait *donation* aux rois d'Espagne et de Portugal des territoires qu'ils découvriraient de part et d'autre d'une certaine ligne de démarcation, à la seule condition d'y annoncer l'Evangile et d'y fonder l'Eglise. Et si, un an plus tard (1494), Espagnols et Portugais signèrent le Traité de Tordesillas, c'était uniquement dans le but de préciser mieux cette ligne de démarcation.

Aussi bien l'avènement des nationalités ne changeait rien. L'Eglise poursuivait sa mission en alliance avec le pouvoir politique. Plus exactement, la responsabilité de l'évangélisa-

---

d'une vigne ne peut posséder justement ce champ ou cette vigne, s'il ne les possède pas sous l'autorité de l'Eglise ; c'est elle qui, par son droit éminent de propriété consacre la propriété individuelle » (GILLES DE ROME, dans *De ecclesiastica potestate*, dédié à Boniface VIII).

tion incombait aux conquérants eux-mêmes. Et lorsque, beaucoup plus tard, Espagnols et Portugais seront devenus incapables de l'assumer, ils continueront à revendiquer ce droit. Et, mises à part quelques magnifiques exceptions (en Chine et au Japon, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, par exemple), toutes les missions depuis le XVI<sup>e</sup> siècle — qu'elles soient catholiques ou protestantes — ont revêtu un caractère national, parce que liées plus ou moins à la colonisation.

Que cette politisation de la Mission n'ait pas empêché les missionnaires de partir dans la Foi, cela va de soi. Il leur restait de telles raisons de le faire ! Mais l'entreprise missionnaire n'en était pas moins viciée de bien des façons. D'autre part, il est plus difficile de ne compter que sur Dieu quand, en beaucoup de choses, on peut compter sur le prince.

Et si l'Eglise a attendu si longtemps pour opérer son dégage-ment, n'est-ce pas parce qu'elle vivait encore dans une optique médiévale ? Si, à aucun moment, elle n'a élevé la voix contre les mille formes du brigandage colonial, n'est-ce pas parce que, confusément, elle pensait qu'en ces terres païennes, il ne peut y avoir de droits ? Si, vers le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, à Salamanque, François de Vittoria avait élaboré les grands principes du « droit des gens », on les avait bien oubliés lorsque reprit, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, l'aventure coloniale. On ne voyait guère qu'une chose dans le monde chrétien : de nouvelles terres étaient ouvertes à la prédication de l'Evangile ; la chrétienté grandissait aux dimensions de la terre.

*La démarche missionnaire va, pleine de respect, à la rencontre de la diversité des peuples*

Partir dans la Foi est nécessaire. Mais cela ne suffit pas. De tels départs peuvent conduire au martyre à la suite des Franciscains du Maroc. Mais comme on le comprit par la suite, ils ne font pas la mission.

L'Eglise, dès ses origines, le comprit. C'est pourquoi, si elle est demeurée à Jérusalem, liée à ses origines juives par la langue qu'elle parlait et tout un ensemble de coutumes, elle

s'avançait aussi hardiment vers d'autres civilisations et devenait assez rapidement une diversité d'Eglises dans l'unité de l'Eglise.

Depuis, le souci de s'insérer dans les civilisations qu'elle rencontrait et la conviction que sa catholicité exigeait d'elle une variété de modes d'être et d'expressions, tenant compte de la variété des peuples, ne lui ont jamais fait totalement défaut. Mais nous devons avouer que les apparences, depuis des siècles, donnent exactement l'impression contraire. Et les raisons en sont manifestes :

1) En se liant comme elle l'a fait ou pouvoir politique, l'Eglise inévitablement se liait à une langue et à une civilisation, et prenait plus ou moins fait et cause pour leur expansion. Elle se liait à un certain type d'Eglise (latine, française ou espagnole). Et la mission tendait à planter, en quelque nouveau pays, ce type d'Eglise.

Cette tendance se perçoit dès le moment où Byzance et la monarchie franque s'affrontent dans leur effort pour élargir leur zone d'influence. Francs et Byzantins veulent ensemble évangéliser les Slaves et les rattacher à leur empire. Et les saints Cyrille et Méthode devront vaincre de grosses difficultés pour que ces Slaves puissent lire l'Ecriture et avoir leur liturgie en leur langue<sup>20</sup>.

Et le jour vint où, après le Schisme de Byzance, l'Eglise ne fut plus, aux yeux des chrétiens, que l'Eglise de Rome, la Chrétienté d'Occident, à laquelle on espérait voir un jour l'« Orthodoxie » faire retour. D'où, spontanément, l'Eglise que les missionnaires avaient souci de fonder, c'était celle qui les avait envoyés, après les avoir faits ce qu'ils étaient ; celle où ils avaient rencontré Jésus-Christ et reçu de vivre de sa vie ; donc l'Eglise romaine (mais telle qu'elle est en Italie, en Espagne, en France) avec sa hiérarchie, sa théologie, sa liturgie, son Droit canon, ses dévotions.

2) Et cette tendance se trouvait renforcée par l'idée que l'on se faisait, à cette époque, du païen et du monde païen.

---

20. Voir *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, I, chap. v.

D'où venait cette conception ? Sans doute, pour une part, de la manière dont en parlent l'Ancien et le Nouveau Testament (spécialement *Rom.*, 1, 18-32). Mais ces textes scripturaires ne pouvaient guère que servir de toile de fond à une façon de voir lentement élaborée dans le vase clos de la Chrétienté.

C'est une réaction sociologique courante que tout groupe vivant replié sur soi se croit l'unique type valable d'humanité et porte sur les « autres » un jugement d'autant plus défavorable qu'il ne les connaît guère qu'à travers des images truquées<sup>21</sup>.

Et si ce groupe est un peuple de croyants, s'il considère sa foi comme la seule vraie (*a fortiori* comme la vérité révélée par Dieu lui-même) et la vie selon cette foi comme la condition absolue du salut éternel, il en conclut naturellement que les « autres » sont dans l'erreur (que leurs croyances, leur conception de la vie sont purement et simplement erronées) et qu'ils vont vers la damnation. « Hors de l'Eglise pas de salut ».

C'est ainsi, me semble-t-il, que s'est élaborée dans la Chrétienté (comme dans l'Islam d'ailleurs) cette mentalité qui faisait voir toutes les religions, chrétiennes et non chrétiennes, comme étant essentiellement erreur ; admettre comme normal que tous les non-chrétiens (ou les non-musulmans) soient damnés ; et vous persuadait d'avance que tout ce qui naît en monde païen (mœurs, culture, structures religieuses, etc.) est nécessairement mauvais et même diabolique. Ne fallait-il pas une telle mentalité pour que s'explique une attitude aussi radicale d'intolérance que celle manifestée, en Chrétienté comme en pays d'Islam, par les Guerres de religion et l'Inquisition ?

3) Si l'on tient compte de ces deux faits, on comprend que l'évangélisation ait procédé comme elle l'a fait en Amérique latine, à Manille et aux Indes ; les missionnaires espagnols

---

21. MONTESQUIEU, *Lettres Persanes* (xxx), « Comment peut-on être Persan ? »

pratiquant le système de la « table rase » par rapport aux religions indigènes, mais ne cherchant pas généralement à hispaniser les Indiens ; les missionnaires portugais, au contraire, pratiquant une « table rase complète », convertissant en même temps au Christianisme et à la vie portugaise.

Aussi bien devons-nous admirer les Jésuites du Japon, de Chine et du Maduré, qui, partis d'Europe dans la même mentalité que les autres, adoptèrent une façon de faire totalement différente, qui surent découvrir, eux venus de l'Occident chrétien, que l'Orient leur offrait une autre civilisation — imprégnée certes de Confusianisme et de Bouddhisme — mais fière de son ancienneté et de ses valeurs, et qu'il était impensable que l'évangélisation puisse se faire par la domination de l'Occident chrétien sur les cultures autochtones. Elle ne pouvait être que le résultat d'un mariage entre le Christianisme et tout ce qu'il y a de vrai et de bon en ces civilisations. Et pour cela, il fallait se faire « chinois avec les Chinois », « brahme avec les Brahmes », « paria avec les parias »<sup>22</sup>.

Ce faisant, ils redécouvraient les exigences concrètes de la catholicité. Le Christianisme, parce que religion universelle, doit s'adapter au génie de chaque peuple, et, en assumant les valeurs qu'il y produit, il en enrichit l'Eglise pour la gloire de Dieu.

Et en adoptant cette façon de faire, d'avance, ils mettaient

---

22. C'est dans cette voie que, trois siècles après le Père de Nobili, qui avait choisi d'être brahme avec les Brahmes, s'engageait, en 1950, le Père Monchanin (après avoir été pendant onze ans vicaire en diverses paroisses de l'Inde), avec un bénédictin français, Dom H. Le Saux, inaugurant un humble monastère baptisé par eux : « Ashram du Saccidânanda » (Principe et Béatitude d'amour et de beauté), où ils devaient tenter de mener la vie contemplative, dans l'absolu de la tradition monastique chrétienne primitive et dans la plus grande conformité possible aux traditions du Sannyâsa de l'Inde.

Ce faisant, ils avaient bien conscience de marcher sur la corde raide, car il s'agissait pour eux de ressaisir la recherche hindoue authentique pour la christianiser en eux du dedans. Mais ils savaient bien aussi que, si l'on voulait que le Christianisme s'enracine profondément en cette terre, il n'y avait pas d'autres voies.



en pratique les Instructions que donnera en 1659, aux Vicaires apostoliques en partance pour le Vietnam, la jeune Congrégation de la Propagande<sup>23</sup> et, en quelques dizaines d'années, ils créaient des Eglises étonnantes par le nombre et la vitalité.

Malheureusement, un jour, arrivèrent d'autres missionnaires, venant de Manille, qui provoquèrent la désastreuse querelle des rites ; plus exactement il firent surgir un conflit entre deux méthodes missionnaires : d'une part, celle qui, partant de ce principe que, tout étant mauvais dans le monde païen, il faut faire « table rase » du passé et reconstruire à neuf ; d'autre part, celle qui, partant de ce principe que les sociétés païennes ne sont pas essentiellement mauvaises (puisqu'elles sont créations de Dieu et de l'homme), l'Évangile doit être annoncé de telle manière qu'il s'enracine en tout ce qu'il trouve de bon et extirpe ce qu'il trouve de mauvais.

Et cette querelle aboutit, en 1704, à la condamnation des rites chinois et, en 1731, à celle des rites malabars ; condamnations qui furent seulement levées par Pie XII (1939-1940). C'est pourquoi, lorsque reprit, au XIX<sup>e</sup> siècle, le grand essor des Missions, le souci des missionnaires fut de « prémunir la foi chrétienne contre toute contamination de la pensée indigène, profane et religieuse. Ils imposèrent donc aux convertis un christianisme sans liens avec la culture chinoise, condamné à vivre sous la tutelle de l'étranger »<sup>24</sup>. Ce qui fut vrai de la Chine fut vrai partout.

23. « Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs, à moins qu'ils ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale. Quoi de plus absurde que de transporter chez les Chinois, la France, l'Espagne, l'Italie ou quelque autre pays d'Europe ?... N'introduisez pas chez eux nos pays, mais la Foi, cette Foi qui ne repousse ni ne blesse les rites et les usages d'aucun peuple, à moins qu'ils ne soient détestables, mais au contraire veut qu'on les garde et les protège » (*Le Siège apostolique et les Missions*, p. 16).

24. HOUANG, *Ame chinoise et Christianisme*. Voir sur ces divers points : DANIEL-ROPS, *L'ère des grands craquements*, p. 97-131 ; Mgr CONSTANTINI, *Réforme des Missions au XX<sup>e</sup> siècle* (Casterman) ; Georges DUNNE, *Chinois avec les Chinois*, Paris, 1960 ; Mgr CHAP-

*La démarche missionnaire est ordonnée à la Foi*

La mission de l'Eglise est essentiellement d'annoncer au monde entier la « bonne nouvelle » du salut universel en Jésus-Christ ; et de telle manière que tous croient et soient sauvés.

Il est bien évident que ce principe est resté constamment présent à sa conscience et a été le moteur de cet effort apostolique qui a finalement abouti à la rendre présente au monde entier. Mais, en devenant la Chrétienté, l'Eglise s'est trouvée, à ce point de vue, en face d'un double danger qu'elle n'a pas évité.

1) Le premier concerne l'objet de la Foi. Cet objet peut se réduire à quelques formules dogmatiques ou bibliques et, par là, s'exprimer dans une assez grande pureté. En pratique, il est vision du monde et de l'histoire ; la lumière de Foi se mêlant intimement aux données de la philosophie et de la science d'une époque ; le résultat de cette synthèse étant simpliste avec les simples (la Révélation étant mêlée aux légendes et aux fables, la parole de Dieu confondue avec des manières de dire), plus savant avec les savants chez qui il devient système. Il est aussi conception de la vie, les lumières de la foi se conjuguant avec l'humanisme d'un peuple ; le tout étant ordonné à tracer la voie du salut temporel et éternel de l'homme.

En fin de compte, l'objet de la Foi, ce fut tout ensemble la vision du monde et la conception de la vie déterminant le mode d'être de la Chrétienté, tels qu'ils s'expriment dans les cathédrales et les sommes théologiques, mais plus encore dans les structures politico-religieuses organisant la vie d'un peuple en fonction de son salut.

Aussi bien, en pratique, c'est cette Foi, incarnée dans l'Occident chrétien, que, spontanément, les missionnaires eurent souci de porter aux quatre coins du monde. Et le signe le plus manifeste nous en est donné dans les dévotions que l'on

---

POULIE, *Aux origines d'une Eglise* (Rome et les Missions d'Indochine au XVII<sup>e</sup> siècle), Paris, 1943.

trouve sur tous les continents et qui, à elles seules, permettraient de dire d'où venaient les missionnaires qui ont apporté la Foi ici ou là.

En soi, ce n'est pas grave. Mais si la Foi doit être la lumière donnée d'en haut pour éclairer l'existence *concrète* de chaque peuple avec sa diversité, ses aspirations humaines et religieuses, ses problèmes de tous ordres, on voit mal comment elle pourra jouer son rôle tant qu'elle ne sera pas décantée de tous ces éléments importés de l'Occident. Jusque là, elle demeurera plaquée sur la vie concrète.

2) Le second danger concerne la pédagogie de la Foi. Les Apôtres, dès le départ, manifestent une aptitude remarquable pour appeler à la Foi leurs frères du Judaïsme. Ayant appris du Maître comment tout l'Ancien Testament tend vers le Messie, ils savaient dire de quelle façon Jésus est la Parole de Dieu répondant à leur attente.

Lorsque se fit la rencontre avec le monde païen, seul Paul semble avoir vu et senti ce qu'il fallait faire. Et ce n'est pas sans peine qu'il fit triompher son point de vue auprès de gens qui, enfermés dans le ghetto juif, n'avaient pas le sens du dessein de Dieu sur les païens.

Cet événement nous aide à voir ce qui s'est passé pour l'Eglise au point de vue qui nous occupe.

Tout d'abord, avec le régime de vie en Chrétienté, on avait perdu le sens de ce qu'implique l'accession à la Foi. En effet, dans tout l'Occident chrétien, les hommes, de leur naissance à leur mort, étaient enveloppés dans un ensemble très serré de liens sociologiques qui, de mille manières (des images, des signes, des paroles, des rites, des gestes, etc.), les établissaient dans une vision du monde et une conception de la vie exclusivement chrétiennes et les faisaient vivre en conséquence. A moins d'être un génie ou d'être doté d'un puissant esprit de contradiction, on ne pouvait faire autrement qu'être chrétien, penser et agir en chrétien ; et tout naturellement on en venait à poser cette question : « Comment peut-on ne pas être chrétien ? Il faut être fou, de mauvaise foi ou diabolique pour être païen ».

Dans le même temps, on avait perdu le sens de ce que peut être la mentalité d'un adulte façonnée dans un contexte non chrétien. Parce que la théologie avait élaboré une (ou des) justification rationnelle de la foi, on pensait pouvoir établir avec évidence, au regard de l'hérétique ou de l'« infidèle », l'erreur de sa position et même — pensaient Raymond de Pennafort, Raymond Lulle et peut-être le saint Thomas de la *Somme contre les Gentils* — lui manifester par des « raisons nécessaires » la vérité du Christianisme. En conséquence, on croyait avoir dans la controverse une arme efficace contre l'hérétique ou le libertin, ou un moyen efficace pour les ramener ou les faire entrer dans le bercail de l'Eglise.

D'autre part, le monde chrétien voyant dans l'hérétique une mauvaise tête, dangereuse pour l'unité et la paix, on n'hésita pas à ajouter aux arguments de la raison la menace des châtiments ; et trop souvent, on fit de même avec les païens, faisant alternativement miroiter les avantages temporels de la conversion et sentir le poids de la force. Si les envahisseurs arabes se rendirent coupables du « Crois ou meurs », les armées de Charlemagne et des « conquistadors » n'eurent rien à leur envier.

Mais si nous avons à regretter ce qui s'est passé, nous ne devons pas nous en scandaliser. Il n'y a pas si longtemps que l'on admet comme possible l'ignorance invincible concernant les vérités de la foi et qu'on a mesuré, de manière sérieuse, l'importance de la révolution intérieure qu'opère la conversion. On sait désormais que, si la lumière de Dieu ne fait pas irruption avec violence au sein des consciences, ce n'est que par un long cheminement que, la grâce de Dieu aidant, elles peuvent passer de l'incroyance à la Foi.

Ajoutons que, dans cette aventure, personne n'agit seul. Et si l'on trouve aide dans l'Eglise (sa parole et la communion des saints), on est en même temps freiné — et parfois bloqué — par tous ces liens sociologiques qui vous rendent dépendants d'un peuple ou d'un groupe.

*La démarche missionnaire est ordonnée à l'édification d'Eglises diverses*

Le monde chrétien a toujours gardé un certain caractère de diversité. Mais depuis le schisme de Byzance, ce qui demeurait pour le signifier n'était guère qu'un organe témoin. Et son effort d'expansion dans la variété des peuples semblait avoir totalement oublié que l'Eglise, pour être catholique, doit être de toutes langues, de toutes races, de toutes nations.

Qu'est-ce donc qui a manqué ? Qu'est-ce qui a freiné ce souci de catholicité qui, à l'origine, semblait si naturel ? Qu'est-ce qu'il aurait fallu faire, qui n'a pas été fait ?

Nous voyons, par les *Actes des Apôtres*, qu'à peine une petite Communauté chrétienne était-elle née à Antioche, Ephèse, Milet ou Corinthe, elle était dotée d'un gouvernement propre : le conseil des presbytres. Le complexe de supériorité de l'Occidental, l'idée qu'il se faisait du païen, même converti, et aussi certaines traditions de prudence devenues des absolus, firent que l'on fut trop lent à créer un clergé indigène et surtout à lui conférer la responsabilité des Eglises locales. On est bien obligé de le reconnaître aujourd'hui.

Et ce clergé, il aurait fallu le former de telle manière qu'il puisse, un jour, conjointement avec les fidèles, inventer un type d'Eglise qui intègre les valeurs culturelles et religieuses de son peuple ; que du moins, au lieu de le façonner à l'occidental plus ou moins déraciné de son terroir, on lui fasse sentir sa responsabilité à ce point de vue et que l'on éveille déjà en lui un effort de réflexion en ce sens.

Sans doute était-ce là une tâche difficile. Mais la difficulté principale tenait au fait que les missionnaires n'avaient pas idée que l'Eglise, telle qu'elle était fondée par eux (selon le type occidental), ne devait être que provisoire et qu'il fallait sans retard préparer sa transformation ; donc traduire la Sainte Ecriture et les livres liturgiques dans la langue du pays (au moins quand il existait une langue littéraire) ; puis, lentement (afin de ne pas rester en superficie), patiemment (l'histoire montre que cette œuvre est de longue haleine), progressive-

ment (car on ne peut tout inventer à la fois), mettre en chantier l'élaboration d'une liturgie indigène ; d'une spiritualité qui intègre dans le Christ les valeurs morales, religieuses et spirituelles de ce peuple ; d'un nouveau type d'humanisme chrétien, etc.

Et s'ils n'en avaient pas idée, c'est parce que la centralisation romaine au plan liturgique et la condamnation des rites chinois et malabars, non seulement barraient la route, mais donnaient à penser qu'elle était dangereuse sinon mauvaise.

C'est pourquoi l'Eglise a tant tardé à s'édifier diversement au sein d'une humanité diverse. Et ce fut certainement une lacune très grave, si du moins on se place au point de vue de l'évangélisation des peuples et non seulement des individus isolés. Comment une nation fière de sa culture, soucieuse de garder son originalité, pouvait-elle reconnaître que le Salut apporté par le Christ la concerne, s'il lui était présenté sous des signes totalement étrangers ? Comment, au Japon, en Chine, en Afrique du Nord, les peuples pouvaient-ils se sentir intéressés par une religion qui, dans son expression liturgique, use de jeu de signes incompréhensibles et, dans sa prière officielle, s'exprime en latin, etc.<sup>25</sup> ?

#### *La démarche missionnaire doit engager l'Eglise en corps*

Si l'Eglise, à partir de ce petit groupe rassemblé au Cénacle lors de la première Pentecôte chrétienne, a grandi si vite à travers l'empire, c'est parce que ceux qui avaient bénéficié personnellement de la « bonne nouvelle » du Salut en Jésus-Christ avaient le souci de partager avec d'autres le don qui leur avait été fait. Ils réalisaient ce que disait saint Paul du Corps du Christ, dont la croissance résulte de la coo-

---

25. Quand on songe qu'un décret du Saint-Office, de mars 1615, accompagné d'un bref du pape Paul V, concédait aux Jésuites de Chine d'adopter le chinois comme langue liturgique et que cette permission ne fut pas mise en pratique parce que les documents ne sortirent pas de Rome, on se demande qui a osé prendre une telle responsabilité (cf. Georges DUNNE, *Chinois avec les Chinois*, p. 202-259).

pération de *tous* ses membres, agissant selon leur grâce propre.

Sans doute, dans une communauté faite d'hommes pécheurs, la collaboration de chacun au bien du Tout ne peut être parfaite. Nous sommes obligés de constater que, durant un temps assez long, elle fut particulièrement déficiente.

Au fur et à mesure que l'Eglise devenait la Chrétienté, son plus grand souci fut sa vie propre, d'autant plus qu'elle fut sans cesse perturbée par les invasions barbares (qui non seulement créaient l'anarchie, mais lui amenaient des païens à convertir et des chrétiens à reconverter), les guerres fratricides (entre seigneurs et princes chrétiens), les menaces aux frontières, les hérésies de tous genres, etc. C'est pourquoi la plus grande partie de ses ressources en hommes (prêtres, Instituts religieux, théologiens, etc.) et en argent était absorbée par le service intérieur de l'Eglise.

Que restait-il pour la Mission ? Des spécialistes, c'est-à-dire des hommes que l'Esprit-Saint poussait au-delà des frontières de la chrétienté, vers des gens qui les appelaient, comme jadis Paul, en songe, fut appelé par un Macédonien : « Viens à notre secours » (*Actes*, 16, 9). Et ces spécialistes trouvaient le moyen de grouper autour d'eux, de quelque façon, des compagnons bénéficiaires d'un appel semblable, en fonction de la même mission.

Les Instituts religieux spécifiquement missionnaires sont une des caractéristiques du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais la prédication de l'Evangile aux païens fut une activité importante (rarement principale, il est vrai) de bon nombre d'Ordres et de Congrégations.

Parce que l'Eglise est hiérarchique, les spécialistes recevaient, d'une façon ou d'une autre, mandat et appui du Souverain Pontife. Mais la plupart des papes étaient absorbés par tant d'autres tâches (en particulier celles concernant la défense de la Chrétienté contre ses ennemis du dedans et du dehors) que la place faite aux missions dans leurs préoccupations était le plus souvent secondaire !

D'ailleurs, avec l'Institution du Patronat (1508), la responsabilité pratique de l'évangélisation était remise entre les

maines des rois d'Espagne et de Portugal, pour tout ce qui ne requerrait par le caractère sacerdotal. Et bientôt, la France entra en scène (ou en concurrence) aux côtés des Espagnols et des Portugais, en attendant qu'arrivent les pays protestants pour réclamer leur part de profit et une terre d'expansion pour leurs Eglises.

Par la création d'une structure appropriée (la Congrégation de la Propagande, 1622) les papes tentèrent de reprendre la direction des Missions. Mais il faudra attendre le Pontificat de Grégoire XVI pour que l'opération devienne effective.

Pendant ce temps — l'impulsion de la tête faisant défaut — nous voyons les Instituts missionnaires stériliser leurs efforts par d'in vraisemblables querelles de clochers, le patronat portugais, appuyé le plus souvent par le clergé sous sa dépendance, créer les pires ennuis aux Vicaires apostoliques envoyés en Indochine par la Congrégation de la Propagation de la Foi, les évêques enfermés dans les soucis de leurs diocèses et les fidèles absorbés par leur vie propre, temporelle et spirituelle.

Il y a cependant, chose étonnante, quelques beaux mouvements du monde chrétien en fonction des missions, manifestant ce qui aurait pu être si l'élan avait été donné. On a pu dire, par exemple, que l'implantation de l'Eglise au Canada fut le résultat d'une croisade mystique et le fait de tout un peuple ; de même la fondation des Missions Etrangères de Paris<sup>26</sup>.

Par contre, on est obligé de constater que, à peu près partout, l'un des obstacles importants rencontrés par les missions, ce fut l'Eglise fondée dans les pays à évangéliser par ceux qui, arrivés avec ou après les conquérants, se voulaient chrétiens, étaient organisés en paroisses et en diocèses, et cependant, le plus souvent, étaient un scandale par leur conduite à l'égard des indigènes, et toujours se refusaient à

---

26. Voir *Histoire Universelle des Missions*, II, chap. IV à VII, et Georges GOYAU, *Les origines religieuses du Canada*, Paris, 1924.



intégrer dans leur communauté ces gens qu'ils méprisaient et exploitaient.

C'est pourquoi certains missionnaires se sont efforcés de surmonter la difficulté en créant des villages chrétiens chez les Indiens du Brésil et du Mexique (dès 1550), puis au Paraguay (où ces villages, entre 1610 et 1768, donnèrent naissance à la République des Guaranis)<sup>27</sup>. N'est-ce pas un peu le même souci qui conduisit à créer les villages chrétiens de Petite Kabylie ou de la vallée du Chélif ?

Pour que la situation commence à changer sérieusement, il fallut attendre le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Une ère nouvelle pour les Missions a peut-être été inaugurée par cette humble fille qu'était Pauline Jaricot, en même temps que par Grégoire XVI. Puis sont venus les Encycliques et les gestes missionnaires de Benoît XV, Pie XI, Pie XII et Jean XXIII. Enfin, il y a eu le Concile.

D'ailleurs, en un sens, tout est devenu plus simple. Il n'y a plus de Chrétienté. Partout l'Eglise est actuellement en situation missionnaire, c'est-à-dire *affrontée* à l'incroyance. Elle ne peut qu'assumer en corps sa responsabilité concernant l'annonce de Jésus-Christ ou s'étioler. Et le chrétien, où qu'il soit, ne peut se dire authentique que s'il vit et parle en témoin de la Foi.

Y a-t-il lieu de conclure ? Si oui, il nous semble que deux pensées se dégagent de nos réflexions.

1) Nous voudrions une Eglise parfaite, c'est-à-dire pleinement dégagée des contingences terrestres ou, du moins, conforme à nos rêves. Et nous nous scandalisons vite en voyant ce qu'elle est, en fait.

Mais l'Eglise, telle que la veut Jésus-Christ, le Verbe incarné, doit être insérée dans la trame de l'histoire, afin d'y être le levain et le phare nécessaires à son cheminement vers son éternel destin. En conséquence, elle ne peut cesser d'être

---

27. Voir DANIEL-ROPS, *L'ère des grands craquements*, p. 161-166, et *Histoire Universelle des Missions*, I, p. 233 ; II, p. 266-277.

affrontée aux mêmes tentations que le Christ (alliance avec les puissances terrestres, triomphalisme, esprit de domination), sans compter les autres tentations auxquelles tout homme est livré. Sans cesse aussi, elle court le risque de se lier si étroitement avec la civilisation d'une époque ou d'un continent qu'elle cesse, pour un temps, d'être en fait et de pouvoir être l'Eglise catholique rassemblant en elle la diversité des peuples et des civilisations.

2) S'il nous faut savoir accepter l'Eglise telle qu'elle est, nous devons aussi la vouloir telle que le Christ la veut : donc, animée par l'esprit des Béatitudes ; plus soucieuse de prophétisme et d'intense vie spirituelle que de diplomatie et de rigueur canonique et administrative ; marchant à la rencontre des peuples et s'efforçant de les rassembler en elle, avec leurs richesses, afin de les présenter au Père pour sa gloire ; ayant assez le sens de la relativité de ses modes d'être pour être capable de devenir autre (sans rien compromettre de ce qui fait son essence), quand l'exige d'elle son incarnation dans le temps et l'espace. Et nous devons y travailler tout autant que ce même Seigneur nous le demande en ce point du temps et de l'espace où il nous fait vivre.

*Kairouan (Tunisie)*

Louis AUGROS

---

## UN NOUVEAU REGARD DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

### La déclaration conciliaire *Nostra aetate*

La Déclaration *Nostra Aetate* sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes, promulguée par Vatican II le 28 octobre 1965, est très particulièrement un fruit du concile. A l'origine, son thème n'était pas au programme des travaux conciliaires ; une seule chose avait été envisagée et confiée par Jean XXIII au Secrétariat pour l'Unité : une déclaration sur les relations de l'Eglise avec le peuple juif, visant surtout à une condamnation de l'antisémitisme. De ce thème particulier, d'une grande importance sans doute mais limitée, on en est arrivé, cinq ans plus tard, à un texte intéressant l'ensemble des religions non chrétiennes. Ce fut une élaboration très lente et fertile en rebondissements, dont nous ne ferons pas ici l'histoire, notre but étant d'étudier la Déclaration non comme aboutissement, mais comme point de départ.

Indiquons cependant, de façon sommaire, de quels courants conciliaires elle est la convergence. Les réactions provoquées par le premier projet concernant les Juifs montrèrent la nécessité de mettre en évidence son caractère purement religieux. Les Pères d'origine arabe estimèrent que ce but serait mieux atteint si l'on parlait aussi de l'islam. Par ailleurs, lors du débat sur l'œcuménisme, plusieurs évêques d'Asie souhaitèrent voir étendre la notion d'œcuménisme aux relations avec les grandes religions non chrétiennes ; difficilement acceptable du point de vue de l'œcuménisme, ce souhait se comprenait cependant puisque à l'époque le texte sur les Juifs faisait partie du schéma

sur l'œcuménisme. Ainsi, peu à peu, la perspective s'élargit grâce aux échanges de vues entre Pères sensibilisés à des problèmes divers. Par ailleurs, l'ouverture générale au dialogue, marquée dans tout le concile et formulée par Paul VI dans son encyclique *Ecclesiam suam*, ne pouvait laisser de côté le fait du pluralisme religieux.

Ainsi se forgea peu à peu un texte dont la rédaction se ressent de ses origines diverses, malgré un effort remarquable de la commission compétente pour en assurer l'homogénéité. Révolutionnaire pour les uns, trop timide en certains points pour d'autres, la Déclaration a le grand mérite d'être la première prise de position qu'ait jamais adoptée officiellement l'Eglise catholique à l'égard des religions non chrétiennes. Par les perspectives qu'elle ouvre, elle est riche en promesses.

#### ANALYSE DE LA DÉCLARATION

La Déclaration sur les religions non chrétiennes est le plus court des documents conciliaires. De ses cinq chapitres, les deux premiers traitent des relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes en général ; les deux suivants parlent en particulier de la religion musulmane et de la religion juive ; le dernier est consacré à « la fraternité universelle, excluant toute discrimination ».

C'est au premier volet de ce tryptique que nous consacrons surtout notre attention, parce qu'il fixe les orientations fondamentales.

Il n'est peut-être pas sans intérêt de s'arrêter d'abord un instant au titre même du texte conciliaire. Il s'agit d'une « déclaration », c'est-à-dire d'un document qui ne vise qu'à décrire une attitude pratique. A proprement parler, il n'expose aucune doctrine, mais il est bien évident qu'une doctrine est nécessairement sous-jacente à toute déclaration sur une attitude de l'Eglise. Dans *Nostra Aetate*, nous ne chercherons donc pas un exposé complet de la théologie de ces religions et de ces relations. A vrai dire, cette théologie reste à faire : nous n'en avons jusqu'à présent que des ébau-

ches plus ou moins heureuses et qui sont encore loin de faire l'unanimité des théologiens<sup>1</sup>. Ce que la Déclaration nous donne, c'est une orientation générale, illustrée et précisée par son application aux diverses grandes religions du monde.

Pourquoi le concile a-t-il éprouvé le besoin de faire cette déclaration ? C'est à cette question que répond d'abord le préambule. Notre époque est caractérisée par des relations beaucoup plus nombreuses et intimes entre des peuples que naguère la géographie tenait éloignés et ignorants les uns des autres. Aujourd'hui à peu près n'importe qui, n'importe où, peut rencontrer des musulmans, des hindous. Pensons simplement aux relations internationales de tout genre, aux étudiants étrangers dans nos universités ou plus simplement encore au tourisme dont le rayon d'action s'élargit rapidement aux dimensions de la planète ; pensons aux organismes mondiaux comme l'O.N.U. ou l'Unesco, où nous essayons de faire le monde de demain en équipe avec des hommes professant toutes les religions de la terre ou du moins influencés par elles. Dès lors, nous pouvons moins que jamais les ignorer et il devient urgent que l'Eglise précise son attitude à leur égard. C'est un fait que jusqu'ici elle n'avait jamais encore éprouvé la nécessité de se prononcer officiellement à ce sujet.

Or quelle est l'optique générale du concile ? Une volonté bien arrêtée de chercher le dialogue avec le monde actuel et dans ce but de souligner clairement tout ce qui est commun aux chrétiens et à leurs frères les hommes. Le concile pourrait-il changer cette optique lorsqu'il s'agit de ce qui doit l'intéresser au premier chef, la recherche religieuse des hommes ? Fidèle à lui-même, le concile examine donc dans cette Déclaration « d'abord ce que les hommes ont en commun »<sup>2</sup>.

---

1. Cf. G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non-chrétiennes*, Coll. « Eglise Vivante », Paris-Tournai, Casterman, 1966, 204 p.

2. Nous utilisons la traduction française établie par le Secrétariat pour l'Unité et publiée par les Editions du Cerf dans *Les Actes du concile Vatican II*.

Cette option est évidemment fondamentale. Il ne s'agit pas de nier les divergences, voire les oppositions, qui séparent de la foi chrétienne les autres croyances des hommes. Mais le concile fixe une priorité : voir *d'abord* ce qui nous unit, avant de voir ce qui nous divise.

Il n'est pas inutile d'affirmer cette priorité. Celui qui jette sur les diverses expressions religieuses un regard superficiel risque fort de voir son attention retenue d'abord par tout ce qui en elles lui paraît étrange, « exotique », différent de son propre comportement religieux. Le revêtement culturel des réalités religieuses arrête souvent son regard et l'empêche d'en découvrir la signification profonde. Si en outre nous sommes profondément convaincus de notre propre foi chrétienne et nous sentons responsables de la porter à nos frères non chrétiens, leurs religions feront facilement à nos yeux figure d'obstacles à la diffusion de l'Évangile, de « concurrence » à réduire. Même si la tendance générale de l'Église, depuis plusieurs siècles, n'avait pas été à l'apologétique, défensive ou agressive, un jugement négatif sur les religions non chrétiennes se comprendrait aisément.

Et cependant, l'humanité est une, comme nous le rappelle la Déclaration : une par son origine, une par sa fin dernière, « Dieu dont la providence, les témoignages de bonté et les desseins de salut s'étendent à tous ». Sans doute, nous savons que ces desseins divins ne seront réalisés en plénitude que lorsque les élus seront « réunis dans la Cité sainte, que la gloire de Dieu illuminera et où tous les peuples marcheront à sa lumière ». Mais ceci veut-il dire qu'en dehors de la révélation chrétienne Dieu laisse sans aucune réponse les questions fondamentales que se posent les hommes et qu'énumère notre texte en fin de préambule ? Ce que « les hommes attendent des diverses religions », dit-il, c'est « la réponse aux énigmes cachées de la condition humaine qui, hier comme aujourd'hui, troublent profondément le cœur humain », le nôtre comme celui de nos frères non chrétiens. Inquiétude de l'homme, partout identique, sur sa destinée... bonté salvifique de Dieu pour tous : personne ne niera ces deux affirmations.

Mais que vaut, en dehors du christianisme, la réponse des religions aux questions de l'homme ? C'est l'objet du numéro 2, le passage le plus décisif de la Déclaration, celui qui porte résolument un jugement de valeur positif sur les religions non chrétiennes. Il faut en citer ici le début : « Depuis les temps les plus reculés jusqu'à aujourd'hui, on trouve dans les différents peuples une certaine sensibilité à cette force cachée qui est présente au cours des choses et aux événements de la vie humaine, parfois même une reconnaissance de la Divinité Suprême, ou encore d'un Père. Cette sensibilité et cette connaissance pénètrent leur vie d'un profond sens religieux. Quant aux religions liées au progrès de la culture, elles s'efforcent de répondre aux mêmes questions par des notions plus affinées et par un langage plus élaboré ».

Nous n'avons encore ici qu'une simple description du fait religieux ; elle comporte toutefois des éléments fort intéressants. Il y est question de toutes les religions, des plus rudimentaires aux plus élaborées : la perfection d'une religion n'est pas dans l'expression plus intellectuelle de son contenu ou dans le raffinement de ses rites ; elle est dans sa sensibilité à Dieu. Or celle-ci peut être très vive sous des apparences très frustes. Notre texte va jusqu'à admettre qu'« une certaine sensibilité à cette force cachée... » puisse exister sans reconnaissance explicite de la Divinité Suprême : ce qui sera dit plus loin vaut donc aussi pour des formes d'animisme, par exemple, qui paraîtraient ne point dépasser la sensibilité à cette « force cachée ». La science des religions devra nous dire si le concile n'est pas exagérément prudent lorsqu'il ne trouve que « parfois même une reconnaissance de la Divinité Suprême », nous dire aussi s'il est fréquent que les religions non chrétiennes aboutissent à l'idée de la Paternité divine. Ce qui importe ici, c'est l'intention manifeste de la Déclaration de s'intéresser à toute religion, même la moins riche en développement. Si les religions « liées au progrès de la culture » peuvent nous faire une impression plus favorable par « des notions plus affinées et par un langage plus élaboré », elles

répondent cependant aux mêmes questions fondamentales que les croyances moins élaborées.

A titre d'exemples, non limitatifs évidemment, la Déclaration cite ici l'hindouisme et le bouddhisme. On admirera en passant comment ces quelques lignes de texte réussissent à mettre en évidence les caractéristiques essentielles et les diverses tendances de ces deux grandes religions, pratiquées par des millions de nos contemporains. Ce n'est cependant pas un exposé sur le contenu de ces religions que cherche à faire le texte conciliaire : il nous donne un exemple concret de la façon qu'il préconise de voir *d'abord* à quelles interrogations profondes de tout homme ces religions cherchent positivement une réponse.

Revenant aussitôt à des considérations générales, le paragraphe conclut sa description : « De même aussi, les autres religions qu'on trouve de par le monde s'efforcent de faire face, de façons diverses, à l'inquiétude du cœur humain en proposant des voies, c'est-à-dire des doctrines, des règles de vie et des rites sacrés ».

Sur les religions ainsi décrites, quel jugement de valeur porte l'Eglise ? C'est le point central de la Déclaration : « L'Eglise catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent un rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes ».

Qu'y a-t-il de vraiment neuf dans ce jugement ? Depuis les célèbres Instructions de la Propagande en 1659 jusqu'aux plus récents discours des papes, de très nombreux textes du magistère ont affirmé le respect de l'Eglise pour la diversité des cultures ; lorsque ces textes mentionnaient la religion, c'était au titre d'élément de ces cultures plutôt qu'en tant que religion comme telle. Ici au contraire, le texte est clair et d'ailleurs l'ensemble de la Déclaration ne laisse aucun doute : il s'agit des religions en tant que « voie » — doctrines, règles de vie et rites sacrés — proposée à l'homme pour son accomplissement spirituel.



Il importe cependant de bien noter les limites de notre texte : l'Eglise ne rejette rien *de ce qui est vrai et saint* dans ces religions, elle les considère *avec un respect sincère*. A prendre ces termes strictement, aucune opinion théologique n'est formulée sur les religions non chrétiennes, prises globalement comme systèmes cohérents de doctrines, règles de vie et rites sacrés. Le texte ne se prononce pas sur le point de savoir si ces « voies » sont valables comme moyens de salut ; il ne fait pas, remarquons-le une fois encore, la théologie des religions non chrétiennes. Il eût été prématuré sans doute de s'avancer sur ce terrain, à la fois parce que trop de questions théologiques y sont encore sans réponse vraiment satisfaisante et parce que trop d'esprits ne sont pas prêts à s'y laisser entraîner. La Déclaration reste donc prudemment dans la perspective que nous avons reconnu être celle d'une déclaration d'attitude : elle affirme que ce qu'il y a de vrai et de saint dans les religions, l'Eglise ne le rejette pas et qu'elle accorde son respect même à ce qui diffère de ses propres positions.

Un dernier membre de phrase cependant permet d'espérer des développements ultérieurs. Il y est dit que « ces règles et doctrines... apportent souvent un rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes ». Notre théologie n'a jamais mis en doute la possibilité du salut pour les non-chrétiens, salut accompli par le Christ, unique Rédempteur. Mais ce salut est-il réalisé tout à fait indépendamment de la religion qu'ils pratiquent, malgré elle en quelque sorte ou du moins sans qu'elle y contribue positivement ? Ou bien, au contraire, ce salut est-il réalisé par une médiation de ces doctrines, règles de vie et rites sacrés d'une religion non chrétienne ? Des réponses très diverses ont été données à cette question. Les quelques mots que nous venons de souligner dans la Déclaration sont lourds de sens et nous orientent de façon décisive puisqu'il nous y est dit clairement que « ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines » que sont les religions non chrétiennes « *apportent* souvent un rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes ». Nous avons là un point de départ pour des développements théologiques importants.

C'est ici d'ailleurs que se situe le point le plus délicat de la Déclaration et que les opinions se diversifient, suscitant, avant et après la déclaration conciliaire, des polémiques parfois fort vives. Si tous tombent facilement d'accord pour reconnaître la valeur spirituelle de tels hindous, bouddhistes, animistes, pris individuellement, pour reconnaître aussi qu'il peut y avoir des éléments valables dans les religions non chrétiennes, cet accord n'existe plus du tout lorsqu'il s'agit de situer les religions non chrétiennes elles-mêmes dans le dessein salvifique de Dieu. On n'a pas oublié l'émotion provoquée dans certains milieux missionnaires par le colloque théologique tenu à Bombay à l'occasion du congrès eucharistique de 1964 et les idées d'un Rahner, par exemple, sont l'objet d'attaques violentes dans certaines publications<sup>3</sup>.

Ce que craignent certains missionnaires, c'est qu'en reconnaissant dans les religions non chrétiennes des voies de salut, imparfaites, mais cependant valables, on ne coupe l'élan missionnaire du christianisme. Il est bien clair que la Déclaration ne prône pas l'indifférentisme devant la multiplicité des religions. Elle affirme au contraire, aussitôt après la phrase que nous venons de commenter, l'obligation qu'a l'Eglise d'« annoncer sans cesse le Christ qui est *la voie, la vérité et la vie* (Jean, 14, 6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses ». Il faut reconnaître que la sensibilité des missionnaires à l'œuvre dans les pays de grandes religions non chrétiennes a pu être légitimement heurtée par certains commentaires, orientés plutôt par la recherche du « sensationnel », qui donnaient l'impression d'une remise en question de la mission évangélisatrice de l'Eglise. Pareille conclusion serait en contradiction avec tout le concile. Ce qui peut être remis en question par notre Déclaration, ce sont

---

3. Voir par exemple la revue *Le Christ au monde*, passim ; L. ELDERS, « The Christian Evaluation of Non-Christian Religions » dans *The Japan Missionary Bulletin*, 1966, n° 1, p. 38-46 ; H. VAN STRAELLEN, *The Catholic Encounter with World Religions*, London, Burns et Oates, 1966, 202 p.

des jugements sur les religions non chrétiennes, des attitudes à leur égard et, en conséquence, certaines méthodes d'évangélisation.

Le numéro 2 de *Nostra Aetate* aboutit effectivement à la définition d'une attitude pratique. En conclusion de ce qui vient d'être dit, l'Eglise « exhorte donc ses fils pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec ceux qui suivent d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux ».

Vatican II nous invite donc au dialogue et à la collaboration avec les fidèles d'autres religions. Il nous exhorte à la faire *avec prudence*. Si, dans l'esprit de la Déclaration, nous devons voir d'abord les aspects valables des religions, il ne s'agit pas de verser dans une naïveté qui nous empêcherait de voir aussi les non-valeurs, les imperfections, les déviations, les erreurs qui sont également présentes, à des degrés divers, en toute religion ; en agissant sans prudence, nous pourrions encourager nos frères non chrétiens dans ces non-valeurs, ce qui serait leur rendre un très mauvais service et rendrait d'ailleurs stérile notre dialogue avec eux. D'autre part, sans prudence, notre volonté de dialogue pourrait renforcer malencontreusement un relativisme religieux déjà très répandu ; notre attitude pratique doit être parfaitement claire, sans confusionisme possible : notre dialogue fraternel avec ceux qui suivent d'autres religions doit leur faire comprendre à la fois notre estime profonde pour leur démarche religieuse et notre conviction que quelque chose encore leur fait défaut pour aboutir pleinement.

Avec prudence *et charité*. Il y aurait beaucoup à dire sur la charité dans une perspective de dialogue. On ne peut accuser de manquer de charité le missionnaire d'autrefois qui, pour assurer le salut de ses frères, croyait devoir combattre vigoureusement les religions non chrétiennes et considérait celles-ci comme des déviations humaines, voire des ruses sataniques.

Mais dans la perspective de dialogue que nous ouvre la Déclaration, la charité se fait plus exigeante ; elle réclame de nous une approche fraternelle de l'autre en tant qu'autre, un respect et un amour de tout ce qu'il est en tant que différent de nous-mêmes, une reconnaissance vraie de l'unité qui nous lie, lui et nous, par notre commune tension vers Dieu préalablement à tout rapprochement éventuel de nos voies religieuses. Dans la perspective du dialogue, la charité demande que nous fassions l'effort de voir la religion de nos frères — sa doctrine, ses règles de vie, ses rites — non plus du dehors comme les voit un observateur critique, un historien des religions, un ethnologue ou un sociologue, mais pour ainsi dire du dedans, comme la voit lui-même celui qui s'en nourrit. Il y faut, au sens profond du mot, une *sympathie* authentique.

Celle-ci ne va pas sans danger : un certain nombre d'ouvrages sur les religions asiatiques sont écrits par des auteurs qui ont su avoir cette sympathie, mais dont la foi chrétienne n'a pas résisté ; ici aussi on comprend pourquoi prudence et charité sont associées. Mais ce n'est pas seulement la prudence pour soi qui réclame une foi profonde et vivante. Sans elle, il ne peut y avoir de dialogue authentique : c'est *entre croyants* que celui-ci peut être fructueux, pour chacun des interlocuteurs. Personnellement, je dirais même volontiers que ce dialogue ne sera pleinement ce qu'il doit être qu'au niveau d'un échange *entre spirituels*, non entre doctes et savants. Des rencontres de scientifiques, de sociologues, de théologiens, sont utiles, indispensables même pour éclairer la voie, mais elles ne réalisent pas, de soi, un véritable dialogue religieux<sup>4</sup>.

Notre texte a d'ailleurs soin, ici aussi, d'allier dans ses directives dialogue et collaboration avec témoignage de foi et de vie chrétienne. Il ne faudrait jamais parler de dialogue sans souligner que celui qui y est invité est *un chrétien* et que ceci inclut le témoignage actif d'une foi vivante et éclairée.

---

4. Cf. J. BRULS, « Dialogue entre croyants, dialogue avec Dieu », dans *Eglise Vivante* 1965, n° spécial sur les « Préliminaires au dialogue entre croyants ».

Et réciproquement chez le musulman ou le bouddhiste avec qui nous entrons en dialogue.

Dialogue et collaboration sont distingués par la Déclaration. Il y a en effet une distinction à faire, encore que normalement l'un conduise à l'autre. L'encyclique *Ecclesiam suam* nous a dit que dans le dialogue nous apprenons à nous connaître et à nous comprendre mutuellement. Dans la collaboration, nous faisons ensemble un certain nombre de choses que nous aurions jadis entreprises chacun de notre côté et parfois en rivalité. Il faut se garder ici d'une conception à courte vue de la collaboration, qui ne viserait qu'à unir des efforts en vue d'un but pratique immédiat : une action sociale par exemple, la défense des écoles privées ou du droit d'enseigner la religion, etc. Cette utilité pratique n'est certes pas à dédaigner, mais s'y arrêter comme à un terme ne répondrait que bien imparfaitement aux vœux du concile. Si nous relisons attentivement notre texte, nous remarquons en effet que dialogue et collaboration y sont mentionnés comme des moyens par lesquels les chrétiens « reconnaissent, *préservent et font progresser* les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles » de leurs partenaires non chrétiens.

Ceci est absolument capital. Le christianisme ne se pose donc pas en rival des religions, il ne vise pas à s'établir victorieux sur leurs ruines ; il s'offre à elles comme un achèvement, un dépassement, une « transfiguration » (qui comporte purification) de leurs propres valeurs religieuses.

On sent immédiatement quelles perspectives cette orientation découvre à la réflexion théologique, aux méthodes missionnaires et à la foi chrétienne elle-même. Mais avant de proposer à ce sujet quelques remarques et quelques exemples, examinons brièvement ce que nous avons appelé les deuxième et troisième volets de la Déclaration.

Le deuxième volet de la Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes est tout entier consacré à l'islam (numéro 3) et au judaïsme (numéro 4). Cette place privilégiée se comprend parfaitement, quelles que soient

par ailleurs les circonstances qui ont amené concrètement à cette structuration de notre texte. En nous invitant à voir d'abord ce qui nous unit, le concile nous amène très naturellement à regrouper les trois religions qui puisent leur inspiration première dans la révélation faite à Abraham, Père des croyants.

A vrai dire, la Déclaration ne porte pas plus sur l'islam que sur les autres religions non chrétiennes de jugement théologique ; elle se borne à le décrire dans ses éléments positifs essentiels ; mais en le « situant » entre les autres religions et le judaïsme, elle opte implicitement pour une façon particulière de le considérer. La mention d'Abraham, de Jésus et de Marie, du jugement dernier dans ce texte vient d'ailleurs confirmer cette place privilégiée faite à l'islam dans le dialogue.

Quant au « patrimoine spirituel commun aux chrétiens et aux juifs », il est trop évident qu'il donne au dialogue et à la collaboration une coloration tout autre que lorsqu'il s'agit des religions étrangères à la Révélation biblique.

Malheureusement, la proximité, à la fois spirituelle et géographique du christianisme avec le judaïsme et l'islam, a été aussi l'occasion « au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés » bien plus vives qu'avec les autres religions. Un effort spécial est donc à faire ici pour « oublier le passé » : la Déclaration nous y invite et condamne clairement certaines attitudes et jugements naguère fréquents contre les juifs. C'est ce dernier passage sans doute qui a été le plus discuté, en dehors du concile surtout, au cours de son élaboration ; mais dans la perspective de notre étude, nous n'avons pas à nous y attarder plus particulièrement.

Ce qui nous importe ici, c'est de noter la place du judaïsme et de l'islam dans la perspective du dialogue. Elle est privilégiée parce que nous nous reconnaissons avec les juifs et les musulmans un trésor important de valeurs religieuses communes.

Nous insisterons moins encore sur le troisième volet, qui condamne « toute discrimination ou vexation opérée envers

des hommes en raison de leur race, de leur couleur, de leur classe ou de leur religion ». C'est un sujet qui ne manque ni d'importance ni d'intérêt, mais qui est très différent. Une discrimination basée sur la religion serait la négation même de ce que nous propose la Déclaration : c'est ce qui justifie sa condamnation formelle en cet endroit.

#### QUELQUES RÉFLEXIONS

Seul le climat de Vatican II a permis cette Déclaration. Toutefois, comme la plupart des documents conciliaires, elle assume au nom de l'Église tout un courant préexistant. Gardons-nous de majorer ce courant : s'il est vrai, par exemple, que depuis un bon nombre d'années les religions non chrétiennes étaient étudiées dans des instituts de missiologie, il n'est pas certain que c'était toujours dans l'esprit d'un dialogue fraternel. Beaucoup d'études très valables ont servi à enrichir la science des religions, sans pour autant amorcer le moindre échange spirituel entre chrétiens et non-chrétiens. Cette réserve faite, il faut affirmer qu'il y a toujours eu, dans la pensée missionnaire catholique, un courant d'appréciation positive des valeurs propres aux autres croyances.

Citons-en quelques témoins en notre siècle. Dès 1926, le P. Pierre Charles, s. j., disait en introduisant les travaux de la quatrième Semaine de missiologie de Louvain : « C'est avec des matériaux grecs que saint Thomas a construit sa *Somme théologique*... N'est-il pas sûr que dans la sagesse religieuse de l'Inde ou de la Chine, il se trouve des trésors de qualité au moins égale à l'héritage des vieux Grecs... Il ne faut rien détruire de cette force immense. Il n'est pas permis de dépayser les âmes sous couleur de les christianiser, comme si le Christ leur était étranger »<sup>5</sup>. Il y a plus de vingt ans, le P. de Montcheuil enseignait déjà qu'« on comprendrait mal la transcendance du christianisme si l'on croyait qu'elle oblige à ne trouver aucune valeur religieuse hors de la révélation chrétienne

---

5. *Autour du problème de l'adaptation*, p. 8-9.

et de l'Eglise catholique<sup>6</sup>. Ne suffit-il pas de citer des noms comme de Lubac, Ohm, Daniélou, Lacombe, Massignon, Abd-el-Jalil, Cuttat, Zaehner... pour que chacun se souvienne d'écrits qui étaient, avant la lettre, des mises en œuvre de l'attitude préconisée par Vatican II ? Et faut-il rappeler ici les tentatives remarquables, sur le terrain, comme celles d'un Monchanin et d'un Le Saux en Inde, d'un Tempels en Afrique bantoue, d'un Dournes sur les hauts plateaux du Vietnam ?

Mais, pour être fidèles à la vérité historique, il faut dire qu'il s'agissait là d'un courant de pensée et d'action plutôt minoritaire dans l'Eglise missionnaire et même assez souvent incompris. Or voici que ce courant est approuvé, confirmé et assumé par l'Eglise elle-même et ceci est d'une importance qu'on ne pourrait exagérer. Un courant minoritaire peut faire du bon travail mais le rapprochement entre chrétiens et autres croyants ne peut vraiment porter ses fruits que s'il s'opère avec l'Eglise comme telle.

Sous cet angle particulièrement, il est heureux que le premier porte-parole de l'attitude nouvelle ait été le pape lui-même, d'abord dans une série de discours remarquables<sup>7</sup>, ensuite et peut-être surtout dans la création d'un Secrétariat pour les non-chrétiens qui met l'Eglise tout entière en structure de dialogue avec les croyants des religions non chrétiennes. En fait, les prises de position de Paul VI, les contacts qu'il a lui-même pris avec des non-chrétiens, ont fortement influencé l'élaboration de la déclaration conciliaire. Interrogé à ce sujet, le cardinal Marella, responsable du Secrétariat pour les non-chrétiens, disait qu'il en voyait la charte fondamentale dans l'encyclique *Ecclesiam suam* plus encore que dans la déclaration *Nostra Aetate*.

Le fait vraiment nouveau, c'est que désormais l'Eglise comme telle est engagée. Pratiquement, cela va se traduire

---

6. Y. DE MONTCHEUIL, *Aspects de l'Eglise*, p. 165.

7. Notamment le discours d'ouverture à la deuxième session du concile, le discours de Bethléem durant le pèlerinage en Terre Sainte, le message pascal de 1964 et, bien sûr, l'encyclique *Ecclesiam suam*.



surtout par le renforcement et la multiplication des initiatives locales, que le Secrétariat soutiendra, orientera et coordonnera. Plutôt que de donner ici quelques exemples de dialogue et de collaboration déjà réalisés, et qui au stade actuel ne seraient que des cas particuliers, il sera plus utile de faire quelques réflexions d'ordre général.

La généralisation d'une attitude « optimiste » devant les religions non chrétiennes va nécessairement réclamer des théologiens l'approfondissement d'un certain nombre de problèmes ; nous n'en parlerons pas ici puisque ce thème fait l'objet d'un autre article de ce cahier.

Sur le terrain, le résultat principal de la Déclaration devrait être un changement de climat dans les relations entre chrétiens et non-chrétiens. Dans les pays surtout où dominent de grandes religions « liées au progrès de la culture », le christianisme a souvent fait figure, historiquement, d'intrusion étrangère, perçue comme culturelle et sociale autant sinon plus que religieuse ; ses convertis ne venaient en fait qu'en très petit nombre de ces grandes religions. Le missionnaire chrétien formé dans une optique de « salut par le seul baptême » ne pouvait que se sentir frustré dans ses espérances et se consoler par une « pré-évangélisation » supposée préparer le terrain en attendant l'heure de la grâce. D'autre part, il ne serait pas difficile de montrer que l'influence chrétienne, grâce à la présence « concurrentielle » du missionnaire, a joué un rôle parfois important dans l'effort de purification et de renouveau de certaines grandes religions. Mais ceci était perçu la plupart du temps comme un durcissement des obstacles à l'évangélisation. Ne pouvons-nous désormais penser que cette influence était de l'évangélisation ?

Le cardinal Bea, qui fut au concile le rapporteur chargé de présenter aux Pères le texte de la Déclaration, écrit dans une étude sur ce sujet : « En appliquant les principes de cette Déclaration et en promouvant avec tous ses fils les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent chez les fidèles des autres religions, l'Eglise accomplit *dès maintenant* auprès d'eux sa mission essentielle de salut. En effet, les

statistiques montrent que plus de 90 % de ces hommes n'ont en fait pas l'occasion de connaître l'Évangile pendant leur vie. Et pourtant Dieu veut que tous les hommes — et donc ceux-là aussi — soient sauvés. Mais comment cela peut-il se faire ? Selon la doctrine catholique, ceux qui, sans faute de leur part, ignorent le Christ, peuvent être sauvés s'ils vivent selon leur conscience droite. Par conséquent, lorsque l'Église se préoccupe de promouvoir les valeurs spirituelles et morales qui se trouvent chez les fidèles des religions non chrétiennes, elle les aide effectivement à travailler pour leur propre salut en vivant selon leur conscience droite. De cette façon, la seule qui soit concrètement possible, l'Église contribue donc au salut éternel de ces centaines de millions d'hommes »<sup>8</sup>.

On voit tout ce que cette orientation peut remettre en cause dans la méthodologie de la mission. Des approches qui ont été longtemps considérées comme se situant plutôt en marge de la mission vont être mises maintenant à l'avant-plan.

En acceptant d'entrer en dialogue avec les religions non chrétiennes, non seulement sur un terrain socio-culturel, mais principalement au plan proprement religieux, la mission chrétienne va pouvoir et devoir mettre davantage l'accent sur le spirituel. Ce n'est un secret pour personne qu'une très large part de l'effort missionnaire traditionnel portait sur des activités d'enseignement général, des œuvres caritatives, etc. Celles-ci ne sont pas mises en cause ici, mais bien l'esprit qui les anime ; il est hors de doute que pour la mission ces activités étaient considérées comme des moyens importants de conversion ; pouvons-nous garder cette optique dans la vision nouvelle que nous donne Vatican II dans la Déclaration que nous étudions et aussi dans d'autres documents, comme la Déclaration sur la liberté religieuse ?

Nous sommes en réalité amenés à distinguer deux choses

---

8. A. BEA, « L'attitude de l'Église envers les religions non-chrétiennes », en italien dans la *Rivista del clero italiano* de janvier 1966, en traduction française dans *La Documentation catholique* n° 1468, col. 651-652.

que nous avons trop confondues : l'adhésion à ce corps socio-culturel en même temps que religieux qu'est l'institution ecclésiastique et l'engagement profond d'une foi personnelle au Christ. On a déjà dit souvent que la mission faisait beaucoup plus de baptisés que de convertis : l'esprit de la Déclaration et sa mise en pratique nous obligent à voir beaucoup plus clair que dans le passé.

Une autre conséquence me paraît devoir être soulignée fortement : l'effet du dialogue inter-religions sur le visage futur des jeunes Eglises d'Afrique et d'Asie. Les exigences mêmes de ce dialogue ne leur permettent plus d'être soit copiées purement et simplement sur le modèle occidental, soit au moins inspirées principalement par lui. Elles vont être portées beaucoup mieux que dans le passé à s'interroger — et à interroger la Tradition vraie — sur ce que cela signifie d'être chrétien dans le monde religieux et culturel qui est le leur. Et il deviendra enfin possible, normal et souhaitable qu'elles expriment dans l'unité d'une même foi chrétienne une personnalité originale qui enrichira la catholicité de l'Eglise.

A une conception monolithique d'un monde appelé à entrer dans une Eglise historiquement marquée par l'Occident, succède résolument la vision d'un double pluralisme. A l'intérieur d'une même Eglise un pluralisme de traditions théologiques, culturelles et spirituelles. Cette Eglise une et diverse se situant elle-même dans un monde pluraliste et l'acceptant pleinement aussi bien dans ses religions que dans ses structures sociales et culturelles. L'acceptant pleinement, c'est-à-dire y jouant son rôle de levain *dans* la pâte.

Fort curieusement, il arrive que certains catholiques voient dans l'orientation actuelle une tentation de facilité. Pour eux, prôner le dialogue, ce serait s'avouer impuissant et faire bon ménage avec tout le monde pour éviter les difficultés. C'est tout le contraire qui est vrai. Entrer en dialogue ouvert et fraternel avec tous ceux qui suivent d'autres voies que la nôtre, c'est nous obliger nous-mêmes à mettre l'accent sur l'essentiel, bien plus difficile que l'accessoire où nous puisons trop souvent des « consolations » illusives, c'est nous laisser acculer au pur

témoignage de notre foi. Dans le climat religieux ouvert par la Déclaration *Nostra Aetate*, nous allons entrer en véritable émulation spirituelle avec les meilleurs croyants des autres religions et nous ne pourrons le faire qu'en étant plus radicalement chrétiens, avec toute la force de foi et de sainteté que ce nom est supposé recouvrir.

La Déclaration *Nostra Aetate* sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes nous paraît ouvrir des perspectives d'avenir riches en développements. Elle crée un climat nouveau, et heureusement préparé par quelques pionniers, dans nos relations avec les autres croyants. Du même coup, elle nous conduit impérieusement à notre propre ressourcement chrétien. Cette double exigence est la marque des orientations les plus valables.

Jean BRULS

---

## AU SEUIL DE LA NOUVELLE MISSION

On s'accorde volontiers à reconnaître qu'au dernier Concile l'Eglise s'est à nouveau identifiée comme missionnaire. Déjà l'intention de Jean XXIII ne permettait pas de s'y tromper : « Ce qui est demandé maintenant à l'Eglise, disait-il en convoquant le Concile, c'est d'infuser les énergies éternelles, vivifiantes et divines de l'Évangile dans les veines du monde moderne »<sup>1</sup>. Et tout au long des débats le critère missionnaire fut invoqué comme décisif dans l'acceptation ou le rejet des textes proposés. Au point que ce fut presque une banalité d'affirmer : « De sa nature, l'Eglise, durant son pèlerinage sur terre, est missionnaire »<sup>2</sup>.

Il nous semble pourtant que, sous l'expression d'Eglise missionnaire, peuvent se glisser plusieurs lectures du Concile. Pour certains, c'est au titre de la Constitution sur l'Eglise dans le monde, des Déclarations sur la liberté religieuse et sur les religions non chrétiennes, que l'Eglise de Vatican II aura le droit de se dire missionnaire ; ils insisteront sur la nouvelle présence au monde, sur le dialogue et la rencontre, sur la coopération amicale, sur la réalité invisible d'un salut universellement agissant, sur ce que l'Eglise reçoit du monde, sur la pauvreté des médiations missionnaires ; ils justifieront pour l'Eglise les situations de pluralisme et de diaspora. Or, ce sont justement ces références qui paraîtront à d'autres menacer la conscience missionnaire de l'Eglise. D'où leur souci de les minimiser au bénéfice des déclara-

---

1. Bulle *Humanæ salutis* (25 décembre 1961).

2. Décret *Ad Gentes*, 2 et 6.

tions de volonté évangélisatrice contenues dans les Constitutions dogmatiques sur l'Eglise et sur la Révélation, ainsi que dans les Décrets sur les missions et sur l'apostolat des laïcs.

Il est clair que les actes et les intentions du Concile ne se laissent pas opposer ainsi. Il arrive même que le même texte contienne de quoi alimenter les deux lectures dont il vient d'être question (ne serait-ce qu'en souvenir des amendements divers qu'il a dû enregistrer !). Mais la synthèse n'est pas faite, il faut le reconnaître, entre les perspectives ouvertes par la « nouvelle mission » et des affirmations plus traditionnelles où s'exprime la conscience missionnaire de l'Eglise des Apôtres.

Cette synthèse est-elle possible ? C'est parce que nous le croyons que nous essayerons dans cet article d'en proposer l'esquisse. Il s'agit de dépasser les antinomies superficielles qu'on serait tenté de poser entre l'ancienne et la nouvelle mission. Ce qui n'est possible que par mode de tensions dialectiques : en cherchant à intégrer dans une saisie plus réelle des affirmations complémentaires importantes. Nous acceptons donc, au départ, les propositions de la nouvelle mission, contenues plus ou moins explicitement dans les textes conciliaires, pour les conduire, si possible, à se situer dans un discours d'ensemble sur l'Eglise missionnaire.

#### *Le salut de Jésus-Christ n'est pas enclos dans l'Eglise*

La nécessité missionnaire de l'Eglise a souvent, dans le passé, trouvé sa justification dans une interprétation littérale de l'adage : « Hors de l'Eglise, pas de salut ». On sait à quelle réinterprétation cet adage a été soumis ces derniers temps, par la théologie, et même — on croit pouvoir le dire — par la conscience commune de l'Eglise<sup>3</sup>. Le Concile de Vatican II

---

3. Cf. H. NYS, *Le salut sans l'Evangile*. Etude historique et critique du problème du « salut des infidèles », dans la littérature théologique récente (1912-1964), Paris, Ed. du Cerf, 1966. Et déjà *Lumière et Vie*, n° 18 (nov. 1954) : « Le salut hors de l'Eglise ? »

reconnait en effet que « Dieu peut, par des voies connues de lui, amener à la foi, sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu (*Hébr.*, 11, 6), des hommes qui, sans faute de leur part, ignorent l'Évangile ». Il affirme ailleurs : « Ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile sont, de diverses manières, ordonnés au Peuple de Dieu... Car ceux qui, sans faute de leur part, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, et cependant cherchent Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de la grâce, d'accomplir dans leurs œuvres la volonté de Dieu qu'ils connaissent par la voix de leur conscience, ceux-là peuvent obtenir le salut éternel »<sup>4</sup>.

Deux remarques s'imposent pour bien comprendre ces affirmations conciliaires. En premier lieu, elles s'appuient sur la certitude d'une volonté effective de Dieu — et donc se traduisant par une action de la grâce chrétienne dans l'histoire de la liberté de chaque homme — d'ouvrir à tous un avenir de salut; et non pas d'abord sur une hypothèse concernant la bonne volonté des hommes considérée en elle-même. En second lieu, elles marquent nettement la référence ecclésiale de toutes les situations de participation à l'unique salut de Dieu en Jésus-Christ.

Le Concile n'avait pas à s'expliquer davantage. Mais il revient aux théologiens de le faire. Et c'est pourquoi certains d'entre eux aiment à considérer la situation de l'humanité comme une « humanité anonymement chrétienne ». Qu'est-ce à dire ? C'est dire que, si l'on prend au sérieux l'universelle volonté salvifique de Dieu manifestée en Jésus-Christ, on accordera à tout homme la possibilité concrète — qui n'est point pour autant certitude — de répondre favorablement à l'appel de Dieu dans la situation où il se trouve ; à un appel de Dieu que l'Église, elle, sait être christique et ecclésial. Aussi imparfaite que soit cette situation par rapport au christianisme conscient, on n'hésitera pas à la qualifier de *christianisme réel quoique anonyme* (ou latent ou embryonnaire) : reconnaissant par ces épithètes ce qui est déjà et ce qui manque.

---

4. Décret *Ad Gentes*, 7 et Constitution *Lumen Gentium*, 16.

Le Père E. H. Schillebeeckx s'en explique bien lorsqu'il écrit : « Nous disons seulement que l'appartenance anonyme au christianisme est une réelle possibilité, et en considération de la puissance richissime de la grâce, qu'elle est pour « beaucoup » une *réalité* (sans cependant vouloir ou pouvoir en fixer le nombre). L'ambiguïté réelle de la liberté humaine nous est bien connue, c'est une possibilité de faire le Bien et le Mal. Mais notre confiance en Dieu est plus grande que l'ambiguïté de notre liberté humaine »<sup>5</sup>.

On s'attend à la question qui va monter de certains milieux chrétiens : y a-t-il encore place, après de telles affirmations, pour une activité missionnaire de l'Eglise ? Le trouble qu'inspire cette question s'exprimait naguère sous la plume d'un groupe de missionnaires italiens : « C'est l'idée que nous pourrions les *sauver* (les païens) qui a soutenu notre effort. Quand les papes nous exhortent au zèle et à la générosité, c'est au nom du *salut éternel* des infidèles. Ils nous disent qu'en leur prêchant le Christ nous *ouvrons aux nations païennes l'unique voie de salut* (Pie XI, dans *Rerum Ecclesiae*)... Si les païens sont déjà chrétiens d'une façon invisible, ont déjà été justifiés directement par Dieu et possèdent la grâce sanctifiante, pourquoi faire tant d'efforts, tant de sacrifices, se heurter à tant de difficultés pour aller à leur secours?... Quel grand enthousiasme pourrions-nous puiser dans l'idée que la grâce de salut déjà accordée par Dieu aux païens sans notre concours va, par suite de notre apostolat, *revêtir aux yeux du monde une expression officielle* dans l'Eglise ? »<sup>6</sup>.

Le Concile n'a pas manqué d'écouter cette question. Mais il n'a pas cru bon, pour y mieux donner réponse, de céder à l'angoisse en limitant ce qu'il avait affirmé précédemment

---

5. « L'Eglise et l'humanité », dans *Concilium*, n° 1 (janvier 1965), p. 72 n. 2.

6. « Une conception moderne du salut des infidèles qui fait obstacle à l'élan apostolique, d'après le P. Karl Rahner. Des missionnaires expriment leurs inquiétudes », dans *Le Christ au monde*, 8 (1963), p. 463-464.



de l'élargissement de la sphère du salut chrétien. La rédaction du schéma sur l'activité missionnaire proposée en septembre 1965 n'hésitait même pas à dire : « La raison de l'activité missionnaire ne vient pas uniquement du souci du salut éternel de chacun des hommes à évangéliser ». Ce texte ne sera pas retenu dans la même formulation, mais ce qu'il voulait exprimer sera néanmoins repris dans l'énoncé des motivations missionnaires de l'Eglise. Ces motivations, la Constitution *Lumen Gentium* les déclare ainsi : « L'Eglise, soucieuse de la gloire de Dieu et du salut de tous les hommes, se souvenant du commandement du Seigneur : *Prêchez l'Evangile à toutes créatures* (Marc, 16, 16), met tout son soin à encourager et à soutenir les missions » (n° 16). Quant au Décret *Ad Gentes*, il commence par dissiper toute équivoque en ce qui concerne la permanence de la mission : « La nécessité incombe à l'Eglise d'évangéliser et, par conséquent, son activité missionnaire garde dans leur intégrité, aujourd'hui comme toujours, sa force et sa nécessité ». Mais comment justifier cette nécessité?... Le Décret avance quatre motifs : 1) « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés... Il faut donc que tous se convertissent au Christ connu par la prédication de l'Eglise et qu'ils soient, eux aussi, incorporés par le baptême à l'Eglise ». 2) « Les membres de l'Eglise sont poussés (à l'activité missionnaire) par la charité, qui les fait aimer Dieu, et les fait désirer partager avec tous les hommes les biens spirituels de la vie future comme ceux de la vie présente ». 3) « Par l'activité missionnaire Dieu est pleinement glorifié et son dessein se réalise ». 4) « L'activité missionnaire tend vers la plénitude eschatologique... Car avant la venue du Seigneur, il faut que la Bonne Nouvelle soit proclamée parmi toutes les nations (cf. Marc, 13, 10) »<sup>7</sup>.

Ce disant, il est vrai, le Concile ne propose pas de théorie pour ajuster l'une à l'autre ses deux affirmations : d'une part le salut réellement offert en dehors de l'action missionnaire ; d'autre part la nécessité interne qui pousse l'Eglise à l'action missionnaire. Ici encore commence le travail des théologiens

---

7. Décret *Ad Gentes*, 7 et 9.

de la mission. Ceux-ci sont du moins invités, en fidélité conciliaire, à lever toute opposition entre les deux affirmations. C'est pourquoi on adhérera volontiers à une justification de la mission dans laquelle le « christianisme anonyme » en appellera à la mission, plutôt que de la limiter ; et dans laquelle, réciproquement, la mission se trouvera à l'aise dans le « christianisme anonyme », plutôt que de le minimiser pour mieux s'assurer.

Les positions conciliaires s'accorderaient donc volontiers avec une missiologie qui insisterait sur la nécessité de faire passer au stade de la certitude la possibilité réelle qu'a tout homme d'entrer dans le salut chrétien ; sur la nécessité de faire accéder le « christianisme anonyme » à un christianisme conscient ; sur la nécessité, enfin, de le faire déboucher dans l'Eglise en sa forme véritable et entière. « On pourrait définir la *mission* comme l'exercice de la responsabilité de l'Eglise consciente vis-à-vis de sa propre dimension non consciente de chrétiens anonymes »<sup>8</sup>. Peut-on dire vraiment que cette « nouvelle » approche de la mission atténue la conscience missionnaire de l'Eglise ? A condition de la bien exposer — ce que ne font pas toujours certains vulgarisateurs rapides — il ne nous semble pas.

C'est d'ailleurs sans artifice qu'une telle façon de voir rejoint un thème central de l'ecclésiologie conciliaire : celui de *l'Eglise, sacrement universel du salut*<sup>9</sup>. Désigner ainsi l'Eglise c'est, à ce qu'il nous semble, viser trois aspects de son identité. Le premier : l'Eglise est la réalité visible et historique où se trouve *donné* par l'Esprit de Jésus-Christ ce qui est proclamé dans la Confession de foi, lu dans les Ecritures, attendu par le peuple de Dieu assemblé, célébré dans les signes de l'Alliance. Le deuxième : l'Eglise représente visiblement toute l'action salutaire de Dieu dans l'humanité qui vit apparemment hors d'elle et à laquelle elle se substitue. Le troi-

8. H. NYS, *op. cit.*, p. 269.

9. Cf. *Lumen Gentium*, 1, 9, 48 ; *Ad Gentes*, 1, 5 ; *Gaudium et Spes*, 45. Et équivalamment dans la Constitution sur la liturgie, chap. 1, 5 ainsi que dans le Décret sur l'œcuménisme, 3.

sième : l'Eglise, par son existence et sa vie, appelle tous les hommes à entrer en participation de l'Alliance universelle dont la charte est déposée en elle. Or ces trois aspects s'appellent l'un l'autre : l'Eglise ne peut être sacrement de substitution pour toute l'humanité qu'à condition d'être déjà sacrement de la réalité, et qu'en vue de le devenir plus effectivement par l'action missionnaire dont le dynamisme habite son sacrement<sup>10</sup>.

*La véritable catholicité est qualitative*

On a souvent, et à juste titre, dénoncé l'insuffisance d'une conception purement quantitative de la catholicité : celle qui a sous-tendu les entreprises de conquête spirituelle de la Chrétienté, celle qui inspirait naguère encore certaines expositions de statistiques missionnaires. Le Concile a résolument insisté sur l'aspect qualitatif de la catholicité de l'Eglise et n'a pas manqué de l'appliquer à la mission. On lit, par exemple, dans la Constitution *Lumen Gentium* que l'activité missionnaire « a ce résultat que tout le germe de bien qui se trouve dans le cœur et dans l'esprit des hommes, ou dans les rites ou les cultures propres des peuples, non seulement ne périclite pas, mais soit guéri, élevé et achevé pour la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme ». Et plus loin : « Ainsi l'Eglise prie et travaille tout à la fois pour que la plénitude du monde entier passe dans le Peuple de Dieu »<sup>11</sup>.

Cet accent mis sur la catholicité qualitative a entraîné une insistance sur ce qu'on pourrait appeler « l'évangélisation globale ». Ce sont les ensembles humains — faits de civilisation, groupes ethniques, communautés culturelles — qui portent globalement le projet humain et qui expriment ses

---

10. Cf. Y. CONGAR, « L'Eglise, sacrement universel de salut », dans *Eglise Vivante*, sept-oct. 1965, où l'auteur déclare que cette formule occupe aujourd'hui, et plus heureusement, la place occupée naguère par l'axiome : *Hors de l'Eglise pas de salut*.

11. *Lumen Gentium*, 17 ; cf. *Ad Gentes*, 9.

valeurs. C'est donc en eux que doit pénétrer l'Évangile, afin qu'il s'y acculture et enrichisse la catholicité. D'où la recherche d'une présence et d'une influence chrétiennes dans les divers espaces humains.

Qu'il y ait là un aspect important de la mission, trop peu vécu dans le passé, nul n'en saurait douter. Est-ce faute de l'avoir suffisamment assimilé, est-ce à cause des maladresses de son application, toujours est-il que certains en sont troublés et craignent un minimisme missionnaire. Écoutons leurs questions : ne risque-t-on pas de faire l'économie de l'évangélisation des personnes et de négliger l'appel à la conversion ? Ne risque-t-on pas d'en demeurer à une sorte de « christianisme horizontal », identifiant l'Église avec une des multiples influences qui travaillent le monde, mais sans arriver à faire se déclarer l'Évangile comme absolu ? Ne risque-t-on pas de prendre son parti d'une petite Église, ferment évangélique dans la vaste humanité ?

Il nous faut répondre à ces questions qui sont réelles ; mais sans renoncer à cette insistance mise sur la catholicité qualitative : en l'approfondissant plutôt.

Petite ou vaste Église ? Le dilemme est dangereux... Le Concile ne manque pas de nous rappeler que « deux milliards d'hommes, dont le nombre s'accroît de jour en jour... n'ont pas encore entendu le message évangélique ou l'ont à peine entendu »<sup>12</sup>. Car le vœu de l'Église est assurément que tous ces hommes puissent s'adjoindre au petit milliard des chrétiens. En aucune façon l'Église du Christ, qui porte en elle un dynamisme de pleine catholicité, ne peut, comme la secte de Qumrân<sup>13</sup>, prendre son parti de n'être définitivement qu'un petit reste, une Église des catacombes : ce serait pour elle contre nature. Il ne s'agit pourtant pas pour elle d'évangéliser individuellement le plus grand nombre d'incroyants afin de

12. *Ad Gentes*, 10.

13. Cf. J. JEREMIAS, *Le message central du Nouveau Testament*, Paris, Ed. du Cerf, 1966, chap. 5 : « L'originalité du message du Nouveau Testament. Qumrân et la théologie ».

s'agrandir. Mais plutôt de dilater sa catholicité quantitative par l'entrée en elle d'espaces humains convertis à l'Évangile et d'éléments de catholicité qualitative. C'est à travers cette dernière que l'autre catholicité sera rejointe.

Pour cela, il est vrai, il faudra en venir sans faute à la conversion des personnes, cet événement que chaque homme, interpellé par l'Évangile dans l'histoire de sa liberté, est seul à pouvoir décider. Que signifierait l'évangélisation de l'Asie si elle ne se réalisait pas par la conversion d'hommes asiatiques, ou la conversion du monde ouvrier si des ouvriers n'entraient pas dans l'Église ? Seule la personne est porteuse de liberté ; seule elle peut, en optant pour l'Évangile, entraîner la réalité humaine dans sa mouvance ; seule elle peut, au sens propre, rencontrer Dieu. Et c'est l'apport constant des convertis adultes de le rappeler à l'Église, si elle venait à l'oublier. C'est pourquoi l'Église veut, aujourd'hui comme hier, appeler chacun à la décision de foi ; sans nostalgie des temps où des princes bien intentionnés plongeaient des peuples entiers dans l'eau baptismale en croyant qu'ils avaient accompli leur tâche missionnaire. Mais l'intention la plus ferme de susciter les conversions personnelles est englobée par l'attention au fait que les hommes interpellés par l'Évangile participent à des ensembles humains dont la mission ne saurait faire abstraction qu'au risque de contredire la catholicité essentielle. C'est en entraînant son espace humain dans la foi que l'homme deviendra croyant. C'est à l'intérieur d'une action missionnaire globale dans cet espace humain que chacun, le moment venu, pourra capter l'interpellation qui le concerne. La chronologie des deux opérations ne sera pas absolue : certains devanceront la maturation du groupe, d'autres l'attendront. Mais l'Église missionnaire ne visera jamais une opération sans l'autre : témoin de la patience de Dieu !

Et du même coup, nous voici amenés à reconnaître la nécessité d'une annonce, d'une prédication. « L'Église, en vertu des exigences intimes de sa catholicité et obéissant au commandement de son fondateur (*Marc*, 16, 16), est tendue de tout son effort vers la prédication de l'Évangile à tous les hom-

mes »<sup>14</sup>. Il semble bien que le Concile ait voulu, en réaffirmant souvent cette nécessité<sup>15</sup>, réagir contre une certaine Eglise du silence qui se serait profilée derrière l'évangélisation globale. N'est-il pas évident que l'Eglise ne peut pas davantage être aphasique qu'elle ne peut devenir amnésique en ce qui concerne Jésus-Christ ? Et son expérience lui rappelle que c'est finalement par l'annonce qu'elle provoquera la liberté humaine à la décision unique qu'appelle l'Évangile. Mais son expérience lui rappelle aussi que son discours kérygmaticque doit avoir été élaboré sur le chantier de l'existence globale des hommes auxquels il est destiné. Et nous sommes ramenés à l'intention d'une catholicité qualitative pour assurer à l'annonce son langage d'acculturation et à l'Évangile ses significations réelles.

Ainsi donc la « nouvelle mission » n'a pas tort d'insister sur la catholicité qualitative, que ce soit dans l'évangélisation première des groupes humains de culture ancienne ou dans l'évangélisation seconde des nouveaux espaces culturels. A condition toutefois d'être attentive aux exigences permanentes de la mission que lui rappellent certaines interrogations.

#### *La mission devient dialogue*

L'expérience missionnaire récente dans un monde pluraliste où s'opère la rencontre des idéologies et des cultures, où les cheminements de vérité se veulent sincères et responsables, où

---

14. *Ad Gentes*, 1.

15. Dans le Décret sur l'apostolat des laïcs : « Le véritable apôtre cherche les occasions d'annoncer le Christ par la parole » (6) ; « les apôtres authentiques ont le souci d'annoncer le Christ par la parole » (13). Dans le Décret *Ad Gentes* : « Partout où Dieu ouvre un champ libre à la prédication pour proclamer le mystère du Christ, on doit annoncer à tous les hommes, avec assurance et persévérance, le Dieu Vivant et Celui qu'Il a envoyé pour le salut de tous. Jésus-Christ » (13) ; « annonçant l'Évangile parmi les peuples païens, le missionnaire doit faire connaître avec confiance le mystère du Christ, dont il est l'ambassadeur, de telle manière qu'il ait l'audace de parler comme il faut » (24).

les décisions essentielles sont laborieuses, où l'humain veut être reconnu dans sa singularité, a amené l'Eglise à redécouvrir le dialogue comme une donnée anthropologique certes, mais aussi théologique, de la diffusion de l'Évangile.

Le Concile, dans sa conduite comme dans ses actes, a sanctionné et promu cet aspect de la mission. La Déclaration sur la liberté religieuse, en reconnaissant le droit à l'expression des diverses familles spirituelles — y compris l'athéisme, puisque le sous-titre de la Déclaration englobe la décision de n'avoir pas de religion — ne donne pas d'autre possibilité de rencontre des « autres » que le dialogue. La Déclaration sur les religions non chrétiennes exhorte les chrétiens pour que, « par le dialogue et par la collaboration avec ceux qui suivent d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétienne, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux »<sup>16</sup>. Quant à la Constitution *Gaudium et Spes*, ne donne-t-elle pas déjà les grandes lignes d'un dialogue missionnaire avec l'homme moderne ?

Afin de mesurer l'importance de cette orientation décidée de la mission, commençons par en mesurer les implications :

Rien de ce qui constitue l'histoire de la liberté d'un homme : ses choix, ses richesses de personnalité, ses appartenances et ses situations fondamentales, ne pourra demeurer étranger à son cheminement vers la foi. Il faudra donc que l'Évangile se fasse attentif et réceptif à tout cela.

Ce qui est vrai au plan de la personne doit se transposer au plan de la communauté humaine : religieuse, idéologique, ethnique, culturelle. Il faudra donc que l'Eglise missionnaire cherche à connaître et à reconnaître ; à partager aussi et à recevoir.

L'Évangile ne sera une vraie parole qu'à condition de s'insérer dans le dynamisme des libertés et des significations humaines. Il ne saurait venir absolument de l'extérieur sans risquer d'être tenu pour étranger à l'existence.

---

16. Déclaration *Nostra aetate*, 2.

Car, avant que ne se manifeste l'initiative missionnaire, Dieu n'est pas absent de l'humain où va passer l'Évangile. Il faudra capter les signes de sa présence pour avancer sur leurs indications et lever l'incognito divin.

L'appel à la conversion devra toujours « s'abstenir de toute forme d'agissements ayant un relent de coercition, de persuasion malhonnête ou peu loyale, surtout s'il s'agit de gens sans culture et sans ressources »<sup>17</sup>.

Qui ne reconnaîtra dans ces quelques énoncés des manières de procéder dont Jésus lui-même nous donne l'exemple, selon le récit des Évangiles ? C'est vraiment la remise en pratique du dialogue du salut et la seule façon de faire pour que l'annonce missionnaire soit entendue comme une bonne nouvelle par l'humain de chaque homme et de l'humanité. On ne peut donc que consentir à cette mission qui se fait dialogue... Et pourtant l'on garde quelques incertitudes qu'il faut bien tirer au clair :

— Le dialogue ne risque-t-il pas de n'en point finir ? Et la mission de ne plus susciter ce que Paul appelle l'obéissance de la foi ? — Il est vrai que la timidité nous guette. Et pourtant le dialogue ne peut, sauf cas exceptionnels, interdire à l'Église d'aller jusqu'au bout de son témoignage, du moment qu'elle le fait dans la continuité d'un compagnonnage où la confiance avait été acquise, reconnue comme sincère ; du moment aussi qu'elle parle humainement de Dieu. Le difficile est souvent de saisir le moment opportun. Comme le dit Paul VI : « Notre dialogue aura égard aux lenteurs de la maturation psychologique et historique et saura attendre l'heure où Dieu le rendra efficace. Ce n'est pas à dire qu'il remettra à demain ce qu'il peut faire aujourd'hui ; il doit avoir l'anxiété de l'heure opportune et le sens de la valeur du temps (cf.

---

17. Déclaration *Dignitatis humanæ*, 4. Cf. PAUL VI : « Si notre mission est annonce de vérités indubitables et d'un salut nécessaire, elle ne se présentera pas armée de coercition extérieure, mais par les seules voies légitimes de l'éducation humaine, de la persuasion intérieure, de la conversation ordinaire » (*Ecclesium suam*, 77).



*Eph.*, 4, 16). Aujourd'hui, c'est-à-dire chaque jour, il doit recommencer ; et de notre part, sans attendre nos interlocuteurs »<sup>18</sup>.

— Le dialogue permettra-t-il à l'Église d'annoncer Jésus-Christ comme grâce de Dieu, comme absolument important en lui-même, et pas seulement comme un sens plus fort de la vie pour l'homme ? — C'est en effet une question qu'on peut se poser à la lecture de ces quelques lignes suggestives de K. Rahner : « Lorsque le chrétien de demain prêchera le christianisme au non-chrétien, il ne cherchera pas à faire de cet autre quelque chose qu'il n'était pas encore, il essaiera de l'amener à devenir ce qu'il était déjà fondamentalement... Il ne faudrait pas croire qu'une telle conception risque de ralentir le zèle missionnaire des prêtres et des laïcs. Au contraire ! Il est bien plus facile et libérateur de dire à quelqu'un : *Vous devez devenir ce que vous êtes en puissance*, plutôt que de lui affirmer : *Vous devez rompre avec tout ce que vous avez été jusqu'ici* »<sup>19</sup>. Mais sans doute y a-t-il une troisième affirmation possible : « Sans rompre avec ce que vous avez été en vérité jusqu'ici, reconnaissez la nouveauté de l'Événement dont Dieu a pris l'initiative et qui vous interpelle au-delà de votre projet humain ». On approuve l'insistance de K. Rahner : « Nous devrions pouvoir parler de notre christianisme d'une façon telle que l'autre ait le sentiment de se trouver en face de cela précisément qu'il porte déjà dans le fond de son cœur »<sup>20</sup>. Il faudrait pourtant qu'une telle insistance n'amène pas à passer sous silence la rupture et le combat spirituel dont témoignent

18. *Ibid.*, 79.

19. Dans *Chrétiens de demain*, Toulouse, 1966, p. 16, 19.

20. *Mission et grâce*, I, Paris, Mame, 1963, p. 223. En sens contraire, on se souvient des propos de K. BARTH : « On part de l'idée qu'il y a en l'homme un pôle d'attraction de la Parole de Dieu, qui attend cette Parole. Ce serait valable pour Adam en paradis !... Si l'on comprend la Bible avec les Réformateurs, on sait que de telles possibilités n'existent pas, et que la liaison entre l'homme et Dieu se fait d'en haut, par un miracle de Dieu » (*La proclamation de l'Évangile*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1961, p. 88).

les convertis, ni l'importance absolue que Jésus-Christ en personne revêt dans la rencontre qu'est aussi la foi. Bref, le dialogue missionnaire se devra de ne pas en rester aux continuités anthropologiques ; de ne pas craindre que Dieu devienne vraiment Dieu pour le croyant : celui qu'on attendait et qu'on n'attendait pas. Quant à l'Eglise, sa décision de dialogue ne l'amène nullement à se faire incroyante avec les incroyants ; mais, consciente de l'Évangile qu'elle doit dévoiler, de se faire humaine avec les hommes pour leur faire entendre l'appel du Dieu des hommes.

— Dans la rencontre des religions non chrétiennes le dialogue missionnaire pourra-t-il éviter le syncrétisme ou le libéralisme religieux ? — Certainement, si l'on va jusqu'au bout dans le dialogue. C'est-à-dire jusqu'au point où le partage et le respect n'excluent pas la contestation et le témoignage. De reconnaître les richesses des diverses traditions religieuses et de les apprécier au regard de l'Évangile ne peut empêcher l'émulation spirituelle pour une conception et un culte plus purs de Dieu, ainsi que pour une désaliénation de l'homme religieux. Cela ne peut empêcher non plus l'annonce du kérygme de Jésus-Christ, comme le faisait Paul aux Athéniens ; mais à condition d'en pouvoir dévoiler la nouveauté dans l'ordre religieux et de signifier où se trouve exactement l'irréductible originalité du fait chrétien au milieu des similitudes éthiques, métaphysiques, rituelles, institutionnelles, lyriques.

Toutes ces questions, on le voit, convergent dans le souci de s'assurer que le dialogue missionnaire demeure vraiment *missionnaire*. C'est-à-dire : habité par l'urgence de l'Évangile, par la conscience d'un envoi, par la certitude d'une actuelle convocation de Dieu. Par ce que le bibliste Jeremias exprime si fortement : « *La mission est une partie de l'accomplissement final, une preuve tangible donnée par Dieu de l'intronisation du Fils de l'homme, une eschatologie déjà en train de se réaliser. Par elle Dieu nous accorde la grâce de pouvoir déjà travailler à la venue de cette heure du salut que décrit Isaïe, 25 : les païens à la table de Dieu pour le festin sacré (v. 6), le voile*

qui couvrait leurs yeux déchiré (v. 7), la mort anéantie pour toujours (v. 8) »<sup>21</sup>.

### Conclusion

Au terme de notre examen de *quelques* propositions majeures de la « nouvelle mission », il nous semble évident que la conscience missionnaire de l'Eglise est à l'heure de la vérification. D'une double vérification.

Il faut vérifier, en premier lieu, qu'elle est disposée à renoncer à une conception et à une pratique trop simples de l'apostolat. Comme l'écrivit John A.T. Robinson : « Si nous disons *c'est à prendre ou à laisser*, les gens laissent. Et si nous nous contentons de dire que, de toutes façons, nous avons *prêché l'Evangile, qu'ils l'entendent ou qu'ils le repoussent*, nous éprouvons de plus en plus de difficultés à emporter la conviction, même la nôtre »<sup>22</sup>.

Mais, il faut vérifier, en second lieu, que cette renonciation est un mieux pour le service de l'Evangile. Une libération de quelques impuretés qui se mêlaient souvent au zèle et à la générosité de l'« ancienne mission ». Mais une libération qui libère l'authentique conscience missionnaire d'une Eglise qui n'a rien perdu de l'audace apostolique de l'Eglise de la Pentecôte. D'une « Eglise qui est dans les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce que tous les peuples soient entrés dans son sein »<sup>23</sup>.

Le Concile de Vatican II prend acte, nous pensons l'avoir montré, de cette double vérification, et ouvre par là l'avenir à la « nouvelle mission ».

Pierre-André LIÉGÉ, o. p.

---

21. J. JEREMIAS, *Jésus et les païens*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, p. 67.

22. *La nouvelle Réforme*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 34.

23. MÉTHODE D'OLYMPE, *Banquet*, 8, 6 ; P. G., 18, 148.

# F. O. I.

Formation œcuménique interconfessionnelle

## COURS PAR CORRESPONDANCE

sous la direction du P. René Beaupère, o. p.  
et du pasteur Alain Blancy

Six cours différents de premier ou de deuxième degré

Renseignements et inscriptions :

F. O. I., 2, place Gailleton, 69 - LYON-2<sup>e</sup>

## LA REVUE

# ÉGLISE VIVANTE

● **situe**

la Mission dans la vie de l'Eglise par la doctrine  
et par les faits

● **prolonge son effort de pensée et d'action**

par une Collection « EGLISE VIVANTE » aux  
Editions Casterman.

Parait tous les deux mois

|                      |         |  |
|----------------------|---------|--|
| <i>Belgique :</i>    | 190 FB— | CCP N° 55.48.70 — Eglise Vivante, 137, Diestsestraat, Louvain.                         |
| <i>France :</i>      | 19 FF—  | CCP N° 95.63.39 — Mlle J. Teillet, 44, Rue des Bernardins, Paris-5 <sup>e</sup> .      |
| <i>Autres pays :</i> | 200 FB— | par CCP, Chèque bancaire ou mandat-poste adressés à Eglise Vivante, Louvain, Belgique. |

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre

## LA RENCONTRE DES RELIGIONS

Lorsque, dans quelques décennies, un historien des idées fera le bilan des grands problèmes auxquels furent affrontés la vie et la pensée de l'Eglise en ces années post-conciliaires, il notera d'abord le dialogue amorcé avec l'athéisme et l'incroyance : comment Jésus-Christ peut-il être « le Seigneur des irréligieux » (Bonhoeffer) ? Mais il indiquera ensuite que ce temps fut aussi, paradoxalement, celui de la redécouverte de la dimension religieuse de l'homme, du dialogue entre le christianisme et les religions. Deux lames de fond considérables, la première déjà grosse, la seconde encore en formation, qui ne s'opposent peut-être qu'en apparence, qui semblent bien plutôt converger vers la découverte d'une relation plus authentique de l'homme à Dieu. Ce serait une vue de l'esprit, que de croire que l'homme occidental est devenu radicalement irréligieux. Il ne l'est, — et ceci est bénéfique —, que par rapport à un certain type de religion, religion d'évasion et de pure extériorité, liée à une conceptualisation ou à une imagination déficientes de Dieu. Mais, de toutes parts, l'attention à la dimension religieuse reparaît, prenant parfois les formes les plus anarchiques, les plus ambiguës et les plus contestables : engouement pour les sagesses extrême-orientales, expériences de drogues ou d'exercices ascétiques (Yoga et Zen), destinées à atteindre des états d'âme supérieurs, confondus avec la vie en Dieu, et pratiquées par des apprentis sorciers ou de grands adolescents en mal d'eux-mêmes.

S'il est nécessaire de condamner ces errements, il est non moins important de reconnaître, par delà les expressions déviées, l'appel profond, qui sourd de l'homme occidental, à une expé-

rience religieuse en esprit et en vérité. Nombre de chrétiens, parfois ceux-là même qui ont accueilli sans réserve l'effort missionnaire du concile et ont été sensibles aux problématiques purificatrices d'un Barth ou d'un Bonhoeffer<sup>1</sup>, veulent redécouvrir l'expérience spirituelle. Sous la crise du dialogue avec le monde, à laquelle l'Eglise veut aujourd'hui faire face, couve une autre crise, aussi profonde sinon plus, une crise de la Mystique et de l'intériorité, de la connaissance vécue et expérimentée de Dieu. Les signes en sont évidents, qu'il serait trop long d'énumérer ici. Or le christianisme, qui porte dans sa foi et dans sa tradition des richesses décisives d'expérience spirituelle, capables de répondre au vœu de l'homme le plus assoiffé de Dieu, semble aujourd'hui malhabile à les communiquer ; comme si, participant lui-même à l'oubli occidental de la contemplation, il avait quelque peu perdu le sens et le goût de l'aventure intérieure, de ce cheminement vers les profondeurs, qui va de pair avec l'engagement fraternel, mais ne s'y réduit pas. On y rencontre de hardis prêcheurs, des théologiens érudits, de savants spécialistes en exégèse, en liturgie ou en pastorale. Mais combien sont rares les authentiques maîtres spirituels !

La rencontre du christianisme avec les grandes religions, non seulement met en lumière cette carence, mais, dans une certaine mesure, apparaît comme la source d'un réveil, au sein de l'Eglise, de la dimension contemplative. Rencontre difficile, qui oblige, comme tout vrai dialogue, à entrer dans la perspective de l'autre, ayant fait soi-même le départ entre l'essentiel et l'accessoire ; qui conduit aussi à mesurer le caractère particulier de la compréhension occidentale de la Parole de Dieu, pour s'ouvrir indéfiniment à l'universalité du message chrétien et à la catholicité de l'Eglise. L'horizon missionnaire de la rencontre des religions est d'abord celui d'une pénétration toujours plus ample de la Parole. Ceci re-pose le

---

1. Voir par exemple C. GEFFRÉ, « La critique de la religion chez Barth et chez Bonhoeffer », dans *Parole et Mission*, VIII (1965), p. 567-583 ; ID., « Désacralisation et sanctification », dans *Concilium*, n° 19 (nov. 1966), p. 93-108.

problème théologique de la signification des religions non chrétiennes dans le dessein de salut, par delà les écueils d'un syncrétisme inacceptable ou du dogmatisme fermé et particulariste dont font preuve certains disciples de Barth.

Ces dernières années, une littérature abondante a paru, qui explore le dialogue du christianisme et des religions. C'est à la lecture de quelques-unes de ces nombreuses études, que nous voudrions introduire, en nous limitant aux ouvrages de langue française consacrés à la rencontre avec l'hindouisme et le bouddhisme d'une part, avec l'Islam d'autre part et dans une moindre mesure<sup>2</sup>. Pour plus de clarté, nous les répartirons, non sans quelque arbitraire, sous trois titres : Rencontre vécue, Etudes comparatives, Essais théologiques.

#### I. LA RENCONTRE VÉCUE

Les confrontations théoriques entre christianisme et re-

---

2. A titre de première initiation, on pourra lire, entre autres, outre les petits livres de la collection « Maîtres Spirituels » (Seuil) consacrés aux grandes figures des religions : E. GATHIER, *La Pensée hindoue*, Seuil, 1960 ; W. RAHULA, *L'enseignement du Bouddha*, Seuil, 1961 ; M. QUÉGUINER, *Introduction à l'Hindouisme*, Orante, 1958 ; J. JOMIER, *Introduction à l'Islam actuel*, Cerf, 1964 ; Y. MOUTARAC, *L'Islam*, Casterman, 1962. Ces ouvrages possèdent en général des glossaires et des bibliographies. *Parole et Mission* a donné de bonnes indications bibliographiques dans ses n° 30 (religions d'Asie), 22, 33 et 34 (Islam). Quiconque s'intéresse au dialogue du christianisme et des religions aura profit à lire cette revue, de même que le *Bulletin du Cercle Saint Jean Baptiste, Eglise vivante* et certains numéros du *Supplément de la Vie spirituelle*. Le petit et peu coûteux *Dictionnaire des religions* (Larousse, 1966) pourra être aussi de quelque utilité. Certains ont peut-être admiré cette année les émissions télévisées sur *Le message des Tibétains*. Sous ce même titre, leur auteur, Arnaud Desjardins, vient de publier un livre sympathique et honnête (La Palatine, 1966), qui, s'il reste encore quelque peu à la surface des choses et se montre plus sensible aux aspects psychiques (qui sont en effet importants) qu'à la réalité « religieuse » du tantrisme, a du moins le mérite de ruiner la légende d'un lamaïsme étrange, magique et terrifiant, auquel on avait accoutumé de réduire le bouddhisme tibétain.

ligions sont nécessaires. Il n'est pas sans importance de comparer abstraitement des notions et des systèmes de pensée. Mais une telle entreprise apparaît finalement décevante et illusoire, tant qu'elle n'est pas établie comme réflexion critique à l'intérieur d'un dialogue vécu entre l'expérience chrétienne et les autres expériences religieuses. Car les schèmes abstraits, qui décrivent toujours inadéquatement ces expériences, ne sont compréhensibles que par référence au vécu. Ceci est déjà vrai dans le dialogue œcuménique : au niveau des théologies constituées, il est difficile pour les catholiques et les réformés de s'entendre, par exemple, sur la présence réelle, alors que l'expérience eucharistique des uns et des autres est toute proche. Combien plus l'entrée en dialogue vécu apparaît-elle fondamentale, lorsqu'il s'agit de saisir la signification d'expériences religieuses, qui ont pour substrat des fois et des mentalités si différentes des nôtres, pour expression des langages culturels si étrangers à la pensée occidentale. Le dialogue commence par la participation, qui, disons-le en passant, fait tellement défaut à certains dogmaticiens, dont les jugements abrupts sur les religions non chrétiennes ne révèlent que leur ignorance et leur inattention à ce qui est.

De ce dialogue fondé sur la participation, la vie et l'œuvre de Dom Le Saux sont typiques. Deux beaux livres en témoignent : *La rencontre de l'Hindouisme et du Christianisme* (Editions du Seuil, 1966) et *Sagesse hindoue, Mystique chrétienne. Du Vedanta à la Trinité* (Editions du Centurion, 1965)<sup>3</sup>.

Dans *La rencontre*, Dom Le Saux relate l'expérience faite en Inde par des chrétiens de plusieurs confessions, réunis pour lire et méditer ensemble, « en église », à la fois la Bible et les Upanishads<sup>4</sup>. C'est pour lui l'occasion, non seule-

---

3. Cf. *Lumière et Vie*, n° 79 : un texte de Dom LE SAUX, constituant le début d'un ouvrage à paraître : *Une messe aux sources du Gange* (Seuil) ; J. MONCHANIN - H. LE SAUX, *Ermites du Saccidánanda*, Casterman, 1956. Dans *Le plus petit abîme* (Gallimard, 1965), Jean SULIVAN a consacré de très belles pages (p. 173 s.) à sa rencontre avec Dom Le Saux (Abhis).

4. Sur le contexte général de la rencontre entre hindous et



ment de nous livrer les fruits d'une approche contemplative de l'hindouisme, mais encore d'en dégager les présupposés théologiques et de baliser la voie du dialogue possible entre l'Eglise et les religions. En celui qui expérimente la rencontre vécue avec les traditions religieuses des Gentils, « l'Eglise reconnaît que ce ne sont pas des individus dénués de tout, crouissant dans le péché et l'erreur essentielle, qu'elle a à conduire au Christ sauveur. Elle découvre, pleine d'étonnement et d'admiration, qu'en ces consciences mêmes qui ignorent encore le nom révélé du Seigneur, l'Esprit réalise déjà son œuvre d'accomplissement christique et de résurrection ; et cela non pas *malgré*, mais bien plutôt *par* l'intermédiaire précisément des traditions religieuses diverses, des rites, des Ecritures, de la soif d'ascèse et de l'élan spirituel qu'elles transmettent de générations en générations » (p. 30). Devant l'expérience mystérieuse des sages de l'Inde, « le chrétien ne peut qu'adorer dans un silence infiniment respectueux le mystère de Dieu et celui des voies insondables de sa Providence... Le jour où ce chrétien entre en contact avec la véritable tradition spirituelle de l'Inde, d'indéfinissables échos surgissent en lui, comme si les mots qu'il lit ou qu'il entend jaillissaient du plus profond

---

chrétiens, on lira le bon article de J. Britto CHETHIMATTAM, « Portées et conditions du dialogue entre Hindous et Chrétiens », dans *Concilium*, n° 3 (mars 1965). Voir aussi : J.-A. CUTTAT, *Le dialogue spirituel Orient-Occident* (Doc. et Rech. d'Eglise Vivante, 1964), qui définit fort bien les conditions d'une telle rencontre, compare les arrière-plans métaphysiques et fait un historique du dialogue. Retenons ces quelques phrases : « Orient et occident doivent se rencontrer comme deux personnes spirituelles. Des personnes ne sont pas des « problèmes » à résoudre ; ce sont des « mystères » inépuisables à explorer » (p. 38). « L'approche scientifique est une condition nécessaire, mais elle est insuffisante... Il y faut une approche par l'intérieur » (p. 23). « Le don spirituel principal de l'Asie à l'hémisphère monothéiste consiste à nous contraindre, pour ainsi dire, non pas du tout à abandonner ou à réduire notre ultime approche interpersonnelle de Dieu, mais à situer son point de départ dans une zone de plus en plus intérieure de l'âme » (p. 30). Cf. l'ouvrage plus ancien, mais toujours excellent, de J.-A. CUTTAT, *La rencontre des religions*, Aubier, 1957.

de sa propre expérience spirituelle de chrétien. Alors, incapable de rien comprendre, encore moins de rien définir, il s'entend murmurer comme spontanément : le doigt de Dieu est là » (p. 34). On pressent déjà pourquoi le dialogue ne peut s'instaurer qu'au delà des conceptualisations toujours imparfaites et qu'au niveau du recueillement contemplatif, « de ce lieu très secret du cœur où le mystère s'est révélé à l'âme attentive des rishis (des voyants) » (p. 35)<sup>5</sup>. Mais l'accession à ce niveau suppose que le chrétien, dans son étude de la Bible et de la tradition chrétienne, « s'arrête avec une attention particulière et se sensibilise de plus en plus aux textes qui lui ouvrent le mystère de l'intimité divine... ; accepte de se laisser entraîner avec le disciple bien-aimé jusqu'aux derniers retraits du cœur du Sauveur, là où se révèlent les secrets de la vie éternelle qui est au sein du Père » (p. 36). Alors il pourra « faire germer la semence déjà déposée par l'Esprit dans les cœurs et les traditions hindoues », reconnaître « le don très particulier d'intériorité et la secrète orientation d'âme vers le dedans que l'Inde a reçus du Créateur » (p. 52).

Sur ces bases, par le retour au « lieu du cœur » où se laisse entendre la Parole, le dialogue peut s'établir, dont *La rencontre* nous livre des cheminements exemplaires, au long desquels la Bible conduit « comme par la main à une écoute spirituelle des Upanishads » (p. 78), tandis que celles-ci, dont « le sens plénier et définitif n'est autre que le Christ Seigneur » (p. 92), aident à entrer dans le mystère révélé de la bienheureuse Trinité (cf. p. 121, 151), parce qu'ils sont déjà témoins de l'Esprit (cf. p. 92). C'est ainsi qu'après une étude sur « les Gentils dans la Bible », l'auteur nous propose une sorte de lecture mystique des Upanishads védantines puis un commentaire de ce qu'il appelle les « Upanishads johanniques » (*Jean*, 1 et 17), une réflexion enfin de critique théologique sur les conditions de la convergence des expériences chrétienne et hindoue. On se convaincra, en lisant les pages consacrées aux

---

5. « C'est de cette osmose seulement (réalisée par l'Esprit), au plan existentiel de l'expérience, que sortira ultérieurement la compréhension au niveau de la raison et du concept » (p. 182).

« questions disputées », que Dom Le Saux n'esquive aucun des problèmes posés à la rencontre des religions par l'universalité de la Révélation du Christ, l'unicité de sa médiation et l'absolue nécessité de sa grâce. Il reconnaît que de « l'expérience védantique à l'expérience de la gloire de Dieu dans le Christ Jésus..., il y a solution de continuité, et seule la grâce peut faire aboutir à l'autre rive ». Il montre aussi le risque des grandes intuitions mystiques non chrétiennes : « Plus une expérience spirituelle se trouvera proche de la révélation définitive de la Gloire, plus grand sera par le fait même, en son bénéficiaire, le danger de refuser ce dépassement... Tout ce qui n'est pas encore passé *dans* le Christ demeure en danger de retomber dans les ténèbres » (p. 98-99). Ceux qui, avec cette lucidité sans compromis, suivront l'auteur dans la redécouverte, au contact des rishis, des profondeurs divines, de l'action de l'Esprit, du Mystère et de la Gloire du Seigneur, commenceront peut-être à devenir ceux dont il écrit : « Ils reviendront affermis dans leur foi, et cette même foi enrichie d'une profondeur d'expérience nouvelle. Il se sera opéré dans leur esprit comme une osmose féconde entre l'expérience hindoue des profondeurs du Soi et l'expérience chrétienne des profondeurs du Cœur du Christ. Ils seront alors à même d'enseigner à leur frères la voie intérieure royale et de leur apprendre à se rendre totalement disponibles à l'Esprit » (p. 206).

Nous nous sommes arrêté assez longuement sur *La rencontre*, parce que cet ouvrage a l'avantage d'introduire clairement à la méthode du dialogue vécu entre christianisme et religions. Mais la mise en œuvre de ce dialogue avec l'hindouisme, nous la trouvons surtout dans *Sagesse hindoue, Mystique chrétienne*. C'est sans doute l'un des livres de spiritualité et de théologie, — ici enfin se fécondant mutuellement —, les plus importants de ces dernières années. On ne peut résumer un tel livre, qui trace un itinéraire spirituel de l'expérience védantique à la contemplation de la Trinité<sup>6</sup>. Il faut s'y plonger

---

6. Idéal partagé par le P. Monchanin, dont le P. Le Saux fut le compagnon : cf. J. MONCHANIN, *Ecrits spirituels*, présentés par

et, si l'on fait l'effort de s'accoutumer aux quelques termes sanscrits utilisés (un glossaire y aide), on sera amplement payé de sa peine. « Fidélité intangible à l'expérience chrétienne de résurrection, fraîcheur d'un regard neuf sur le mystère révélé, accès à des richesses nouvelles de vie et de pensée, ouverture surtout d'une voie pleine de promesses » (p. 19) : telles sont bien en effet les qualités de cet « essai de réflexion théologique sur ce qui se passe dans l'âme quand, au-delà de la perte dans le Soi, l'Être unique et sans second de l'expérience advaitine » (c'est-à-dire l'expérience de la non-dualité), « elle se retrouve comme à nouveau en face du Dieu trois fois saint de la Bible » (p. 20). Nul mieux que Dom Le Saux dans ce livre ne montre à quel point la rencontre de l'expérience chrétienne et de l'expérience hindoue peut être un stimulant essentiel pour la redécouverte, par l'Église d'aujourd'hui, de son ancienne tradition spirituelle, et, par la théologie, de la vérité de sa vocation. Ce n'est pas sans raison que l'on retrouve, sous la plume de l'auteur, les noms d'Eckart<sup>7</sup>, de Ruysbroek ou d'Hadewijch d'Anvers, et, dans ses développements, « les grandes lignes de réflexion de saint Grégoire de Nazianze ou de saint Grégoire de Nysse, de la plus grande tradition théo-

---

E. DUPERRAY (Centurion, 1965). La réalisation de cet idéal n'est pas une aventure idyllique, mais un chemin de croix. Elle passe par la nuit. Le P. Monchanin l'a ressenti d'une façon aiguë. Certains de ses textes, singulièrement sombres, semblent indiquer qu'il a quasi désespéré du dialogue entre christianisme et hindouisme, tant il sentait celui-ci clos à tout apport extérieur. Sans vouloir minimiser le problème, on peut cependant penser que l'épuisement physique du Père, et surtout la prédominance chez lui, par tempérament et par culture, d'une approche plus intellectuelle et occidentale que mystique, bien qu'il fut aussi un grand spirituel, ne furent pas étrangers au pessimisme de ses jugements. Cf. E. CORNELIS, dans l'ouvrage recensé plus loin (p. 70 s.).

7. Il n'est pas inintéressant de noter que c'est aussi à Maître Eckart, comme on l'a montré, que Tillich emprunte sa notion de « profondeur de l'être » (*The Ground of Being*) dont J. A. T. ROBINSON fait un si grand usage dans *Honest to God*. Indice que des courants, apparemment opposés, ne sont peut-être pas finalement sans connexion.

logique, celle de saint Thomas en particulier » (M.-J. Le Guillou, *Avant-Propos*, p. 10).

Dans le même sens, O. Clément, le préfacier, a montré la consonance de l'approche et des propos de Dom Le Saux avec les intuitions et le langage des Eglises d'Orient. « Pour approcher l'Inde en effet, qui donne une intransigeante primauté à l'expérience spirituelle, écrit-il, l'auteur, comme spontanément, exprime sa foi dans un langage doxologique et contemplatif qui souvent est celui-là même de la théologie mystique orthodoxe » (p. 13). Et il se plaît à souligner les convergences qu'il y a entre l'itinéraire décrit dans *Sagesse hindoue, Mystique chrétienne* et l'expérience hésychaste de la Transfiguration et de l'existence trinitaire. La rencontre du christianisme avec l'hindouisme peut être pour l'Eglise tout entière l'invitation à retrouver son propre Orient. O. Clément ajoute : « La rencontre de l'Inde est pour le christianisme un extraordinaire moment de vérité : devant l'expérience de l'*advaita*, toute théologie « séparée » s'effondre, seul résiste et témoigne un christianisme où la « vie en Christ » et l'« acquisition du Saint-Esprit » désignent une transformation ontologique, une participation réelle à la vie divine<sup>8</sup>, de sorte que l'expérience advaitine de l'être devienne comme le contenu d'une rencontre personnelle. C'est dire que seule l'Eglise *tout entière* peut témoigner du Christ au cœur de l'Inde... Au moment où tant de chrétiens, ne voyant dans l'Inde qu'un pays « sous-développé », mobilisent toute leur énergie au service du monde, un vide risque de se creuser dans l'âme profonde

---

8. C'est le christianisme comme vérité devenant « vie », participation à la vie divine, comblant l'homme dans sa recherche de communion et d'absolu, qu'il s'agit d'annoncer. Cf., dans le contexte japonais, la demande pressante adressée par J. SPAE aux théologiens : « Dites-nous franchement *ce qu'est le christianisme* sans plus..., un christianisme désoccidentalisé... Jusqu'à présent... vous nous avez donné un christianisme cérébral qui met l'accent sur « la vérité ». Ne pourriez-vous pas nous parler aussi d'un christianisme qui est « beauté, bonheur et justice ». Alors vous parlerez au cœur du Japon. Alors votre théologie aura atteint de vraies dimensions missionnaires, je veux dire catholiques » (dans *Parole et Mission*, VIII, 1965, p. 267).

d'un Occident devenant spirituellement sous-développé. Ce vide, il se pourrait bien que des expériences de type advaitin viennent le remplir, si nous n'y prenons garde. C'est pourquoi le livre du P. Le Saux est prophétique, il pose ce qui sera sans doute le grand problème de la fin du siècle. Il invite catholiques et orthodoxes au seul oecuménisme créateur, celui des contemplatifs... Il n'y aura pas en ce siècle de véritable mission tant que le mystère de la Trinité n'aura pas été révélé « dans la crypte du cœur » dont l'Inde est le symbole » (p. 16)<sup>9</sup>. Ces lignes répondent à ce que nous suggérions plus haut au sujet d'une crise actuelle de la mystique. S'il ne faut pas réduire toute la mission à cette révélation contemplative de l'expérience trinitaire, — ce que risque parfois d'oublier quelque peu l'Orthodoxie —, il est bien certain que l'objectif décisif et l'horizon dernier de la mission, non seulement en Orient mais aussi en Occident, sont là, dans l'actualisation de l'héritage johannique<sup>10</sup>.

Mais comment parvenir à l'expérience spirituelle ? Avec cette question, nous passons au registre des moyens. Si en christianisme la grâce semble se jouer avec une souveraine liberté des techniques et des dispositifs naturels, pourvu qu'on soit entré dans la pauvreté du cœur, la tradition mystique chrétienne n'a cependant pas fait fi des cheminements humains,

---

9. « C'est à ce niveau contemplatif... que l'Eglise rencontre vraiment l'hindouisme, que l'Inde chrétienne sera pleinement elle-même et fera entendre dans le monde le message pour lequel la Providence lentement la prépare » (J.-B. SIMON-VERMOT, dans *Parole et Mission*, VI, 1963, p. 304). Cf. Dom B. GRIFFITHS, dans *Parole et Mission*, III (1960), p. 408.

10. Les deux livres de D. Le Saux nous paraissent typiques de la voie à suivre pour une authentique rencontre christianisme-hindouisme. Il n'est pas le seul à œuvrer dans ce sens (cf. R. GIRAULT, *Parole et Mission*, VII, 1964, p. 258). D'autre part, tout le problème concret de la mission chrétienne dans une Inde affamée, où les influences occidentales et les manifestations populaires des traditions religieuses s'affrontent, ne peut être élaboré uniquement au niveau très élevé de la rencontre de la contemplation trinitaire avec l'expérience advaitine. Cf. à titre de complément : D. S. AMALORPAVADASS, *L'Inde à la rencontre du Seigneur*, Spes, 1964.

des préparations de l'âme à la contemplation. Les maîtres de l'hésychasme ou un saint Jean de la Croix l'attestent. Or l'Extrême-Orient a élaboré, avec soin et avec succès, de telles techniques de cheminement. Dans quelle mesure le chrétien peut-il en être enrichi ? La rencontre vécue du christianisme avec les religions peut-elle passer aussi par l'accueil des méthodes contemplatives de l'Orient, telles que le Yoga ou la méditation Zen ? On connaît la réponse de Dom Déchanet et son effort d'insertion du Yoga en régime chrétien<sup>11</sup>.

Pour le Zen, un effort analogue a été tenté par H.-M. Lassalle, jésuite allemand qui a longtemps vécu au Japon, dans *Le Zen, chemin de l'illumination* (Desclée De Brouwer, 1965)<sup>12</sup>. Après avoir décrit, sur la base de sa propre expérience, les étapes de la méditation du Zen, conduisant à l'illumination, analysé la nature de celle-ci et son impact sur la civilisation japonaise, l'auteur réfléchit sur le rapport de cette illumination et de la foi en Dieu, puis sur les conditions de sa mise au service de l'ascèse et de la mystique chrétiennes. Enfin, en une trentaine de pages, il fournit des indications concrètes pour l'exercice du Zen.

La pratique du Zen est une rude ascèse, et on comprend que les jeunes américains, qui sont en quête d'états prétendus mystiques, obtenus à bon compte, préfèrent désormais l'usage des drogues, qui en est la contradiction<sup>13</sup>. Par un effort de

---

11. J.-M. DECHANET, *La voie du silence ; Yoga chrétien en dix leçons* (Desclée De Brouwer).

12. Voir aussi : Dom Aelred GRAHAM, *Le Zen chrétien* (titre exact : *Catholicisme Zen*), Buchet-Chastel, 1965. Hélas ! ce livre, qui est marqué par un bon sens pragmatique indéniable et par une volonté permanente de référence au thomisme, risque d'embrouiller les esprits plus que de les éclairer sur la signification possible du Zen en christianisme. Œuvre de commentateur dialoguant avec des commentateurs, on n'y reconnaît guère le substrat de l'expérience. Néanmoins, le lecteur, qui aura la patience de suivre les méandres de la pensée de Dom Graham et qui ne sera pas allergique à sa forme d'humour, trouvera à glaner ça et là des notations suggestives.

13. Peut-être la sympathique et inquiète Franny Glass, la jeune héroïne de J. D. Salinger, s'est-elle mise au L. S. D., après avoir louché

concentration intérieure, qui élimine les images et fait taire les passions, le Zen opère une sorte d'unification intime du moi, qui prépare à l'illumination, dont la venue ne peut se forcer et qui est donnée un beau jour quand l'âme est enfin prête. On aimerait savoir au juste ce qu'est cette illumination. Elle échappe aux prises conceptuelles : sans doute une intuition religieuse de l'être, qui procure un sentiment extraordinaire de liberté, la perception, pour le chrétien qui se livre à l'expérience, de Dieu en tant que créateur et de la dépendance radicale où se trouve tout être par rapport à lui. Le P. Lassalle montre bien les illusions possibles du Zen : s'arrêter avant l'illumination, se fixer sur le soi, transformer l'ouverture à l'être en une recherche de perfection ego-centrée (ou, analogiquement, en langage chrétien, changer la disponibilité à la grâce en une quête d'auto-justification)<sup>14</sup>. Les maîtres du Zen sont conscients de ces risques ; c'est pourquoi le Zen ne peut être pratiqué que sous la conduite et le contrôle d'un guide expérimenté. L'auteur souligne que l'illumination est en quelque sorte religieusement neutre, n'étant de soi « ni bouddhique ni chrétienne, ni liée nécessairement à aucune autre confession religieuse » (p. 42). Si elle peut être ressaisie, au niveau de la foi explicite, par un moniste ou un panthéiste, elle peut l'être aussi par un monothéiste (cf. p. 87 s.). Son point d'aboutissement pourrait être une sorte d'expérience mystique naturelle (cf. p. 38), dont le catholicisme n'a jamais éliminé la possibilité<sup>15</sup>, sur la base de l'Écriture elle-même. Cependant entre le terme de l'itinéraire Zen et la contemplation trinitaire, il y a discontinuité, et nul passage naturel n'existe de l'un à l'autre. Le seul trait d'union ne peut être que l'irruption de la grâce. Mais au sein de la foi vécue, le Zen

---

vers le Zen dans *The Cloud of Unknowing* et s'être enthousiasmée un moment pour la « Prière à Jésus » de l'hésychasme dans *Franny and Zooey* ?

14. C'est dans la mesure où le pratiquant du Zen s'arrête à ce stade qu'il s'isole des hommes. Au contraire, « l'illuminé met toute sa force au service des autres hommes » (p. 61).

15. Cf. l'ouvrage déjà ancien de L. GARDET, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, Alsacia, 1953.



ne peut-il pas être repris par un chrétien comme préparation à la contemplation trinitaire ? Rien n'interdit, de façon décisive, de le penser. « Le Zen est là pour s'incorporer la doctrine » (p. 107). Dans le monde bruyant et agressif qui est le nôtre, le Zen peut être un moyen de se disposer à la prière, de faire silence en soi, de rendre possible le recueillement, de s'ouvrir avec une nouvelle fraîcheur d'esprit et une attention renouvelée à l'audition et à la méditation de la Parole, de permettre aux zones les plus profondes de notre moi d'être investies par la lumière divine<sup>16</sup>. La pratique du Zen n'est, pour un chrétien, ni facile, ni, évidemment, nécessaire. Elle n'est faite ni pour les gens pressés, ni pour les chercheurs de merveilleux. Elle exige l'authenticité et la pureté du cœur, non moins qu'une foi sans compromis. C'est une route accidentée. « Ici aussi on a besoin d'un guide spirituel » (p. 120). En outre, l'insertion du Zen en régime chrétien n'est pas sans portée missionnaire. Le P. Lassalle l'indique en quelques mots : « L'esprit du Zen est encore profondément enraciné dans le caractère du peuple japonais... Il risque seulement d'être étouffé par le matérialisme. La mission chrétienne... ne devrait-elle pas reprendre justement ces valeurs et les remplir d'une vie nouvelle ? Et l'accès au christianisme ne serait-il pas facilité aux Japonais, s'ils y trouvaient quelque chose de leur propre richesse, et justement dans ce qu'elle a de meilleur, et qu'ils ont hérité de leurs pères ? » (p. 86)<sup>17</sup>.

Délaissons un instant les religions extrême-orientales, pour nous tourner vers l'Islam. Apparemment, la rencontre du christianisme avec l'Islam devrait être plus facile que son dialogue avec l'hindouisme ou le bouddhisme : chrétiens et musulmans partagent des racines communes, se réfèrent pour

---

16. Dans son livre que nous présenterons plus loin, le P. Cornelis note : « La loi d'incarnation qui régit toute la spiritualité chrétienne prépare le chrétien à faire accueil à toutes les formes naturelles de l'ascèse indienne, tant bouddhique que brahmanique » (p. 112).

17. Sur l'assomption du Yoga et du Zen en christianisme, voir aussi les réflexions pertinentes de J.-A. CUTTAT, dans l'ouvrage *La Mystique et les Mystiques* (p. 833 s.) que nous recensons plus loin.

une part aux mêmes personnages bibliques<sup>18</sup>, y compris Jésus et sa mère. Il y a là incontestablement des facteurs de rapprochement. Mais, d'un autre côté, ce patrimoine commun, interprété de façon divergente, crée un obstacle au dialogue, dans la mesure où l'Islam en tire la conviction qu'il a assimilé le christianisme, qu'il le dépasse en l'englobant. En particulier, tant que l'Islam ne pourra pas accepter franchement une confrontation au niveau de l'exégèse et de l'herméneutique, une rencontre avec le christianisme sur la base des traditions communes restera très problématique. L'Islam se présente comme un monde religieux clos, auto-suffisant et sereinement conscient de sa supériorité sur le christianisme.

Il est pourtant une rencontre immédiatement possible, celle qui un jour, dans le mystère de la charité, permettra toutes les autres, la rencontre silencieuse du chrétien avec ses frères non chrétiens vivant en terre d'Islam. Le P. Peyriguère l'a vécue au Maroc<sup>19</sup>, et le P. Serge de Beaurecueil en témoigne dans de très belles méditations : *Nous avons partagé le pain et le sel* (Edition du Cerf, 1965). « C'est ainsi que la nuit, lorsque mon peuple dort, pieds nus, accroupi dans le fond de ma petite chapelle, je me fais son intercesseur. Comme Abraham, comme Jacob, comme Moïse, comme Jésus... Mon cœur n'est plus que le creuset où, au feu de l'amour du Christ, tous les alliages de chez nous se métamorphosent en or. Et à travers mes lèvres que je lui prête, c'est l'Afghanistan tout entier qui clame vers le Père cet *Abba!* que lui souffle l'Esprit » (p. 52). Mais seul celui qui a partagé avec ses frères non chrétiens le pain et le sel peut en être vraiment l'intercesseur.

L'attitude du P. de Beaurecueil repose cependant sur une

---

18. Sur la référence à Abraham, cf. Y. MOUBARAC, *Abraham dans le Coran*, Vrin, 1958 ; M. HAYEK, *Le mystère d'Ismaël*, Mame, 1964.

19. Cf. A. PEYRIGUÈRE, *Ecrits spirituels*, Centurion, 1965 ; *Le temps de Nazareth*, Seuil, 1964 (rec. L. et V., n° 79) ; M. LAFON, *Le Père Peyriguère*, Seuil, 1963 ; G. GORRÉE - G. CHAUVEL, *D'autres récolteront*, Mame, 1965.

conception de la rencontre assez différente, nous semble-t-il, de celle d'un Dom Le Saux. Alors que ce dernier opère une jonction entre deux expériences spirituelles, dont il pense qu'elles peuvent s'enrichir l'une l'autre, le premier ne se veut frère des Afghans, qu'en tant qu'ils sont des *hommes*, abstraction faite de leurs croyances islamiques, celles-ci étant réduites à un pur conditionnement sans valeur religieuse spécifique<sup>20</sup>. Certes, du même coup, son témoignage prend un caractère universel. Mais n'est-il pas un peu sévère et injuste pour l'Islam ? Ne peut-on pas penser qu'il y a une reprise possible par le chrétien d'une expérience spirituelle vécue au sein de l'Islam, et qu'il n'y aura d'authentique récapitulation en Jésus-Christ des richesses de l'Afghanistan, que si son expérience religieuse, en ce qu'elle a de vrai, est conduite aussi jusque l'*Abba* ?

Dans les dernières pages de son livre, le P. de Beaurecueil ouvre d'ailleurs lui-même la voie d'une réponse positive à cette question, lorsqu'il nous propose un commentaire évangélique de poèmes mystiques persans, écrits par le grand soufi (mystique musulman) de Konya, Djalâluddîn Roumi. Il semble difficile d'admettre qu'un dialogue soit totalement impossible, au niveau des expériences intérieures, entre la quête des soufis authentiques, qui font craquer l'Islam de l'intérieur en s'exposant à l'amour divin, et la contemplation chrétienne. On

---

20. Le P. de Beaurecueil s'en est expliqué dans *Parole et Mission*, VIII, 1965 : « Ce n'est point l'Islam en tant que tel qui « existe », qui est racheté ou rachetable..., mais les *hommes* qui sont par lui « conditionnés », comme ils le sont par leur hérédité, leur histoire, leur milieu social et familial, etc. » (p. 665). « J'y (en Egypte) étudiais l'Islam, objectivement, consciencieusement, respectueusement. C'était, je le vois maintenant, couper toute possibilité de communion et de partage. Ici, j'ai rencontré les *hommes* » (p. 667). Cette attitude négative face aux traditions religieuses rejoint les thèses de H. MAURIER, dans son méritoire *Essai d'une théologie du paganisme* (Orante, 1965 ; cf. rec. *L. et V.*, n° 76-77, p. 228), écrit dans le contexte des religions africaines : le point de départ d'une telle théologie ne peut être que la « condition humaine ». Mais ce refus de prendre en considération les médiations religieuses comme telles est des plus contestables, déjà au plan des religions africaines, *a fortiori* au niveau des religions de culture, comme l'hindouisme ou l'Islam.

s'en convaincra en lisant les *Propos d'amour des mystiques musulmans* (Editions de l'Orante, 1960), recueillis par R. Khawam, ou en suivant l'itinéraire spirituel du plus grand des soufis, Hallaj, que R. Arnaldez nous présente, après L. Massignon, dans son *Hallaj ou la religion de la croix* (Plon, 1964)<sup>21</sup>. Pour nous référer encore une fois à l'hindouisme, n'est-ce pas l'expérience de l'advaita, de la non-dualité, qu'a faite Hallaj, dans une union amoureuse et crucifiante ? Et cette expérience ne peut-elle pas être reprise par un chrétien et dépassée, comme l'a montré Dom Le Saux, dans une contemplation du mystère insondable des Trois Personnes<sup>22</sup> ?

## II. ÉTUDES COMPARATIVES

La rencontre vécue, pour constituer un authentique dialogue dans lequel chacun des partenaires est respecté et ne pas s'égarer dans le flou conceptuel qui conduit à un concordisme illusoire ou à un syncrétisme dangereux, ne peut se passer d'une confrontation objective des religions en présence. A ce plan, trois études comparatives retiendront notre attention<sup>23</sup>.

---

21. Cf. L. GARDET, *Parole et Mission*, VIII, 1965, p. 648-658. Sur la mystique musulmane voir aussi : L. GARDET, *Expériences* ; GARDET-ANAWATI, *Mystique musulmane* ; E. BANNERTH, « Le rôle de la mystique dans l'Islam », dans *Recherches et Débats*, n° 51 (juin 1965) ; S. DE BEAURECUEIL, K. A. Ansari, *mystique Hanbalite*, Beyrouth, 1965, etc. On trouvera une bibliographie complémentaire à la suite de G. C. ANAWATI, « Introduction à la mystique musulmane », dans *Angelicum*, avril-juin 1966.

22. Cette attention à la valeur positive de l'expérience soufi ne doit masquer en rien les divergences dogmatiques considérables qui existent entre le christianisme et l'Islam, comme ne cessent de le rappeler dans leurs recensions d'ouvrages trop aisément concordistes un P. JOMIER (cf. par exemple *Parole et Mission*, n° 7 et 20) ou un P. ANAWATI (cf. *Revue Thomiste*, 1964, p. 280-326 ; 585-630).

23. Nous laisserons de côté l'ouvrage, ouvert mais quelque peu superficiel, de S. NEILL, *Foi chrétienne et autres croyances*, Mame, 1965 (cf. *L. et V.*, n° 75, p. 150).

La première est un gros ouvrage collectif de mystique comparée, publié sous la direction d'A. Ravier : *La Mystique et les Mystiques* (Desclée De Brouwer, 1965). Entre deux articles de synthèse, l'un sur la mystique chrétienne (Ravier), l'autre sur la possibilité pour l'expérience chrétienne d'assumer la spiritualité orientale (Cuttat), nous y trouvons une série d'excellentes monographies consacrées respectivement à la spiritualité du Judaïsme (Hruby), du Protestantisme et de l'Anglicanisme (Jaeger), des premières générations chrétiennes (Haus-herr), de l'Orthodoxie russe (Tyszkiewicz), des primitifs (Goetz), de l'Islam (Arnaldez), du Taoïsme (Kaltenmark), du Bouddhisme (Bareau), enfin du Brahmanisme (Lacombe). La compétence des auteurs est garantie de la qualité de ces contributions, qui sont suivies en outre d'utiles bibliographies.

L'ensemble est trop riche pour qu'on puisse espérer en donner un résumé quelconque. Si l'on veut néanmoins situer l'entreprise, on lira les belles pages du P. de Lubac qui constituent la préface<sup>24</sup>. Après avoir noté, d'une part, que « plus on observe l'histoire spirituelle de l'humanité, plus le mysticisme apparaît... comme un fait virtuellement universel » (p. 15), d'autre part, que « dans le dialogue qui s'instaure aujourd'hui pour la première fois à une échelle planétaire, c'est bien en fin de compte à la *vérité de la vie*, saisie en profondeur, que les hommes pourront le mieux reconnaître la Voix du Dieu qui les appelle » (p. 13), le P. de Lubac s'attache à montrer en quel sens il peut y avoir une mystique chrétienne, en référence au Mystère, et quelles en sont les caractéristiques. Conscient de la méfiance actuelle, en christianisme, à l'égard de la mystique, et se désolidarisant de l'opposition brutale et factice mise par certains théologiens protestants entre le mystique et le prophète, la Mystique et la Parole, l'Évangile et la contemplation (E. Brunner), il conclut : « Hors du mystère

---

24. Il n'est pas besoin de rappeler la contribution importante du P. DE LUBAC à la « rencontre des religions » : voir sa bibliographie dans *L'homme devant Dieu*, t. 3, Aubier, 1964. Cf. aussi J.-A. CUTTAT, *Fait bouddhique et fait chrétien selon l'œuvre du P. de Lubac*, *ibid.*, pp. 15-41.

accueilli par le croyant, la mystique s'évanouit donc ou se dégrade (en *mysticisme*, peut-on dire). Hors de la mystique, en revanche, — d'une mystique au moins inchoative —, le mystère s'extériorise, il risque de se perdre en pures formules, en abstractions vides ; celles-ci pourront bien se durcir, et la foi se prendra peut-être alors pour plus intègre et plus ferme parce que l'expression s'en fera plus dure : ce ne sera pas le mystère de foi intériorisé pour féconder toute la vie. L'adhésion spirituelle au mystère se changera en conformisme, et celui qui dans cet esprit ou plutôt cette absence d'esprit se fera le spécialiste du mystère sera, pour user d'une expression de Grégoire IX, *théoricien de Dieu*, mais non vraiment *théologien* » (p. 25). Ceci rejoint la conception que se fait l'Orient chrétien du théologien. En mettant en valeur la primauté du Mystère et les caractéristiques propres de la mystique chrétienne : mystique de la ressemblance, orientée vers l'en-avant, s'identifiant à une intelligence de l'Écriture, mystique d'union mais non d'absorption, ecclésiale et trinitaire, le P. de Lubac ouvre la porte à un authentique dialogue des spiritualités chrétiennes et non chrétiennes, duquel tout soupçon de confuionisme est exorcisé.

C'est très précisément à ce dialogue qu'est consacrée l'importante contribution de J.-A. Cuttat, qui clôt le volume et ne couvre pas moins de deux cent soixante-dix pages : *L'expérience chrétienne est-elle capable d'assumer la spiritualité orientale ?* (p. 825-1095). La compétence et la vaste culture de l'auteur lui permettent de répondre à cette question par une synthèse comparative d'envergure. Nous nous contenterons d'en évoquer les grandes lignes. Après avoir éliminé les solutions exclusiviste et syncrétiste, et défini le rapport des traditions chrétienne et orientale par une « unité de tension spirituelle », fondée à la fois sur la perception rigoureuse des contrastes et sur la reconnaissance des complémentarités, J.-A. Cuttat, dans une première partie, met en lumière les divergences existant entre le Yoga, considéré comme archétype de la spiritualité asiatique, et la voie de sanctification chrétienne, prise comme archétype de la spiritualité monothéiste. Intériorité solitaire d'un côté, intériorité réciproque de

l'autre : tel paraît être à l'auteur le fond du contraste entre les deux voies. Deux conséquences en découlent : excluant l'intériorité réciproque, « la spiritualisation orientale ne saurait s'intégrer la spiritualité biblique sans la mutiler » ; par contre, « la voie de sanctification monothéiste, dès lors qu'elle s'épanouit dans une intériorité réciproque, doit être, *en principe*, capable d'assumer une spiritualité qui débouche sur l'intériorité solitaire » (p. 856). « Mais est-elle *en fait* capable aussi de la parachèver..., de soulever l'intériorité asiatique au-delà d'elle-même et de la faire culminer dans la surintériorité de l'abîme tri-personnel de la Bible ? » (*ibid.*). Donner une réponse positive à cette question est le propos de la seconde partie. Il serait trop long d'en suivre le cheminement, celui d'une confrontation et d'une assumption se situant tant au niveau des données théologiques et christologiques que des itinéraires concrets de la sanctification. Quatre exemples d'assomption chrétienne de l'intériorité orientale illustrent le propos : saint Jean, saint Paul, l'hésychasme et saint Augustin. Tout cela est récapitulé dans un impressionnant tableau synoptique de soixante-quinze pages. Les spécialistes pourront sans doute constester et nuancer telle ou telle donnée : la systématisation court toujours le risque de laisser échapper des aspects plus fluides, mais non moins importants, des réalités comparées. Quoi qu'il en soit, l'étude imposante de J.-A. Cuttat constituera pour tous ceux qui veulent confronter théologiquement le christianisme et les religions asiatiques une sorte de petite Somme, dont la lecture sera un excellent point de départ pour des approfondissements ultérieurs.

La deuxième étude comparative qui mérite de retenir l'attention est la traduction française de *At Sundry Times* de R. C. Zaehner, sous le titre : *Inde, Israël, Islam. Religions mystiques et révélations prophétiques* (Desclée De Brouwer, 1965)<sup>25</sup>. Il faut souhaiter que d'autres œuvres de l'éminent professeur d'Oxford soient bientôt livrées au public de langue

---

25. En appendice, on trouvera une étude sur *Le Coran et le Christ*.

française. Bien que l'expression en soit beaucoup moins systématique et préfère aux tableaux récapitulatifs des exposés plus allusifs et plus sinueux, qui déroutent peut-être quelque peu le lecteur français, le mode d'approche utilisé par Zaehner dans la comparaison des religions n'est pas sans analogie avec celui de Cuttat. Ce dernier, dans une *Introduction*, expose très clairement la méthode et le but de Zaehner. Méthode « dialogique », qui assume, en les purifiant et en les dépassant, les approches insuffisantes fondées sur les attitudes polémique, descriptive et concordiste. Quant au but poursuivi, il est bien défini par Cuttat lorsqu'il écrit : « M. Zaehner est, à notre connaissance, le premier orientaliste de marque qui ait osé confronter *entre eux* et *avec le christianisme* à la fois les trois principaux faits religieux relevant du « type » que notre auteur appelle *mystique* (hindouisme, bouddhisme et taoïsme) et les trois principaux faits religieux relevant du « type » *prophétique* (zoroastrisme, judaïsme et islam)... L'une des contributions majeures de M. Zaehner à l'étude comparée des religions, c'est précisément d'avoir mis à jour ces deux grands ternaires spirituels de l'humanité, d'avoir analysé leurs structures antithétiques et, par là même, d'avoir saisi la science des religions, en tant que science anthropologique, de la question de savoir si et dans quelle mesure le Fait chrétien « récapitule » en lui-même l'un et l'autre « type » et « révèle » en quelque sorte comme étant ultimement complémentaire leur opposition apparemment irréductible » (p. 8). Nous sommes donc en présence d'une typologie comparative des religions, non seulement descriptive, mais aussi judicative. Cet aspect judicatif pourrait faire penser à une sorte d'apologétique, et, puisqu'il joue en faveur du fait chrétien, d'apologétique chrétienne. Il est probable que les lecteurs non chrétiens de Zaehner le penseront. Certes les conclusions de l'auteur ont bel et bien une grande portée apologétique. Cependant la *méthode* employée n'est ni théologique, ni apologétique. Elle consiste à exposer objectivement, à un niveau structurel, les caractéristiques et les intentionnalités de chaque type et à chercher quel type a la faculté d'opérer la synthèse la plus vaste. Il s'avère à l'observateur (on pourrait, au moins théo-



riquement, supposer qu'il n'adhère pas à la foi chrétienne) que le Fait chrétien correspond à ce type intégrant. « Le christianisme constitue à la fois l'achèvement de la tradition mystique de l'Inde telle qu'elle s'exprime en définitive dans la Bhagavad-Gîta et la doctrine du Bodhisattva, et la réalisation des espoirs de Zoroastre, le prophète de l'ancien Iran. Dans le Christ, les deux courants se rencontrent, s'harmonisent et se réconcilient comme nulle part ailleurs » (p. 303)<sup>26</sup>. L'essai de Zaehner, bâti sur de fines analyses, qui n'hésitent pas, par exemple, à se référer à l'expérience proustienne de la « tasse de thé » pour essayer de saisir les plus délicates racines de l'expérience spirituelle dans l'humus psychologique, n'est pas sans rappeler la visée de Teilhard, lorsque, en appendice au *Phénomène humain*, le savant jésuite situait le Phénomène chrétien comme le pôle récapitulatif des significations dégagées à partir de la considération de l'Evolution. Comme l'œuvre de Teilhard, mais dans un autre domaine, celle de Zaehner a le mérite de rendre « pensables » en cohérence des univers qui apparaissent au premier abord, non seulement distincts, — ce qu'ils sont —, mais radicalement séparés, — ce que, dans le dessein unique de Dieu, ils ne peuvent être. Quoi qu'il en soit de ce rapprochement, ce serait trahir la pensée de Zaehner que de métamorphoser ce qui n'est chez lui qu'une hypo-

---

26. L'hypothèse de travail de Zaehner n'est pas sans rappeler, quoique à un autre niveau, celle de Goetz, selon lequel les religions non chrétiennes seraient des tentatives avortées de synthèse entre la dimension immanente et la dimension transcendante du sacré. Seul le christianisme représente la réussite d'une telle synthèse. La critique faite par le P. Cornelis (ouvrage cité plus loin, p. 81) à cette vue ne nous semble pas en tous points contraignante. C'est avec raison qu'il souligne l'organicité des grandes théologies non chrétiennes, comme les théologies indiennes. Mais, d'une part, le fait qu'il a fallu des tâtonnements nombreux pour exprimer la conciliation en Jésus-Christ de l'immanence et de la transcendance, d'autre part, les divergences des théologiens sur le « comment » de cette conciliation, ne ruinent en rien l'affirmation que le christianisme est bien la récapitulation décisive, déjà accomplie par Jésus mais sans cesse à réaliser à sa suite, du type mystique et du type prophétique, de l'immanence et de la transcendance.

thèse de travail typologique demandant à être nuancée et fondée sur une connaissance toujours plus approfondie de la spécificité des religions considérées, en quelque entreprise rapide et hasardeuse d'apologétique conquérante, analogue à celle que reflétaient naguère certains traités « De la vraie religion ».

Il faut signaler une troisième étude comparative de valeur, celle d'un phénoménologue et historien des religions, E. Cornelis : *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes* (Editions du Cerf, 1965). La majeure partie du livre réunit des textes déjà publiés ailleurs séparément. C'est dire le caractère quelque peu composite de l'ouvrage. Néanmoins il y a une réelle convergence des thèmes. Une première partie, intitulée *Histoire du salut et histoire des religions*, étudie quelques conditions et présupposés théologiques de la rencontre des religions. Une seconde partie est consacrée au dialogue du christianisme et du bouddhisme. Le caractère ardu des développements de la première partie et leur style touffu risquent de décourager bien des lecteurs, qui, après la lecture de quelques pages, fermeront le livre, désorientés par tant de propos savants, si abstraits et si peu clairs<sup>27</sup>. Ce serait dommage. Il eût mieux valu intervertir dans la publication les deux parties. C'est la deuxième partie que nous conseillons, en tout cas, de lire en premier lieu. L'auteur y est beaucoup plus limpide, moins abstrait, peut-être parce que, comme il le dit lui-même (p. 12), il a été mis en question jusqu'au fond de son « être chrétien » par l'existence même du phénomène bouddhique.

Cette deuxième partie commence donc par de très belles pages intitulées *Mon frère, le bouddhiste*. Le P. Cornelis y décrit l'attitude de celui qui va à la rencontre de l'« autre »

---

27. Le P. Cornelis n'est pas prodigue de précisions dans les références. Le profane aimerait sans doute savoir avec exactitude de quel livre sont tirés la citation du P. Ohm (p. 80), ou les thèses de Goetz (p. 81), ou les textes du P. de Lubac (p. 115). D'autant plus que, sauf pour ce dernier, la bibliographie, très sommaire, n'en mentionne pas les ouvrages.

religieux : attitude de mendiant et de pauvre, exposé à la séduction de l'autre. « Comprendre le bouddhisme, s'ouvrir au bouddhiste, c'est accepter d'éprouver la séduction du bouddhisme » (p. 105). Mais cette séduction acceptée est au profit de la foi même : « La rencontre vraie d'un vrai croyant avec un vrai croyant d'une autre religion requiert toujours un renouvellement de l'acte de foi, qui aboutit normalement à une foi davantage en acte » (*ibid.*)<sup>28</sup>. L'auteur trace ensuite un bref parallèle entre quelques traits principaux du bouddhisme et leur « équivalents » chrétiens, montrant les analogies et les divergences : situation de l'homme dans le monde, zèle en matière de salut, voie du salut, bienveillance et charité, la figure du Bouddha. Sauf le dernier, sur la séparation du monde dans les religions non chrétiennes, trop rapide pour être vraiment intéressant, les autres chapitres nous font pénétrer au cœur même du bouddhisme : « La reconnaissance du caractère essentiellement précaire de tous les phénomènes où notre existence prend conscience d'elle-même » (p. 127), de l'universalité de la douleur. Prise de position éthique, ascétique, mystique ? C'est à la fois tout cela et plus que cela. Dans l'étude remarquable qui constitue le ch. III (*Le bouddhisme, point de départ privilégié pour une réflexion sur « l'homo religiosus »*), le P. Cornelis montre le progrès religieux accompli par le Bouddha par rapport à la spéculation et à la voie yogique de l'Inde pré-bouddhique. Rejetant les spéculations ontologiques, comme un moyen encore impur de libération, le Bouddha a posé la condition nécessaire de pos-

---

28. « Combien de missionnaires en pays de culture bouddhique se sont-ils donnés la peine de « subir » la séduction du bouddhisme, au prix s'il le fallait de la destruction de certains clichés d'une apologetique trop facile ? Comme si la foi n'était qu'un dépôt inerte, alors qu'elle cesse d'exister à l'instant où elle cesse d'être le levain de toute la pensée engagée, le germe vivant de toute communication profonde entre les hommes, agent actif de la réunion de tous les hommes dans une unité qui ne les contraint à renoncer qu'au péché et respecte toutes les réalisations inchoatives du salut dont les a gratifiés leur vie religieuse, en réponse à ce que l'ouverture de leur espérance pré-chrétienne a déjà d'authentique » (p. 119).

sibilité de tout salut : la reconnaissance de la non-vérité de ce monde. Ainsi fixe-t-il le regard sur le point de départ obligé du salut, et, ce faisant, démystifie les expressions religieuses qui jaillissent de l'absence de cette prise de conscience et restent, par là même, dans l'illusion. « L'originalité du message bouddhique consiste dans le fait que la conversion qu'il propose tire exclusivement sa force et son orientation du pôle négatif » (reconnaissance de la vacuité universelle), « tandis que le pôle positif demeure totalement vide » (p. 145). Vide de tout contenu, le pôle positif n'est cependant pas absent. En ce sens, le bouddhisme n'est pas irréligieux. Il débouche plutôt sur un apophatisme purificateur de toute projection imaginative, mais ouvert à la transcendance (cf. p. 157, 162, 180). Ainsi, note l'auteur en transposant audacieusement une célèbre formule barthienne, on peut « parler du bouddhisme comme de la *krisis* de toutes les religions » (p. 181). « Jusque dans son radicalisme critique, il demeure animé du plus pur esprit religieux. Il a voulu isoler en quelque sorte à l'état pur, le « moment » spirituel de l'orientation vers le salut. Il a su garder la suprême pudeur de concevoir ce cadre universel de salut comme vide de tout contenu. Il a ainsi préservé le désir naturel de salut de toute compromission avec les autres désirs présents en l'homme (en termes chrétiens, la « concupiscence » : cf. p. 183). Bref, tout se passe comme si le Bouddha avait perçu, six siècles à l'avance, le message de Jésus : « Qui cherchera à épargner sa vie la perdra, et qui la perdra la conservera » (*Luc*, 17, 33)... Le Bouddha a pu ainsi aller jusqu'au bout de ce qu'il est possible à l'homme de *formuler* quant aux conditions du salut » (p. 146). Mais les disciples du Christ dépassent le Bouddha, « non en génie religieux, mais en foi positive... : *Qui aura trouvé sa vie la perdra, et qui aura perdu sa vie à cause de moi la trouvera* » (*Matth.*, 10, 39) (*ibid.*). Dans sa foi, qui n'est pas sans rappeler celle de Job (p. 161), « le bouddhisme n'a pu que préparer en creux ce que seul le Bien-Aimé du Père viendra remplir. Ce que le bouddhisme a de plus haut, c'est paradoxalement cette place *vide*, qu'il a su garder de toute imposture » (p. 116). On comprend que le P. Cornelis considère dès lors les bouddhistes comme « sans doute les plus

réalistes, les plus clairvoyants et les plus courageux des Gentils » (p. 187). Quant à nous, en guise de conclusion, nous ne poserons au P. Cornelis et au Bouddhisme qu'il décrit qu'une seule question : l'apophatisme non chrétien doit-il être si absolu ? Et tout effort pré-chrétien pour donner un contenu partiel au vide est-il voué irrémédiablement à l'imposture ? La réponse de l'hindouisme ne manque pas d'être respectable, et sa recherche est aussi une forme de réalisme, de clairvoyance et de courage...

### III. ESSAIS THÉOLOGIQUES

Rencontre vécue, mystique comparée, typologie et phénoménologie des religions en appellent, dans l'Eglise, à un autre niveau d'investigation, celui de la réflexion théologique, qui situerait, à partir de la Révélation elle-même, la place des religions non chrétiennes dans le dessein de Dieu. Cette réflexion un tant soit peu systématique est encore à son début, bien qu'elle ne manque pas de matériaux dans la tradition patristique et scolastique et qu'une plus ample connaissance historique accroisse aujourd'hui ses chances d'aboutir. Deux ouvrages retiendront à cet égard notre attention, qui ont le mérite de déblayer le terrain et de commencer à s'attaquer au problème, l'un de G. Thils, l'autre de M. Heinrichs.

Mais auparavant, nous voudrions revenir au livre du P. Cornelis, dont la première partie concerne notre propos. Laissant de côté le ch. I (*Pressentiment de la Parole de Dieu*), particulièrement indigeste, et le ch. III (*Le concept de « syncrétisme »*)<sup>29</sup>, où l'on trouvera surtout quelques remarques intéressantes sur les rites baptismaux, nous nous arrêterons un instant au ch. II. *Théologie chrétienne et religions non chrétiennes*. Après quelques notations excellentes sur « le régime particulier de l'exercice de la raison dans le domaine religieux » (p. 40 s.), l'auteur

---

29. Sur ce thème, voir aussi : W. A. VISSER'T HOOFT, *L'Eglise face au syncrétisme*, Labor et Fides, 1964 ; G. THILS, ouvrage cité plus loin, p. 162 ss.

reconnaît, avec K. Rahner, que les « religions pré-chrétiennes, en dehors d'Israël, peuvent être considérées comme des « voies de salut »..., selon des degrés très divers » (p. 46) ; et il évoque à l'appui de cette thèse un certain nombre de textes bibliques éclairants : ce qui est dit par exemple d'Hénoch, voire de Cyrus ou d'Antiochus Epiphane, sans parler du mystérieux Melchisedech<sup>30</sup>. Pour le P. Cornelis, les méditations religieuses non chrétiennes constituent des structures à travers lesquelles et à partir desquelles la réponse de l'homme à la Parole est déjà appelée à s'exprimer inchoativement<sup>31</sup>. Ces structures ont donc une signification théologique, « dès que l'on admet que ces religions ne sont pas totalement étrangères à l'action du *Logos*, qui éclaire tout homme venant en ce monde » (p. 55), même si elles en déforment et en obscurcissent la voix. Il y a par

---

30. Cf. J. DANIELOU, *Les Saints païens de l'Ancien Testament*, Seuil, 1956.

31. Chemin faisant, l'auteur prend à partie l'opposition rigide des barthiens entre foi et religion (cf. note 1) : « Cette position, qui semble à première vue plus facile à défendre par des arguments théologiques, a le don de susciter le mépris de ceux que leur recherche dans le domaine religieux amène constamment à constater l'injustice de la déclaration : « Toute religion est non-foi, la religion est la disposition de l'homme sans Dieu »... Nous dirions qu'il n'y a pas de religion digne de ce nom qui ne laisse place à la foi, qui n'incite à la foi » (p. 58-59). Cette critique demeure valable même si on la transpose du plan noétique où le P. Cornelis semble situer l'opposition barthienne foi-religion au plan éthique de salut (celui de la « justification ») qui est le sien chez Barth. Cependant, pour être juste à notre tour, il faut remarquer, avec Trevor LING (dans *Theology*, august 1966, p. 365) que Barth, dans l'un des derniers volumes de sa *Dogmatique*, reconnaît qu'en dehors de la sphère ecclésiale il y a d'authentiques paroles, véritables témoignages rendus à l'unique Parole véritable. Segments de l'unique cercle de vérité dont le centre est le Christ, elles « expriment la vérité unique et totale selon un angle particulier, à tel point qu'elles appartiennent, de façon non explicite mais seulement implicite, à son unité et à sa totalité » (*Dogmatique*, IV-3 (1), p. 122 s. de l'éd. anglaise). Barth va jusqu'à dire que ces témoignages non-chrétiens sont un apport pour l'Eglise qui y reconnaît « avec joie quelque chose de son propre message », et « avec honte... les omissions et le caractère tronqué de son propre message » (*ibid.*, p. 124).

conséquent une théologie possible et positive des religions non chrétiennes. L'auteur en énumère les divers types, pour s'arrêter plus particulièrement sur l'un d'eux : la théologie patristique, et déjà johannique, du *Logos* (cf. p. 67 s.). Il est certain que cette théologie axée sur le *Logos* est attirante ; d'autant plus qu'elle est traditionnelle. G. Thils l'abordera aussi. Mais, — ceci nous paraît important —, le P. Cornelis en montre bien les difficultés. L'action pré-chrétienne du *Logos* est-elle déjà d'ordre surnaturel, ou se confond-elle avec l'exercice même de la raison humaine ? La conception biblique du *Logos* ne permet pas de trancher. D'autre part la théologie du *Logos*, si elle permet d'exprimer le rapport christianisme-religion en terme d'accomplissement, ne permet pas de manifester l'aspect de rupture qui qualifie également ce rapport. Enfin l'expérience d'un Monchanin indique que ce n'est pas au niveau, trop intellectualiste du *Logos*, que s'opère la rencontre concrète. La théologie du *Logos* ne peut donc suffire. Rien d'étonnant à cela en christianisme. Car, puisque la mission du Fils est « accomplie » par la mission de l'Esprit, il ne saurait y avoir de théologie intégrale et vraie que par la considération, non seulement du Verbe, mais, de façon aussi décisive, de l'« au-delà du Verbe », de l'Esprit-Saint<sup>32</sup>. Ainsi, comme Dom Le Saux et O. Clément, c'est à une redécouverte pneumatologique que le P. Cornelis nous convie, notant en outre, avec L. H. Wolf, que « sous la crainte qui conduit certains à exclure tout échange réel de communication entre l'Eglise chrétienne et les religions non chrétiennes, il y a un manque de foi dans l'Esprit-Saint » (p. 74).

Le livre de G. Thils, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes* (Casterman, 1966), sera utile dans la mesure où il constitue un honnête état de la question, ou, à tout le moins, un bon tour d'horizon des problèmes fondamentaux que devra résoudre une théologie des religions non chrétiennes. C'est essentiellement dans le cadre de la pensée théologique traditionnelle que ce tour d'horizon est effectué ; ce qui montre d'ailleurs que la tradition chrétienne

---

32. Cf. H. URS VON BALTHASAR, « Le Saint-Esprit, l'inconnu au-delà du Verbe », dans *L. et V.*, n° 67 (1964).

ne manque pas d'armes déjà éprouvées pour affronter la question de la signification des religions dans le plan de Dieu. Après avoir fait un très bref historique des positions prises jusqu'ici par les théologiens chrétiens à l'égard des religions, l'auteur estime, après H. R. Schlette, qu'il faut s'orienter vers le dépassement de l'alternative, selon laquelle les religions sont, ou bien incrédules et erreurs, ou bien voie et pierres d'attente. Ce dépassement ne peut être obtenu que si on situe les religions comme des temps positifs dans le seul et unique dessein salvifique sur le monde. Pour cela on montrera que l'histoire du salut est non seulement spéciale (concernant l'ancien et le nouvel Israël), mais générale ; qu'il existe non seulement une révélation particulière (judéo-chrétienne), mais aussi une révélation universelle, — laquelle, remarquons-le, est authentiquement révélation (N. B. : la problématique engagée ici n'est pas celle d'une révélation « primitive », ne se confond pas, par conséquent, avec une connaissance naturelle de Dieu. Nous ne suivons pas G. Thils dans l'exposé de ces deux points. Ses conclusions sont fermes : la réalité d'une histoire générale du salut est théologiquement défendable. « Des indications suffisamment précises et sûres nous sont offertes, notamment par les thèmes des économies et des alliances divines. Et elles sont assez répétées, assez soulignées aussi, soit dans les Ecrits inspirés, soit chez les Pères, pour qu'on puisse et qu'on doive en tenir compte » (p. 79). Une conclusion également positive est apportée au problème de la révélation universelle (cf. p. 122). Il existe donc un « double en mode mineur » de l'histoire spéciale du salut et de la révélation particulière<sup>33</sup>. Or, poursuit l'auteur, de même que le judaïsme et le christianisme sont l'expression naturelle et adéquate de l'histoire spéciale de salut et de la révélation particulière, de même les religions sont sans doute l'expression naturelle et adéquate de l'histoire générale de salut et de la révélation universelle (*ibid.*). C'est la thèse qui est défendue

---

33. On comparera avec l'ouvrage qui reste fondamental pour la problématique réformée : H. KRAEMER, *La Foi chrétienne et les religions non-chrétiennes*, Delachaux et Niestlé, 1956.



au ch. v., lequel traite notamment du prophétisme extra-biblique. Les deux derniers chapitres exposent la situation des religions face au christianisme, et *vice versa*. Si l'auteur reprend le thème de la « préparation évangélique » il n'évacue pas la signification éventuelle des religions, comme instruments du jugement de Dieu destiné à avertir et à secouer les chrétiens, voire comme formes d'opposition institutionnelle au Royaume de Dieu (p. 155 s.). Mais seul le dialogue poursuivi en profondeur permettra de trancher. Il montrera sans doute que le rapport du christianisme aux religions peut bel et bien être pensé en termes d'accomplissement et de métamorphose. Tel est, rapidement survolé, le propos de G. Thils, dans un livre ouvert, qui a le mérite de faire un premier bilan de quelques-unes des positions théologiques à partir desquelles pourra être élaborée une authentique théologie des religions non chrétiennes, qui est toujours à venir.

Le dernier livre que nous présentons (bien qu'il ne rentre pas en tous points dans le cadre de cette chronique) s'intitule *Théologie catholique et pensée asiatique* (Casterman, 1965). Il est écrit par le P. Heinrichs, franciscain allemand qui fut longtemps professeur de théologie au Japon. Le sujet de ce livre est différent de celui de Thils. Il ne s'agit pas en effet de théologie des religions non chrétiennes, encore que les réflexions sur ce thème précis soient nombreuses sous la plume de l'auteur et que celui-ci lui consacre même son deuxième chapitre. Il s'agit avant tout de prolégomènes à une théologie chrétienne asiatique. La rencontre du christianisme et des religions orientales proprement dites n'intéresse finalement le P. Heinrichs que dans la mesure où la religion se confond avec la civilisation et la culture, ou du moins les imprègne. Le projet de l'auteur, en effet, est d'explorer ce que pourraient être les éléments constitutifs d'une théologie, dans laquelle les valeurs culturelles originales de l'Asie, en particulier du Japon, seraient utilisées comme instruments de compréhension réfléchie et de formulation de la Parole de Dieu. Dans ce but, le P. Heinrichs commence par dégager l'aspect le plus fondamental de l'éventuel mode d'approche théologique que pourrait être une culture japonaise : le « sentiment

vital » du Japonais, avec sa richesse de saisie des globalités, de contemplation du Tout, — alors que l'occidental court toujours le « danger de se distancer de l'objet dans une considération réifiante » (p. 33) et conceptualiste —, mais aussi avec son risque de sentimentalisme vague, d'esthéticisme et de syncrétisme. Cette exploration faite, et avant de se pencher sur l'avenir des traditions orientales, l'auteur élabore, dans une sorte de dialogue entre penseurs d'Orient et d'Occident, les grands thèmes théologiques qui correspondent le mieux aux intuitions les plus profondes de l'âme asiatique : mystère du silence divin, transcendance et immanence divines, le jeu de Dieu dans la création et les créatures jouant devant Lui (sous ce titre un peu insolite en français, mais non en allemand, c'est le thème de la gratuité qui est esquissé), voie de Dieu, voies des hommes et Tao. Le P. Heinrichs nous indique ainsi, avec perspicacité et compétence, ce qui semble bien en effet devoir constituer des axes majeurs d'une théologie chrétienne asiatique à venir. Cependant l'approche, malgré sa profondeur, reste encore extérieure ; et c'est inévitable. Une théologie pleinement asiatique ne pourra être qu'un fruit naturel... Pour une telle entreprise, sans doute faut-il plus que participer, afin de dialoguer ; il faut être, afin de parler avec toutes les vibrations de son propre langage la Parole du Seigneur, qui est proclamée hier, aujourd'hui et demain, à l'Orient et à l'Occident. Mais dire la Parole du Dieu vivant, — et la rencontre des religions nous ramène sans cesse à cette conclusion essentielle —, suppose qu'elle soit devenue semence et illumination « dans la crypte du cœur », où les Trois Personnes ont leur demeure (*Jean*, 14, 23).

Pierre-Réginald CREN, o. p.

---

# D O C U M E N T S

## I. TEXTES DE S.S. PAUL VI

« L'Eglise catholique regarde plus loin, par delà l'horizon de la chrétienté. Comment pourrait-elle mettre des limites à son amour, alors qu'elle doit imiter l'amour de Dieu le Père qui fait pleuvoir ses grâces sur tous les hommes (Matth., 5, 48) et qui a aimé le monde au point de donner pour lui son Fils unique (Jean, 3, 16) ? L'Eglise porte donc son regard au-delà de sa sphère propre, vers les autres religions qui gardent le sens et la notion du Dieu unique, suprême et transcendant, créateur et providence. Ces religions rendent à Dieu un culte par des actes de piété sincère et elles appuient sur leurs croyances et leurs pratiques les bases de la vie morale et sociale. L'Eglise catholique relève sans doute, non sans douleur, des lacunes, des insuffisances et des erreurs dans beaucoup de ces formes religieuses. Mais elle ne manque pas de se tourner vers elles et de leur rappeler que le catholicisme estime comme il se doit tout ce qu'elles possèdent de vrai, de bon et d'humain ; l'Eglise leur répète que pour sauvegarder dans la société moderne le sens religieux et le culte de Dieu — obligation et besoin de la vraie civilisation — elle-même se tient en première ligne, comme le plus ferme défenseur des droits de Dieu sur l'humanité ».

*Discours pour l'ouverture de la deuxième session  
du Concile, 29 septembre 1963.*

« (Notre) salut déférent, nous l'adressons d'une manière particulière à quiconque professe le monothéisme et, avec nous, rend un culte religieux à l'unique et vrai Dieu, le Dieu vivant et suprême, le Dieu d'Abraham, le Très-Haut, celui que justement sur ce sol — en un jour lointain que rappellent la Bible et le Missel — un personnage mystérieux, dont l'Ecri-

ture ne nous a transmis ni la généalogie ni la fin, et dont le sacerdoce royal a servi à qualifier celui du Christ lui-même, Melchisedech, célébra comme *le Dieu Très-Haut, créateur du ciel et de la terre*. Nous chrétiens, instruits par la Révélation, nous savons que Dieu subsiste en trois personnes, Père, Fils et Saint-Esprit, mais toujours nous célébrons la nature divine comme étant unique, nous proclamons unique le Dieu vivant et vrai. Qu'à ces peuples adorateurs d'un Dieu unique aillent aussi nos vœux de paix dans la justice ».

*Message de Bethléem, 6 janvier 1964.*

« En toute religion, il y a des rayons de lumière, qu'il ne faut ni mépriser, ni éteindre, même s'ils ne suffisent pas à donner à l'homme la clarté dont il a besoin et s'ils ne peuvent égaler le miracle de la lumière chrétienne, qui fait coïncider la vérité avec la vie ; mais toute religion nous élève vers l'Être transcendant, unique raison d'être de l'existence, de la pensée, de l'action responsable, de l'espérance sans illusion. Toute religion est une aube de foi ; et nous nous attendons à ce qu'elle s'épanouisse en aurore, et dans l'éclat sans pareil de la sagesse chrétienne ».

*Message pascal, 29 mars 1964.*

« Puis, autour de nous, nous voyons se dessiner un autre cercle immense, lui aussi, mais moins éloigné de nous : c'est avant tout celui des hommes qui adorent le Dieu unique et souverain, celui que nous adorons, nous aussi ; nous faisons allusion aux fils, dignes de notre affectueux respect, du peuple hébreu, fidèles à la religion que nous nommons de l'Ancien Testament ; puis aux adorateurs de Dieu selon la conception de la religion monothéiste — musulmane en particulier — qui méritent admiration pour ce qu'il y a de vrai et de bon dans leur culte de Dieu ; et puis encore aux fidèles des grandes religions afro-asiatiques. Nous ne pouvons évidemment partager ces différentes expressions religieuses, ni ne pouvons demeurer indifférents, comme si elles s'équivalaient toutes, chacune à sa manière, et comme si elles dispensaient leurs

fidèles de chercher si Dieu lui-même n'a pas révélé la forme exempte d'erreur, parfaite et définitive, sous laquelle il veut être connu, aimé et servi ; au contraire, par devoir de loyauté, nous devons manifester notre conviction que la vraie religion est unique et que c'est la religion chrétienne, et nourrir l'espoir de la voir reconnue comme telle par tous ceux qui cherchent et adorent Dieu.

Mais nous ne voulons pas refuser de reconnaître avec respect les valeurs spirituelles et morales des différentes confessions religieuses non chrétiennes ; nous voulons avec elles promouvoir et défendre les idéaux que nous pouvons avoir en commun dans le domaine de la liberté religieuse, de la fraternité humaine, de la saine culture, de la bienfaisance sociale et de l'ordre civil. Au sujet de ces idéaux communs, un dialogue de notre part est possible ; et nous ne manquerons pas de l'offrir là où, dans un respect réciproque et loyal, il sera accepté avec bienveillance ».

*Encyclique Ecclesiam suam, 6 août 1964.*

## II. LE SECRÉTARIAT POUR LES NON-CHRÉTIENS

*Dans son Homélie de Pentecôte 1964 (17 mai), S.S. Paul VI annonça la création d'un « Secrétariat pour les non-chrétiens », dont la présidence fut confiée au Cardinal Marella. Quelles sont les perspectives de travail de cet organisme ? Le Cardinal Marella les expose dans une interview :*

### 1. *Que doit-on entendre par religion non chrétienne ?*

Cette question me semble très pertinente au début de cette interview. Les idées ne semblent pas claires à ce sujet. Tel a prétendu nous limiter aux seules religions monothéistes ; tel autre à celles qui reconnaissent un dieu personnel, ce qui exclurait l'hindouisme et même l'Islam. Pour nous, quand nous parlons de religions non chrétiennes, nous réunissons sous cette expression tous ceux qui croient à quel-

que chose de suprahumain, tous ceux qui lèvent leurs yeux vers le ciel pour y chercher, comme dit David, « d'où leur viendra le secours ».

Qui plus est, à la dénomination de *Secrétariat pour les religions non chrétiennes*, nous avons volontairement préféré celle de *Secrétariat pour les non-chrétiens*, ce qui nous permet aussi d'englober le nombre non négligeable de ceux qui ont une foi sincère, sans avoir jamais pu trouver satisfaction dans une quelconque des formules reçues qui leur sont tombées sous les yeux.

2) *Quel genre de rapports le catholicisme peut-il avoir avec ces religions ?*

Pour une plus grande exactitude dans ma réponse, je crois devoir distinguer :

- a) les rapports avec les individus ;
- b) les rapports avec les religions en tant qu'institutions.

Les rapports possibles entre chrétiens et non-chrétiens pris individuellement sont pratiquement infinis. Cela suppose cependant l'abolition de part et d'autre de la mentalité de « ghetto », comme de celle d'« intouchabilité ». Il y a là un travail préliminaire : celui de créer l'atmosphère voulue pour le dialogue ; après, le reste va de soi. Il y a les rapports de bon voisinage, d'atelier, d'intérêts communs dans la cité et le pays : donc ce que le Saint-Père appelle le *plan humain*, les rapports sociaux et culturels, l'effort en commun pour plus de bien-être. Cela déblaie les nuages opaques des préjugés, les remplace par la sympathie et l'estime, par la confiance réciproque, ce qui débouche forcément un jour sur le plan religieux dans des conditions possibles. A ce propos, on se souvient de ce petit Arabe qui vient supplier, en larmes, son ami le prêtre catholique de se convertir à l'Islam pour n'avoir pas la douleur de le voir damné !

Quant à ce qui est des rapports entre religions comme telles, toutes ont des problèmes analogues à défendre en commun : le respect des minorités, la liberté religieuse, la

défense de la morale, la protection contre les injustes intrusions d'un gouvernement civil, le péril croissant de l'athéisme pour les religionnaires, etc. Tous ces problèmes et ceux qui sont connexes au maintien de la paix et à la hausse du niveau social et de la culture peuvent être débattus et résolus en commun. Le seul fait de pouvoir se sentir les coudes et de se rendre assistance mutuelle crée vite une sympathie et une compréhension insoupçonnée jusqu'alors. On en vient à désirer se connaître, à s'emprunter réciproquement ce qui a fait ses preuves. (Il va sans dire que, pour les catholiques, il n'est pas question de syncrétisme ; mais ce syncrétisme peut servir de voie de rapprochement chez les autres.) De tels rapports peuvent mener fort loin. En attendant, une atmosphère de sympathie est créée autour du travail des missionnaires proprement dits, tandis qu'on aide à contenir le glissement vers l'athéisme, qui est le grand danger actuel.

### 3) *Dans quels buts, ces rapports ?*

Ce qui a été dit répond déjà, partiellement du moins, à la troisième question. De plus en plus se constate dans les pays missionnaires une certaine *allergie à la prédication directe*. Cela tient à bien des causes, mais l'une d'elles, pour bien des pays, est consécutive à la décolonisation et au besoin de l'affirmation d'une culture autochtone, indépendante de celle des autres pays, surtout des anciens colonisateurs. Il en résulte une sorte d'impossibilité de faire brèche sensiblement dans le monde non chrétien ; on peut croire que cette mentalité ira encore se renforçant. Il faut remédier à cette attitude de défense et d'opposition par celle de l'entraide et de la *fraternisation* : travailler ensemble, marcher ensemble à la recherche de Dieu, pour reprendre un mot de Sa Sainteté Paul VI. Pour l'Eglise, en tout cas, ce n'est pas simplement ni principalement une manœuvre d'opportunisme, c'est un devoir strict à elle imposé par le Christ : celui d'aimer tous les hommes comme des frères appelés tous à la même vocation parce que, pour tous sans distinction, le Rédempteur a donné son sang.

En somme, s'aider, se connaître pour s'aimer et se faire

tout le bien possible, tout en respectant, comme Dieu, la liberté : voilà le but poursuivi. On en arrive ainsi, de notre côté, par une estime qui croît avec la connaissance, à dire des non-chrétiens : « Ils ont trop de vertu pour n'être pas chrétiens ». Et qui sait si, de l'autre, ne jaillira pas aussi le cri : « Je vois, je sais, je crois, je suis désabusé » ?

#### 4) *Et l'organisation du Secrétariat ?*

Le Secrétariat est encore en période de gestation et, par suite, d'élaboration. Nous prenons garde de ne pas forcer les étapes au risque de provoquer une ossification prématurée, une sclérose qui s'opposerait aux adaptations et développements ultérieurs. Il y a d'ailleurs des circonstances indépendantes de notre volonté qui empêchent notre expansion pour le moment.

Le personnel est, par suite, réduit au minimum, et quelle que doive être un jour l'expansion, nous éviterons toujours celle du personnel au-delà des strictes limites. Il y a un cardinal président, moi-même ; un secrétaire général, le R. P. Pierre Humbertclaude ; le sous-secrétaire pour la section de l'Islam, le R. P. Joseph Cuoq, des Pères Blancs, et Mgr Pierre Rossano, dont le concours nous est très précieux en divers champs d'études. Deux autres personnes nous aident pour le travail d'archives et de bureau.

Mais outre le personnel proprement dit, nous avons un nombre important de personnalités compétentes en divers domaines. Ce sont les consultants s'ils résident à Rome, et peuvent par suite être interrogés à tout moment, et des consultants correspondants s'ils sont disséminés dans les divers pays. Nous réunissons ceux de Rome toutes les fois que notre travail le réclame et nous consultons en même temps par écrit les correspondants.

Nous nous tenons aussi en contact suivi avec la hiérarchie et elle avec nous.

Dans ses réunions, tant avec ses consultants qu'avec les ordinaires, le Secrétariat précise peu à peu son orientation et



son travail. Des requêtes lui viennent des ordinaires : il les étudie et les fait aussi étudier par les compétences, puis le dernier travail se fait soit dans des réunions générales de consultants, soit en petit comité avec ceux qui sont plus spécialisés dans la question.

- 5) *La déclaration sur les religions non chrétiennes promulguée le 28 octobre et préparée par le Secrétariat pour l'Unité, peut-elle être considérée comme la « charte » du Secrétariat pour les non-chrétiens ?*

Cette déclaration est excellente pour ce qu'elle contient, mais la question des non-chrétiens n'y est entrée qu'incidemment, parce que le Secrétariat pour l'Unité, traitant directement des juifs, a cru devoir y ajouter quelques lignes sur les autres religions. Le Secrétariat pour les religions non chrétiennes a été conçu par Sa Sainteté Paul VI, et il est juste que ce soit dans ses écrits sur la question que nous allions chercher nos orientations et notre « charte ». Nous la voyons plus spécialement dans la grande encyclique *Ecclesiam Suam*, surtout dans les enseignements de l'introduction générale et dans ce qui concerne le deuxième des trois cercles qui entourent l'Église dans la vision mondiale du Saint-Père : le cercle immense de ceux qui croient au divin, même s'ils ignorent le Christ ou ne le reconnaissent pas comme Dieu.

- 6) *Quels sont les rapports du Secrétariat avec les organismes missionnaires de l'Église ?*

Au lendemain du Concile, toute l'Église se reconnaît missionnaire. De leur côté, les non-chrétiens ne restent plus confinés en des pays lointains où seuls les missionnaires pouvaient entrer en contact avec eux : aujourd'hui, ils se trouvent en tous points de la chrétienté pour leurs études, leurs affaires, pour leur travail qui leur gagnera du pain, pour leurs loisirs. C'est donc aussi dans le monde entier que nous devons suivre les non-chrétiens et leur offrir le dialogue. Comme nous n'avons pas un personnel spécial pour cette fin, c'est par la hiérarchie que nous nous efforçons d'exercer notre

action, guidant et conseillant d'une part, recevant des informations et des suggestions précieuses de l'autre. Cela suppose d'intimes et constants rapports avec la hiérarchie du monde entier. Rapports plus importants cependant avec les évêques des pays de mission et, par suite, avec la Sacrée Congrégation *de Propaganda Fide*, avec laquelle nous sommes dans les meilleurs termes.

C'est en vue de ces rapports présents et futurs que nous avons eu des échanges de vues avec tous les ordinaires au cours des troisième et quatrième sessions du Concile. Un nombre sans cesse croissant de conférences épiscopales de nations ou groupes de nations nous ont nommé un correspondant officiel, pris dans leur sein, quand elles ne sont allées jusqu'à créer une commission spéciale des non-chrétiens. C'est ce dernier système qui semble destiné à se généraliser pour constituer partout comme des cellules filles de notre Secrétariat.

Dans cette ligne du contact et du service des ordinaires, nous croyons qu'est la voie normale et la voie par excellence. Elle n'est pas seulement celle que le présent Concile a contribué à mettre particulièrement en relief dans tous les domaines : elle est celle même de Jésus-Christ qui « a placé les évêques pour régir l'Eglise de Dieu ».

*Cette interview, recueillie par Georges Daix, a été publiée dans Cahiers doctrinaux, n° 2, 21 janvier 1966. Nous la reproduisons avec l'aimable autorisation de La France catholique.*

### III. CONFÉRENCE CHRÉTIENNE D'ASIE ORIENTALE

*Le texte suivant émane de la deuxième assemblée de la Conférence chrétienne d'Asie orientale, réunie à Bangkok du 25 février au 4 mars 1966. Cette conférence est organisée dans le cadre du Conseil œcuménique des Eglises depuis 1957.*

Par sa nature même, la rencontre chrétienne est une

réunion d'hommes avec d'autres hommes. Des hommes chrétiens rencontrent leurs frères humains et sont rencontrés par eux dans le cours normal de la vie. Le développement de la vie dans les villes rend cette rencontre inévitable et même irritante. Dans les villages aussi, la vie n'est plus celle d'une communauté harmonieuse ; elle inclut une bonne part de mise en question réciproque. C'est au sein de cette vie en commun que les chrétiens cherchent à transmettre, à interpréter et à rendre témoignage à la Bonne Nouvelle du dessein de Dieu sur tous les hommes et sur le monde entier, tel qu'il a été manifesté en Jésus-Christ.

Si ce témoignage rendu à l'Évangile par la communauté chrétienne est rendu possible et chargé de sens, ce n'est dû qu'au fait que Dieu lui-même en Christ rencontre les hommes et que cette rencontre est constamment renouvelée dans la démarche vivante de la prière. Dans la rencontre du chrétien avec des hommes d'autres croyances, Dieu, qui a envoyé son Fils pour tous les hommes, continue sa mission par la puissance de l'Esprit. C'est vers cette réalité première de l'action de Dieu que la rencontre chrétienne est orientée. En fait, c'est cela qui rend l'usage du terme « rencontre chrétienne » à la fois admissible et nécessaire.

### *L'ambiguïté de la religion*

Ayant fait l'homme à son image, Dieu est constamment à l'œuvre, cherchant à gagner la fidélité des hommes envers lui-même, leur Créateur et leur Seigneur. Dieu prend l'initiative, les hommes doivent répondre ; mais comme ils sont déjà dans un état d'éloignement vis-à-vis de Dieu, même la réponse qu'ils lui donnent est entachée de désobéissance. Il y a toujours dans la foi de l'homme envers Dieu cet élément de péché par quoi il cherche à nier sa condition de créature. Les hommes essaient de transcender leur position de créature devant le Créateur, soit en essayant de faire servir Dieu à leurs propres desseins, soit en proclamant qu'ils ont trouvé Dieu par leur propre recherche, soit encore en cherchant une sorte d'égalité avec Dieu : présentant sa bonté à leur égard

comme le prix d'une vie de bonnes œuvres ou niant Dieu lui-même en tant qu'« autre » que l'homme. Au plus profond de sa nature, l'homme se contredit lui-même.

On voit par là qu'il est important de reconnaître que la « religion » n'est pas nécessairement le point de rencontre entre ceux qui voudraient présenter l'Évangile et ceux à qui il doit être présenté. En fait, il est facile de montrer que c'est précisément dans leur vie religieuse que certaines communautés sont le plus éloignées de Dieu. La « religion » n'est pas nécessairement une bonne chose. Le dialogue sur la foi chrétienne est souvent mené de façon plus significative dans la simple perspective des hommes dans leur vie profane. En dernière analyse, la rencontre chrétienne est une rencontre avec des hommes en tant qu'hommes, à la fois dans leur vie religieuse et dans leur vie non religieuse, dans leur croyance et dans leur incroyance, à la fois dans ce qu'ils tiennent pour sacré et dans ce qu'ils tiennent pour profane.

Ceci veut dire que présenter aux hommes l'Évangile de Dieu en Jésus-Christ, c'est les confronter au jugement pénétrant de Dieu sur toutes les religions, y compris le christianisme, qui est implicite dans l'Évangile. Sans cela, la vie nouvelle offerte aux hommes en Jésus-Christ doit rester incompréhensible. En fait, aucun dialogue sur l'Évangile ne peut être vrai et sérieux sans que ceux qui y prennent part, chrétiens ou non, religieux ou non, reconnaissent que l'Évangile leur est adressé précisément à eux tels qu'ils sont, à chacun dans sa condition d'aliénation par rapport à Dieu, et qu'il vient à eux en les invitant à vivre du pardon miséricordieux de Dieu tel qu'il leur est offert en Jésus-Christ, le Seigneur ressuscité qui est mort pour eux. C'est Jésus que les hommes doivent rencontrer. Le souci du chrétien n'est pas de confronter les hommes avec le christianisme, mais avec l'événement et la personne du Christ.

#### *La destination de l'Évangile*

La rencontre chrétienne doit donc se fonder sur la conception de l'homme en tant qu'homme. Mais cette conception ne

comporte pas seulement un jugement sur la religiosité et le péché, la « mondanité » et l'incroyance des hommes ; elle inclut aussi leur situation dans l'action salvifique de Dieu.

Dieu a créé tous les hommes par Jésus-Christ. S'ils sont éclairés, c'est lui qui les éclaire. C'est à sa lumière qu'ils doivent marcher ; en dehors d'elle ils sont démunis. Sa vie est la lumière des hommes. Lorsque les hommes entendent l'annonce de l'amour de Dieu pour eux en Jésus-Christ, l'Esprit-Saint cherche à les porter à se soumettre à cet amour et les appelle à être participants avec Jésus-Christ à sa vie et à sa mission qui se continuent dans le monde.

Jésus-Christ est mort pour tous les hommes : bien qu'en état de rébellion contre Dieu, les hommes sont néanmoins aussi sous l'action du ministère de réconciliation de Christ. La proclamation que fait l'Eglise du pardon et du renouveau de la vie en Jésus-Christ fait partie de ce ministère de réconciliation. Par là sont offerts aux hommes les dons de repentance et de foi qui les incorporent à lui.

Tous les hommes vivent par la providence de Dieu. Il pourvoit à tout. Dieu « fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, il fait pleuvoir sur les justes et les injustes ». Son amour s'étend sur tous et est présent dans la vie de tout homme, à la fois dans le jugement et la miséricorde.

En dépit de la rébellion de l'homme contre Dieu, toute l'histoire est soumise à la Seigneurie du Christ. Il est le terme où convergent toute l'histoire et toutes les histoires. Par lui tous les hommes seront finalement jugés et par lui toutes choses seront menées à leur consommation.

La rencontre chrétienne se situe dans cette universalité de signification.

### *La nature du dialogue*

Il n'y a pas seulement une compréhension chrétienne de l'homme ; il y a aussi une compréhension de l'homme propre à chaque religion et à chaque idéologie. Un vrai dialogue ne peut se réaliser que si chacun des partenaires

peut s'exprimer dans les termes de son propre système complet de pensée et d'expérience. La question posée aux chrétiens est de savoir comment concilier leur propre position de témoins de la vérité en Jésus-Christ avec la nécessité de se soumettre à ce processus de correction et d'enseignement mutuels, qui appartient à un dialogue s'il est réellement ouvert. Il leur a été donné une certitude concernant la Seigneurie de Jésus-Christ, mais ceci ne leur confère nulle supériorité sur ceux vers qui ils vont. Au contraire, les Ecritures enseignent que Dieu peut se servir de ces autres pour les corriger.

Et pourtant il y a une vérité où se réfugier, une foi en laquelle se tenir ferme. La vraie préoccupation des chrétiens d'entrer en un dialogue authentique avec les hommes d'autres croyances, qu'elles soient religieuses ou irreligieuses, s'enracine dans un mandat qui doit s'opposer à toute tentation de compromis. Les chrétiens doivent reconnaître, pourtant, que la vraie nature du dialogue demande qu'ils soient prêts à porter et la vérité chrétienne et eux-mêmes en dehors des murailles protectrices de la pensée dogmatique qui leur est congénitale. Les chrétiens doivent apprendre à parler aux autres à partir de leur expérience personnelle et dans le langage de la vie quotidienne.

Beaucoup de chrétiens, lorsqu'ils pensent à un dialogue avec des hommes d'autres croyances, ont tendance à concevoir cette rencontre en grande partie dans des perspectives doctrinales : le péché, la rédemption, etc. Or l'emprise des autres croyances sur leurs adhérents se situe pour une bonne part en dehors du domaine intellectuel. Elle se situe au point où sont ressentis le poids et la responsabilité de l'existence humaine. Ceci est également vrai des hommes qui nient appartenir à une foi quelconque. C'est pourquoi, tandis que les hommes sont conditionnés par leurs systèmes de croyance et de pratique, nul homme ne peut être apprécié simplement par la foi qu'il professe ou refuse. Les hommes ne peuvent être ni rencontrés de façon purement intellectuelle ni confrontés de manière purement rationnelle. Celui qui chercherait à le

faire, non seulement n'entraînerait pas la conviction, mais ne pourrait même pas la servir.

Il y a une autre difficulté à présenter Jésus et son Evangile aux hommes d'autres croyances. Il y a une distinction réelle entre Jésus-Christ tel que l'Eglise le proclame et Jésus-Christ tel que le pensent les hommes d'autres croyances. Pour eux, il est le fondateur d'une religion déterminée, la personne qu'un groupe d'hommes et de femmes affirme être Dieu ; il est aussi quelqu'un qu'ils entendent expliquer à la lumière de la vie et des pratiques de la communauté chrétienne au cours des siècles et aujourd'hui. Il en résulte une ambiguïté constante lorsque les chrétiens parlent de Jésus-Christ avec des hommes d'autres croyances.

Tout ceci souligne surtout, en premier lieu, la nécessité absolue d'étudier et de comprendre les croyances et les pratiques de dévotion de ceux avec qui les chrétiens voudraient dialoguer ; non pas simplement les formulations classiques de leurs croyances, mais les façons actuelles dont les hommes tiennent leurs convictions et vivent leurs vies. Dans certaines régions d'Asie, ce qui divise les hommes est surtout religieux, dans d'autres surtout culturel : les chrétiens doivent apprendre à rendre témoignage à l'Evangile dans les deux cas. Une complication supplémentaire vient de ce que, partout en Asie, des cultures disparaissent, tandis que d'autres naissent. La responsabilité chrétienne s'exprime dans les termes de ces cultures naissantes.

En second lieu, il existe un terrain commun dans les questions auxquelles les hommes cherchent réponses, exactement comme il existe une large divergence dans les réponses elles-mêmes. Il faut y ajouter le fait troublant que lorsque le Christ est rencontré, il soulève de nouvelles questions, en plus du fait qu'il réclame pour les questions anciennes des réponses à des niveaux plus profonds.

En troisième lieu, il y a la nécessité pour les chrétiens de partager avec les autres une vie profane commune, dans une mesure suffisante pour que soit établie avec eux une relation d'amitié et de réciprocité. En particulier, il existe de nom-

breux services à la communauté prise comme un tout, où des hommes de toutes croyances peuvent agir ensemble en coopération fructueuse. Il y a aussi les nombreux problèmes posés par un monde en transformation rapide et par ses développements technologiques qui doivent être étudiés et résolus en commun par les hommes de toutes convictions.

Connaissance mutuelle des croyances et des convictions, vie menée en commun, rendront chaque partenaire du dialogue apte à entrer dans ce que ressent l'autre, en sorte que les préjugés puissent être réduits, les malentendus historiques écartés et toutes les attitudes de supériorité évitées. Il est vrai que toute cette attitude et approche comporte un risque, mais c'est le genre de risque sans quoi la théologie devient infidèle à l'aventure de l'Incarnation et au dénuement de la Croix.

#### *La création nouvelle en Christ*

En réalité, c'est dans le fait de l'Incarnation et dans la puissance de la Croix que se trouvent les ressources nécessaires à cette ouverture que réclame la rencontre chrétienne avec les hommes d'autres croyances. Homme parmi les hommes — le Fils de l'Homme — et Sauveur des hommes — le Fils de Dieu —, Jésus-Christ rend possible une ouverture franche et honnête entre les hommes lorsqu'ils cherchent à dialoguer à son sujet ou au sujet du monde où il élabore la création nouvelle. Il est ouvert aux hommes et au monde : en lui est la seule vraie voie pour le chrétien en vue de s'ouvrir aux hommes, à ceux du siècle comme à ceux des religions, dans une vraie rencontre chrétienne.

Si les chrétiens ont conscience du trésor merveilleux qu'ils ont en Christ, ils seront capables, non pas avec crainte mais dans la joie et l'espérance, d'entrer dans la vie des hommes d'autres croyances de façon à discerner en elle leurs trésors. Ceci ne veut pas dire qu'on se tournerait d'abord naturellement vers une étude des religions et vers la fraternité avec les hommes religieux afin de discerner ce que Dieu accomplit dans le monde, car la religion peut aussi être le domaine



du démoniaque. La question est que les chrétiens doivent apprendre à discerner l'œuvre de Dieu où qu'elle soit, qu'elle se révèle par la vie religieuse ou par la vie profane. Les Eglises d'Asie sont fort affaiblies dans leur témoignage par le manque de connaissance et même d'intérêt pour la culture de leur peuple. Le discernement de l'œuvre de Dieu et la responsabilité qui en découle font partie de la vocation de ceux qui, en Christ, sont les prémices de la création nouvelle, qui sont les chargés d'affaire au nom de tous les hommes pour tout ce qui vient de Dieu et appartient à Dieu.

En assurant ainsi la base de réciprocité nécessaire à une ouverture loyale dans l'amour au fait de la nouvelle création, on reconnaît l'action de l'Esprit-Saint. En celle-ci se trouve la relation entre la lumière de Christ, dont nul homme n'est laissé sans preuve, et le témoignage que cette lumière vient par la proclamation ecclésiale de la Parole. Dans l'action de l'Esprit aussi se trouve l'obéissance de foi par quoi les hommes servent Christ par le service qu'ils assurent au dernier de leurs frères.

La création nouvelle est sa création et c'est à lui que ceux qui sont en lui doivent demander les yeux pour voir les signes de son activité créatrice partout et en qui que ce soit.

La nouvelle création de Dieu fait naître une communauté nouvelle et ainsi la rencontre dont nous parlons n'est pas simplement une rencontre entre individus ; elle est une rencontre entre cette communauté nouvelle et d'autres communautés. C'est pourquoi, là où elle a lieu, sont faites la demande et la promesse : « Croyez et soyez baptisés, et vous recevrez le Saint-Esprit ». C'est l'expérience de la puissance et de la présence de l'Esprit-Saint, en la mission de qui Jésus-Christ l'avait lancée, qui a établi l'Eglise primitive dans sa conviction que Jésus est le Seigneur. Grâce à cette conviction, l'Eglise ne devint pas une communauté fermée, mais une communauté missionnaire. Par l'Esprit-Saint, elle fut capable de proclamer et de faire accepter la Seigneurie de Christ. Par l'action de l'Esprit-Saint, elle sut manifester la puissance de l'Age nouveau. L'Esprit-Saint guida les hommes dans leur lourde tâche de continuer la mission de

Christ dans le monde et les favorisa par leur participation à ses souffrances et à la puissance de sa résurrection.

Le renouveau continu de cette vie commune d'adoration, de foi et de témoignage dans la puissance de l'Esprit-Saint est partie intégrante de la proclamation chrétienne. C'est ainsi seulement que les hommes reconnaîtront le Christ dont nous parlons. Puisque le fait que Dieu soit adorable tel qu'il est et tel qu'il est connu en Jésus-Christ est ce qui fait du chrétien un témoin, la rencontre avec des hommes d'autres croyances ne peut être une simple question de dialogue verbal. La disposition de Dieu envers les hommes en Jésus-Christ ne peut, en dernière analyse, être communiquée séparément d'une vie qui la rend croyable. Elle doit être démontrée par ceux qui portent le nom de Christ.

Cette démonstration doit aller de pair avec un travail d'interprétation. Avec quelle audace des hommes comme Jean et Paul ont pu mettre au service de l'Évangile le vocabulaire de la philosophie grecque, les symboles des religions à mystères et les catégories de pensée des Gnostiques ! Les chrétiens d'Asie doivent vivre plus réellement au sein de la culture de leurs propres peuples. Cela peut comporter l'abandon d'une bonne part de ce qui est familier, dans une sorte de dépouillement qui sera à la fois douloureux et dangereux. Mais c'est seulement ainsi que l'Église montrera comment la foi peut être reformulée dans le langage des cultures indigènes, dans des formes de vie communautaire où la foi devient rayonnante et dans des actions qui répondent aux besoins de la société contemporaine.

### *Conclusion*

L'Écriture affirme que la mission de l'Église est une expression et une conséquence de la Seigneurie de Christ. « Toute autorité m'a été donnée... allez donc ». C'est par cette autorité que tous les hommes sont réclamés pour Jésus et invités à devenir ses disciples. C'est par cette autorité que la communauté chrétienne cherche à conduire toutes les formes de communauté humaine à une acceptation de la Seigneurie de Christ.

C'est par cette autorité que l'amour de Dieu en Jésus-Christ, dans son courroux et dans son pardon, est proposé comme la réponse finale aux espoirs et aux craintes de l'existence humaine. C'est par cette autorité que la totalité de l'histoire humaine est déclarée sous sa loi et orientée vers la manifestation de sa gloire.

La situation dialogique où prend place la rencontre chrétienne est donc caractérisée par l'universalité de l'Évangile embrassant tous les hommes, la réciprocité qui est promise lorsque le dialogue se réalise dans une ouverture loyale et aimante, et la finalité de Christ lui-même qui seul est Seigneur.

---

# LES LIVRES

## I. COMPTES RENDUS

Gerhard FRIEDRICH, *Evangile*, Genève, Labor et Fides, 1966, 96 p.

L'admirable *Dictionnaire du N.T.* de Kittel, dont la publication se poursuit en Allemagne depuis plus de trente ans, est en cours de traduction en plusieurs langues étrangères. Malheureusement pas en français. Mais nous ne serons pas complètement lésés puisqu'un éditeur courageux, Labor et Fides, entreprend — comme un éditeur anglais l'a déjà fait de son côté — de nous donner, dans de petits volumes, quelques-uns des principaux articles de cet instrument de travail indispensable à tous les biblistes et les théologiens. Pour rendre cette édition française plus accessible aux non-spécialistes, les expressions hébraïques et une partie des citations grecques sont transcrites et traduites. Le premier volume paru est l'œuvre du continuateur de G. Kittel, le professeur G. Friedrich. Il est consacré au terme « Evangile ».

René BEAUPÈRE

Maurice CARREZ, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1966, 168 p.

Nous avons présenté naguère (*L. et V.*, n° 76-77, p. 230) et chaudement recommandé le *Lexique grec-français* du pasteur Carrez. Voici son complément indispensable : une *Grammaire* qui, sans vouloir rivaliser avec les « Sommes » du P. Abel ou de Blass-Debrunner, constitue un excellent manuel d'initiation, d'autant plus que l'exposé théorique est complété par des exercices et un plan pédagogique. Puisse ce beau travail aider des chrétiens nombreux à mieux savourer le Nouveau Testament, affaibli même par les meilleures traductions.

René BEAUPÈRE

J. W. WENHAM, *The Elements of New Testament Greek*, Cambridge, University Press, 1965, 268 p.

Id., *Key to the Elements of New Testament Greek*, Cambridge, University Press, 1965, 49 p.

Ce manuel d'étude du Grec du Nouveau Testament apparaît dès l'abord comme très pédagogique. La grammaire n'y est pas présentée selon le schéma logique étudiant l'article, puis l'adjectif, etc., mais selon la progression de l'étude d'une langue vivante, avec des exercices de thèmes et de versions, dont les corrigés se trouvent dans la « Clef » adjointe sous forme de fascicule séparé.

Des tables très habiles achèvent le livre. On sent une longue expérience de l'enseignement, qui rendra cet ouvrage précieux aux étudiants de langue anglaise.

Louis-Marie ORRIEUX

Paul DE VOOHT, *Les pouvoirs du Concile et l'autorité du Pape au Concile de Constance* (Coll. Unam Sanctam 56), Paris, Ed. du Cerf, 1965, 200 p.

L'excellent et courageux historien P. de Vooght, o.s.b., vient de réunir, après les avoir revues et corrigées, des pages écrites dans les revues *Istina* et *Irenikon* et dans l'ouvrage collectif *Das Konzil von Konstanz*. Pour l'auteur, le décret *Haec sancta synodus* sur le pouvoir conciliaire exprime « une vérité nécessaire » ; il a été pris régulièrement, a reçu l'approbation des papes Martin V et Eugène IV (du moins jusqu'en 1439). Si tout un livre est nécessaire pour en faire la démonstration, c'est que les événements du concile de Bâle, les progrès anciens et récents de la théologie ultramontaine ont obscurci, comme à souhait, ce qui ne devrait pas faire de doute. Seulement le théologien et le croyant doivent bien se garder de confondre le conciliarisme des pères de Constance avec l'affirmation inconditionnée de la supériorité conciliaire, de l'assemblée bâloise.

Régist GEREST

Raymonde FOREVILLE, *Latran I, II, III, et Latran IV* (Histoire des conciles œcuméniques 6), Paris, Ed. de l'Orante, 1965 445 p.

Hans WOLTER et Henri HOLSTEIN, *Lyon I et Lyon II* (Histoire... 7), *Ibid.*, 1966, 320 p.

Les deux tiers du premier ouvrage sont occupés par des traductions de textes, des bibliographies raisonnées, des tables analytiques. Il y a là un travail qui rendra les plus grands services à l'enseignement et même à la recherche, car sont regroupés des documents souvent difficiles à atteindre.

L'exposé sur l'histoire des conciles médiévaux nous fait pénétrer, de façon apparemment analytique, dans la vie et la problématique du XII<sup>e</sup> siècle. Tout lecteur y trouvera intérêt, pourvu qu'il ait quelque idée de l'enjeu de la réforme grégorienne et le sens du progrès des institutions ecclésiastiques. Beaucoup de pages ont trait aussi à l'éclosion de l'évangélisme anticlérical, à l'histoire des ordres monastiques, aux difficultés de la scolastique naissante. Sur ce dernier point on regrettera la pauvreté (confessée par l'auteur, p. 414) de ce qui est dit sur Abélard et on n'appréciera guère, dans ces conditions, le mot d'« hérésie » employé à son sujet. Par contre le développement sur Gilbert de la Porrée prouve que l'auteur est très capable de débrouiller en peu de mots les subtilités théologiques du temps et de dénoncer les intrigues des saints contre les savants téméraires (p. 105). Les Vaudois, présentés au temps où ils étaient bons catholiques, au III<sup>e</sup> concile du Latran, reparaissent hérétiques au IV<sup>e</sup> concile. Il aurait peut-être été bon de tracer brièvement leur

histoire entre ces deux dates ; elle peut, il est vrai, se deviner à travers les lignes de Walter Map citées p. 207, texte fort révélateur, et de la mentalité des pauvres prédicants et de celle de Map qui incarne, à souhait, la suffisance cléricale.

Le chapitre intitulé « La réception du IV<sup>e</sup> concile du Latran » donne des renseignements indispensables sur l'application dans l'Eglise des décrets de cette assemblée. Mais l'historienne aurait dû, il nous semble, laisser en conclusion la place au théologien, qui aurait eu à se prononcer sur la pleine conciliarité de ces quatre synodes, comptés assez tard parmi les conciles œcuméniques.

Le premier concile de Lyon n'a d'intérêt que pour l'historien professionnel ou amateur. Mais le deuxième a un intérêt général, théologique, œcuménique. Les extraits d'Humbert de Romans, cités par H. Holstein, nous font entrer de manière vivante dans le problème de la réforme de l'Eglise, tel qu'il se pose à la fin du moyen âge. Les pages concernant l'union avec les Grecs portent un jugement équilibré ; elles sont pleines d'enseignement. Nous y apprenons, entre autres, que, contrairement aux datations d'Hefele, la Constitution *Fideli ac devota*, qui canonise la théologie occidentale du Saint Esprit, fut votée après, et non avant, l'arrivée des envoyés byzantins (p. 195).

Dans l'ensemble, ce tome 7 de l'excellente *Histoire des conciles* dirigée par le P. Dumeige offre non seulement une synthèse attrayante pour l'amateur d'histoire, mais aussi un instrument de travail pour les étudiants.

Régis GEREST

Hens Bernhard MEYER, s. j., *Luther und die Messe* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 11) Paderborn, Verlag Bonifacius Druckerei, 1965, 432 p., 28 DM.

Le plan de cette étude sur l'attitude de Luther face à la messe catholique peut surprendre tout d'abord. L'auteur y suit pas à pas le déroulement liturgique de la célébration eucharistique à la fin du moyen âge et il donne les réactions du Réformateur à propos de chacun des éléments de cette célébration. Il manque, semble-t-il, à cette étude par ailleurs si scientifique, une introduction sur l'évolution de Luther, ses différents écrits concernant l'eucharistie, l'« *ordo missae* » des premières Eglises évangéliques. Mais ne nous plaignons pas : ce livre est très intéressant pour la compréhension de Luther comme pour l'histoire de la liturgie et de la piété chrétienne. Nous y voyons le Réformateur réagir très consciemment contre l'ésotérisme, le ritualisme, le symbolisme (ou plutôt l'allégorisme) des « liturgies » de son temps. Luther s'émeut de la coupure entre parole et sacrement. Mais il est lui-même quelquefois victime de l'ignorance et du manque de sensibilité liturgique de ses maîtres. Ainsi fait-il disparaître la Préface de la Messe allemande (il la garde pour la Messe latine qui se célèbre aux grands jours à Wittemberg) : c'est que la Préface, aux yeux des théologiens du XV<sup>e</sup> siècle, est devenue un hors-d'œuvre entre le « petit » et le « grand canon », un retour aux chants et à la proclamation entre deux silences, figurant l'entrée bruyante de Jésus à Jérusalem entre deux marches silencieuses...

Dans cet ouvrage qui se situe essentiellement au plan de l'histoire liturgique, le dogmaticien appréciera ce qui est dit de la messe comme sacrifice, du sens de la communion ; l'historien de la sensibilité religieuse et de la pastorale remarquera les passages sur la prédication, l'élévation, etc. D'excellentes tables — en particulier un relevé des citations de Luther et des *Messordnungen* — remédient au manque d'introduction historique et bibliographique que nous avons signalé plus haut.

Régis GEREST

Viktor POSPISCHIL, *Der Patriarch in der Serbisch-Orthodoxen Kirche*, Wien, Herder, 1966, 271 p.

Fondé au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, renouvelé au XVI<sup>e</sup>, puis au XX<sup>e</sup> siècle, le patriarcat serbe manifeste le caractère propre du christianisme orthodoxe des slaves du sud. Si l'on remonte à sa préhistoire, au XIII<sup>e</sup> siècle, il a une vocation œcuménique de lien entre Byzance et Rome. L'intéressante étude de V. Pospischil retrace l'histoire de ce patriarcat, mais, plus encore, elle décrit sa physionomie juridique et constitutionnelle. On constate la large indépendance qui est laissée aux évêques et le souci de maintenir des liens entre les Serbes de Yougoslavie et ceux de l'émigration.

Régis GEREST

Ludwig WIEDENMANN, s. j., *Mission und Eschatologie* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 15), Paderborn, Verlag Bonifacius Druckerei, 1965, 209 p., 12,50 DM.

Pour le P. Wiedenmann, la missiologie protestante au XX<sup>e</sup> siècle est une aventure qui a son unité. Avant la première guerre mondiale, la pensée missionnaire s'exprime sans recours à l'eschatologie, comme on le constate à la Conférence d'Edimbourg (1910) ; il s'agissait seulement de faire passer une « Eglise de nations » à l'état d'« Eglise du monde ». On eut ensuite des doutes sur la légitimité de l'œuvre entreprise, en même temps qu'on reprit conscience que le christianisme annonce quelque chose qui n'est pas de ce monde, un *eschaton* : on mit alors mission et eschatologie en étroit rapport.

Mais l'eschatologie et les rapports de l'histoire avec une fin de l'histoire sont compris différemment selon auteurs et courants théologiques. Les « derniers temps » arriveront pour les uns comme une manifestation trans-historique ; pour d'autres ils sont déjà là comme une permanence de l'Incarnation et de la Pâque ou comme une qualité de l'existence actuelle ; d'autres encore étudient plus historiquement la succession des temps. Le P. Wiedenmann expose les conceptions de Barth, de Bultmann, de Cullmann, mais aussi celles que reflètent les assemblées œcuméniques. Sa présentation n'est pas neutre. Il réserve pour la fin certains auteurs qui lui semblent à la recherche d'une synthèse : W. Andersen, G. F. Vicedom, H. J. Margull. Leur eschatologie est présence de la croix dans l'« agir historique et objectif de Dieu se révélant », donc précisément dans le travail missionnaire. En même temps l'eschatologie renvoie

à un futur car la Seigneurie du Christ cachée dans la croix doit se faire reconnaître comme Seigneurie. « Ainsi la démarche missionnaire vers de nouveaux espaces, afin de les soumettre à la Royauté du Christ, est-elle inséparable de la démarche (eschatologique) vers la Fin, pour que toute la surface de la terre soit prête au retour du Christ » (p. 180).

En regrettant le caractère trop abstrait de sa présentation, on saura gré à l'auteur d'avoir résumé, de façon aussi dynamique, tant d'ouvrages et de réflexions sur un thème chrétien essentiel.

Régis GEREST

Guy DE BROGLIE, s. j., *Problèmes chrétiens sur la liberté religieuse* (Coll. Beauchesne 11), Paris, Beauchesne, 1965, 186 p.

Ce livre pose de vrais problèmes : rapport de la liberté chrétienne et de la liberté religieuse, fondement du droit à la liberté, raisons du peu d'empressement de l'Eglise du passé à favoriser la tolérance, etc. La manière dont l'auteur répond montre qu'il s'adresse d'abord aux lecteurs habitués aux solutions d'autrefois en leur faisant découvrir comment l'on peut passer aux positions de Vatican II.

Les pages consacrées à Lamennais ne tiennent guère compte des savants ouvrages parus récemment. Le fondateur de *L'avenir* n'était nullement « indifférentiste » et il avait sur les droits de l'État et de la société des idées précises. Son tort, s'il en eut, fut de manquer d'une théologie solide de la Révélation.

Il nous semble d'autre part que l'auteur n'a pas bien mis en valeur ce qu'implique pour l'Eglise la reconnaissance de la liberté religieuse : l'acceptation comme normale d'une situation d'égalité, de « droit commun », et une présence au monde nettement plus humble qu'aux époques précédentes. Malgré ce que nous venons de dire, la lecture de ce livre est utile en raison du grand nombre de renseignements qu'on y pourra puiser.

Régis GEREST

Roger SCHUTZ, *Unanimité dans le pluralisme*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1966, 141 p.

Les livres de Roger Schutz ont-ils besoin d'une présentation ? Ce nouvel ouvrage du frère prieur de Taizé — petit par le volume, mais riche et dense par le contenu — ne décevra pas tous les lecteurs qui ont aimé le souffle prophétique et la simplicité spirituelle de ceux qui l'ont précédé et dont on trouvera ici ou là quelques citations. Il s'agit en effet cette fois d'une « actualisation » de la Règle de Taizé, c'est-à-dire d'une belle méditation sur les lignes de force de la vocation des frères. On est là au cœur et à la source du rayonnement de Taizé.

René BEAUPÈRE



Rudolf J. EHRlich, *Rome, adversaire ou partenaire?* Genève, Labor et Fides, 1966, 312 p., 23,70 f.s.

Le lecteur français risque bien de réagir devant ce travail comme devant un aéroлите tombé d'un monde lunaire. Il s'agit d'une traduction en notre langue (par Etienne de Peyer) de l'œuvre d'un professeur protestant d'Edimbourg. On s'étonne d'apprendre que l'auteur participe régulièrement depuis plusieurs années à des conversations entre prêtres et pasteurs en Ecosse. Car on a l'impression que ce qui manque précisément à ce travail, c'est un véritable sens du dialogue *vécu*. Le « dialogue » que l'auteur instaure avec les œuvres de L. Bouyer, de H. Küng, de H. U. von Balthasar reste — comment dire ? — abstrait. Qu'on nous comprenne bien : nous partageons tout à fait la conviction de R. J. Ehrlich qu'un amour exigeant et lucide contraint les chrétiens à se mettre mutuellement en question et à mettre mutuellement en question leurs prises de position fondamentales. Mais il nous semble que le véritable dialogue œcuménique a, dès maintenant, dépassé le stade des confrontations glacées pour placer tous les disciples du Christ, et en particulier les protestants et les catholiques, devant l'exigence d'une commune recherche, lucide mais ardente, des dépassements et des renouvellements dynamiques. Ce livre, au contraire, nous paraît figé. Cela ne signifie pas que le lecteur n'y puisse trouver bien des remarques intéressantes et des sujets de réflexion.

René BEAUPÈRE

*Eglise et Société, I. L'éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation*, Genève, Labor et Fides, 1966, 228 p., 19,95 f. s.

L'importante conférence mondiale « Eglise et Société », convoquée en juillet 1966 par le Conseil œcuménique des Eglises, a été préparée de longue date. En particulier une série de documents ont été publiés à l'avance. L'édition française de ces textes préparatoires est malheureusement parue trop tard pour être vraiment utile pour la conférence elle-même. Mais ces études gardent tout leur intérêt après la conférence. Le volume que nous présentons est le premier d'une série de quatre (nous n'avons pas reçu les trois autres). Il rassemble des contributions sur les fondements théologiques de l'éthique sociale (par R. Shaull, R. Mehl, H. Bartsch, N. Nissiotis, H.D. Wendland, P. Abrecht), sur la fonction de l'Eglise dans les sociétés en transformation (par A. Adegbola, G.C. Cardenas, J.M. Lochman, H. Aronson, R.L. Shinn) et sur certains problèmes critiques : droit naturel et éthique sociale, théologie et sciences sociales, conversion et transformation sociale (par N. H. Soe, W. Muelder, E. Castro, J. C. Bennett). Les derniers mots de l'Introduction résument assez bien l'impression que l'on garde de la lecture de ces pages : « Le lecteur n'y trouvera pas, écrit J. C. Bennett, une nouvelle forme théologique sur laquelle il puisse coller une étiquette. Mais il y trouvera de nouvelles accentuations, reflets d'un monde en transformation dans lequel beaucoup de choses, qui semblaient théologiquement profondément

fondées à une époque antérieure, pourront apparaître aujourd'hui beaucoup moins compatibles avec les faits ».

René BEAUPÈRE

*Vers une Eglise pour les autres*, Genève, Labor et Fides, 1966, 192 p.

Comme le précédent, cet ouvrage est une œuvre œcuménique collective. Georges Casalis, Walter J. Hollenweger et Paul Keller y ont rassemblé des documents émanant du Département d'études sur l'évangélisation du Conseil œcuménique. La récente assemblée du protestantisme français à Colmar (novembre 1966) a attiré l'attention sur le thème très actuel de cet ouvrage que, dans la préface, le pasteur Marc Boegner formule ainsi : « Quelle est aujourd'hui la place exacte des Églises dans un monde sécularisé, en grande partie déchristianisé, là où il était (ou passait pour être) chrétien ? Dans l'indifférence souvent méprisante qui les entoure, et devant les multitudes qui ne comprennent plus le langage dont font encore usage les Églises dans leurs liturgies, leurs prédications, leurs catéchèses, que peut être, que doit être le témoignage qu'elles se savent encore appelées à rendre à Jésus-Christ ? ». La question, bien sûr, n'est pas posée aux seules Églises membres du Conseil œcuménique. Tous les chrétiens sont concernés. C'est dire le vaste cercle de lecteurs que l'on souhaite à ce livre (qui contient d'ailleurs une bibliographie catholique sur le sujet, établie par le P. Liégé).

René BEAUPÈRE

George H. DUNNE, *Chinois avec les chinois* (Coll. L'Église en son temps), Paris, Ed. du Centurion, 1964, 416 p., 16,90 f.

Ce livre, traduit de l'anglais par G. Serve, a tout d'abord le mérite de remédier quelque peu à l'immense lacune que représente l'absence d'études historiques portant sur les missions en Extrême-Orient. Récit au style alerte, cet ouvrage ne prétend pourtant pas être une étude réservée aux spécialistes de l'histoire ; mais il vise surtout à sensibiliser le grand public aux problèmes concrets que pose l'activité missionnaire en pays de vieille culture.

D'emblée, G. H. Dunne situe l'entreprise du P. Ricci et de ses compagnons dans le contexte de l'Europe du XVII<sup>e</sup> siècle, à une époque où l'idée de la catholicité tend avec succès à s'identifier avec la conception du monde propre à l'Occident. Par contraste, Ricci apparaît alors comme un novateur, à la fois proche des soucis de l'Église de notre temps et fidèle à la visée missionnaire de la primitive Église. L'auteur montre en effet que c'est la volonté d'adapter le message chrétien à chaque civilisation qui constitue l'intuition du P. Ricci. On peut avec raison discuter sur la valeur de l'idée d'adaptation, caractéristique, selon l'auteur de l'activité missionnaire de l'Église primitive, car, à côté d'une telle tendance, coexistait une certaine réserve des chrétiens à l'égard du monde gréco-romain : les difficultés qu'éprouvaient les Pères de l'Église

pour exprimer le message chrétien dans le vocabulaire existant donnent cependant un relief particulier aux embarras des Jésuites du P. Ricci devant certains concepts chinois.

Mais, plus encore que la thèse de ce livre, c'est la personnalité de Ricci et de ses compagnons qui nous attire, car leur vie et leur œuvre nous donnent une leçon de dialogue : délicatesse et respect à l'égard de ceux qu'ils voulaient gagner au Christ, étude patiente de l'héritage culturel de la Chine, et surtout, présence attentive.

Nous suivons avec intérêt les diverses péripéties de l'équipe jésuite, dispersée un peu partout dans l'immense Chine ; nous assistons à l'implantation difficile d'une petite maison dans la capitale même de l'Empire du Milieu... Puis, peu à peu, à travers épreuves et joies, l'idée d'une Eglise de Chine prend forme, avec l'apparition des problèmes posés par le milieu social chinois et par la mentalité générale de l'Eglise. La participation des chrétiens chinois aux affaires de l'Etat, la question des rites, le vocabulaire, etc. : tels sont, parmi ces problèmes, ceux qui suscitaient le plus de difficultés.

On peut regretter le ton parfois apologétique de G. H. Dunne. L'entreprise de Ricci s'est heurtée — c'est un fait — à d'autres conceptions missionnaires, à d'autres ordres religieux, mais elle est, en elle-même, assez profonde, assez unanimement reconnue aujourd'hui, pour dispenser d'une ironie trop facile.

Albert NGUYEN VAN HOA

Serge SAUVAGEOT, *Description synchronique d'un dialecte wolof : le parler du Dyolof* (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire), Dakar, 1965, 274 p.

Le wolof est la langue la plus répandue au Sénégal où elle joue de plus en plus le rôle de langue véhiculaire. La « description synchronique » de S. Sauvageot, professeur à l'Université de Dakar, est conduite avec une méthode linguistique rigoureuse, inspirée des principes énoncés scientifiquement par M. A. Martinet. La lecture de cet ouvrage ne sera pas utile seulement aux africanistes et aux linguistes : elle dissipera certains préjugés largement répandus. N'entendait-on pas dire encore il y a peu de temps à Dakar que, pour parler wolof, il suffisait de connaître une centaine de mots et de les mettre bout à bout en utilisant la syntaxe française... La grammaire wolof présente un système aussi différencié que celui des langues européennes. Le respect des langues est, somme toute, un aspect fondamental du respect des cultures préalable à l'évangélisation.

Louis-Marie ORRIEUX

Dietmar SCHMIDT, *Martin Niemoeller*, Hambourg, Rowohlt Verlag, 1959, 256 p.

Pour avoir été fidèle à sa vocation de « déplaire aux hommes », M. Niemoeller méritait une biographie. Bien des lecteurs, en effet, ont intérêt à savoir comment un commandant de sous-marin alle-

mand lors de la première guerre mondiale devint un résistant à Hitler, un pilier de l'« Eglise confessante » protestante, puis un adversaire du réarmement allemand au temps d'Adenauer. Cette biographie fera réfléchir, en sens divers, tous ceux qui cherchent les fondements de l'éthique politique du christianisme, dont M. Niemoeller se garde bien d'être un théoricien en chambre.

Régis GEREST

M.-M. PHILIPON, o.p., *Les dons du Saint-Esprit*, Paris, Desclès De Brouwer, 1964, 396 p., 24 f.

Ce livre est sans aucun doute le fruit d'un long enseignement. Il a les qualités d'un bon cours doctrinal : il est clair, il fait le tour de la question, sans négliger l'Écriture, les mystiques, l'enseignement de l'Église. Mais on sent que l'auteur est surtout familier de saint Thomas d'Aquin. Ce livre a aussi les limites d'un cours : il est scolaire, peu original. C'est une bonne initiation.

Claude BOURGIN

Irénée HAUSHERR, *Prière de vie, vie de prière*, Paris Lethielleux, 1965, 464 p., 15 f.

Voici un petit livre de poids et de prix. Après l'avoir fermé, on se demande s'il existe une meilleure initiation à la vie de prière. Il ne s'agit pourtant pas d'un traité savamment composé : une main a recueilli les notes du prédicateur (retraites à des religieuses, semble-t-il) et les a classées. On n'a pas cherché à éviter les redites, on n'a pas voulu mettre en forme trop rigoureuse, on a laissé l'exhortation suivre un cours de prime abord inattendu et parfois négliger les transitions. Mais quoi ! cette parole est vivante et nous atteint directement. Le P. Hausherr, homme de science, n'est pas ici un auteur, c'est un maître spirituel ; on ne fait pas que le lire, on l'écoute, on converse avec lui. Voilà pourquoi on met du temps à venir à bout de ce recueil. Mais les bonheurs d'expression manquent si peu qu'on butine presque à chaque page une ou deux phrases à partir de quoi faire son miel.

La doctrine est classique : l'auteur exploite les ascètes du IV<sup>e</sup> siècle. Leurs mots grecs ne sont pas gênants : ils sont si bien expliqués ! Pour autant l'auteur ne fait pas un cours : il parle d'abondance et témoigne d'une science parfaitement dominée. En compagnie d'Évagre le Pontique, Ignace de Loyola se montre plus réservé qu'ailleurs. Sans détonner un instant. Pour finir, c'est à l'Évangile qu'on est renvoyé.

Le mot contemplation n'a pas bonne presse. Ceux qui l'aiment se réjouiront de le voir si bien défendu. Ceux qui le suspectent d'hellénisme ne pourront pas, s'ils sont honnêtes, ne pas l'apprécier : il a ses quartiers d'authentique noblesse chrétienne chez les anciens moines grecs. Ceux que ce livre rebutera seront — s'il en est — bien à plaindre, car ils feront preuve d'un manque de goût inquiétant. Les autres ne se laisseront pas d'y revenir. Un chaleureux merci à l'auteur et à l'éditeur.

Claude BOURGIN

Aemiliana LOEHR, o.s.b., *Il y eut un soir, il y eut un matin*. La prière des heures et des hymnes, Paris, Ed. Saint-Paul, 1966, 500 p., 33 f.

Une moniale bénédictine formée à l'école de Maria-Laach médite sur l'horaire de l'office et le sens que donnent à chaque heure les hymnes qui l'introduisent. (Il s'agit exclusivement des hymnes du temps ordinaire : ni l'Avent, ni Noël, ni le Carême, la Passion et le temps pascal ne sont évoqués. On le comprend, non sans le regretter, et l'on souhaiterait qu'un autre volume y fût consacré.)

Cela nous vaut de beaux éclaircissements sur le sens de ces textes vénérables où nous avons quelque peine à pénétrer. Cela nous vaut, surtout, une très belle méditation sur le cours de chaque journée vécu dans le mystère du Christ.

Une méditation, hélas, pas du tout actuelle, car, hors des monastères, notre jour n'a plus le rythme que lui reconnaissaient les Anciens et que l'Eglise baptisa. Voilà qui limitera probablement l'audience de ce livre aux familiers de l'office monastique. Voici d'ailleurs qui rend partiellement caduc l'usage des hymnes anciennes, émanées de la mentalité rurale et peu propres aux hommes de l'âge industriel. Mais qu'y faire ? On ne revient pas en arrière... Il faudra bien, un jour ou l'autre, créer.

Expliquer n'est pas trop difficile : la science philologique et théologique de la Révérende Mère ne peut être prise en défaut. Traduire est plus périlleux, surtout quand il s'agit de poèmes soigneusement composés. Armel Guerne donne ici une version qui ne manque pas de charme, mais, je crois, inutilisable autrement qu'en privé, car elle ne sonne pas toujours bien. Mais (*infelicior ego!*) j'aurais mauvaise grâce à lui en faire grief.

Claude BOURGIN

C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne* (Coll. Chrétiens de tous les temps), Paris, Ed. du Cerf, 1965, 216 p., 7,50 f.

Un peu partout en France, comme en d'autres pays, on s'interroge sur le sacrement de pénitence et sa célébration. On cherche en particulier à lui rendre sa dimension ecclésiale et donc aussi son caractère liturgique.

Le petit livre que voici peut aider à ce renouveau. Il retrace (par une étude préliminaire et un choix de textes, selon le projet de la collection) l'évolution de la pensée et de la discipline de l'Eglise en matière pénitentielle depuis le début jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle. C'est le temps de la pénitence canonique, fort difficile à pratiquer et qui jette conciles et pasteurs dans des perplexités dont on voit bien qu'ils sortent mal.

Sans doute cet ouvrage comporte-t-il des répétitions et certains textes sont plus des documents historiquement suggestifs que des méditations de haut vol. Mais, à le lire, on retrouve un sens plus vif de ce qu'implique une démarche dont, il faut l'avouer, la faci-

lité apparente avec laquelle nous l'accomplissons risque d'obscurcir quelquefois le sérieux.

N'avons-nous pas, sous d'autres formes et en toute charité fraternelle, à retrouver quelque chose de la rigueur antique ? Cette stricte recherche historique, dont nous attendons impatiemment la suite, pourrait bien nous poser une si redoutable question.

Claude BOURGIN

Jean-Joseph SURIN, *Correspondance*, Texte établi, présenté et annoté par Michel DE CERTEAU, Préface de Julien GREEN (Coll. Bibliothèque Européenne), Paris, Desclée De Brouwer, 1966, 1827 p.

Après avoir édité en 1963 le *Guide Spirituel* de Surin, le Père Michel de Certeau, s.j., présente dans ce gros volume d'un format pourtant maniable et d'une exécution parfaite de la « Bibliothèque Européenne », une monumentale édition de près de six cents lettres du jésuite bordelais (cf. *L. et V.*, n° 72, p. 109). La correspondance est divisée en deux blocs dont l'un va de 1626 à 1639 et dont l'autre, de 1657 à 1665, est dominé par les lettres adressées fréquemment à la trop célèbre prieure des Ursulines de Loudun, Jeanne des Anges. Entre ces deux périodes, Surin a vu sombrer sa raison dans une maladie mentale qui a duré près de vingt ans.

Des introductions bourrées de documents rassemblent avec les lettres les pièces d'un volumineux dossier critique où puiseront avec intérêt les historiens et les psychiatres. Les relations du Père avec Jeanne des Anges, « petite fille délaissée devenue un miracle ambulante » (p. 425), sont longuement étudiées à mesure du développement de leur étrange expérience spirituelle à une époque où les fous étaient traités, comme le fut Surin lui-même, à coups de bâton, et où les mystiques étaient, soit exaltés outre mesure, soit combattus avec férocité. L'index des noms propres est impressionnant : en écoutant « ce long murmure de parler qui bourdonne tout au long des correspondances spirituelles pendant tout un siècle » (Julien Green, Préface, p. 22), on se sent pris à la fin d'un certain malaise. En ce temps où le peuple souffrait autant de misère que d'ignorance spirituelle, fallait-il donc accorder tant de soin à ces quelques « âmes de qualité » ?

Louis-Marie ORRIEUX

Maurice BLONDEL, *Carnets intimes*, tome II (1894-1949), Paris, Ed. du Cerf, 1966, 400 p., 27 f.

On a dit ici (*L. et V.*, n° 56, p. 137-138) toutes les richesses contenues dans le premier tome des *Carnets intimes* de Maurice Blondel. Le tome second, qui regroupe des textes rédigés entre 1894 et 1949, est plus riche encore pour autant qu'il nous dévoile non plus la naissance d'une vocation, mais son épanouissement. L'homme qui découvre l'amour et construit son foyer, le professeur consacré à la formation des étudiants, le penseur chrétien au cœur de la crise moderniste, le spirituel face aux exigences de la foi et

aux épreuves qui l'atteignent, le citoyen devant la défaite de 1940, le croyant devant la mort, autant d'aspects de cette haute personnalité qui nous sont ici révélés mieux que par aucune biographie.

Les éditeurs ont introduit chaque section par quelques repères chronologiques et l'indication de leurs sources. Un index analytique permet de suivre un thème au long des deux tomes. C'est un livre aussi précieux comme document historique que comme témoignage spirituel.

Claude BÉYSSERIAS

Cardinal SUHARD, *Vers une Eglise en état de mission*, Introduction, choix de textes et présentation par O. DE LA BROUSSE, o.p., Paris, Ed. du Cerf, 1964, 368 p., 14,40 f.

A dix-sept ans de la mort du cardinal Suhard, ce livre apparaît singulièrement actuel. Nous y retrouvons, historiquement situés et traités l'un après l'autre, tous les problèmes posés en France par le renouveau « missionnaire » : l'Action Catholique, les districts ruraux, les prêtres en usine (pour les S.T.O. d'abord, comme « prêtres-ouvriers » ensuite), la Mission de France et la Mission de Paris, le monde du travail et les problèmes sociaux, le monde des intellectuels et la foi.

Il n'est pas question d'attendre du cardinal Suhard des solutions. Mais les textes de lui qu'on nous présente ne manquent ni de force, ni de pénétration. Ils sensibilisent sérieusement à la perspective missionnaire. D'autant plus, peut-être, qu'ils nous apparaissent très classiques, équilibrés.

L'introduction, psychologiquement nuancée, du P. de la Brosse, fait revivre un pasteur qui fut aussi un intellectuel et (on l'entrevoit partout, mais notamment dans un discours aux Petites sœurs des Pauvres) un spirituel. Aucun doute, c'est grâce à quoi ce prêtre apparemment sans originalité fut un très grand évêque dans l'Eglise de Dieu.

Claude BOURGIN

Sœur Caritas JEZIEWSKI, *L'Eucharistie dans la vie des jeunes* (Coll. ISPC, « Ecole de la foi »), Paris, Fayard-Mame, 1966, 230 p.

Cet ouvrage est le résultat d'un travail effectué pour l'obtention de la Maîtrise en Pastorale catéchétique. Son intérêt essentiel provient de ce qu'il nous amène à découvrir la manière dont les jeunes reçoivent la catéchèse de l'eucharistie, à l'intérieur de leur propre expérience religieuse.

Une enquête s'inspirant des techniques de psychologie sociale devait permettre d'écouter d'abord les jeunes : quarante adolescentes de quinze à dix-huit ans seront ainsi amenées à s'exprimer dans des interviews semi-guidées, ou des épreuves complémentaires, qui permettront de mieux découvrir les mots, les expressions, les symboles qu'elles utilisent pour traduire leur manière de se situer devant l'eucharistie.

Bien sûr, le lecteur pourra regretter que l'enquête n'ait pas atteint plus de jeunes — et autant les garçons que les filles — mais tels que ces témoignages nous sont livrés dans leur jaillissement, nous découvrons cependant le lien profond qui existe entre la Parole et la Vie. Ceci amène naturellement l'auteur à proposer des orientations catéchétiques et même quelques thèmes de catéchèse qui peuvent être un exemple de mise en œuvre pratique.

Souhaitons, après l'auteur et après le R.P. Godin, s.j., dans la préface, que personne n'utilise ces thèmes tels qu'ils sont présentés. Ce serait manifestement aller contre l'intention de l'ouvrage qui, ayant eu comme but de nous faire découvrir les hiatus qui peuvent exister entre la Parole, les expressions de l'adolescent et ses comportements, ne peut qu'encourager les éducateurs à mieux connaître les expériences de vie des jeunes qu'ils catéchisent.

Cet ouvrage est finalement une question sans cesse posée aux expressions symboliques que nous utilisons pour parler de l'eucharistie aux adolescents — sans doute — mais aussi à bien d'autres. A conseiller à tous ceux qui ont à transmettre le contenu de la Foi eucharistique.

Martin HILLAIRET

Nicole FABRE, *Vers la Liberté*. De l'enfance coupable à l'enfance responsable (Coll. ISPC, « Ecole de la foi »), Paris, Fayard-Mame, 1966, 262 p.

Le problème de la culpabilité est à l'ordre du jour. Faut-il déculpabiliser à tout prix ? Quelle est la relation entre une véritable culpabilité et le sens de la responsabilité et du péché ? Certes, l'auteur n'a pas pour but de répondre directement à ces questions, mais son travail offre un intérêt certain pour comprendre comment peut apparaître chez de nombreux enfants, la prédominance d'un sentiment de culpabilité souvent faux au détriment d'une véritable responsabilité morale. Ce qui a suscité cette étude, c'est précisément le fait que dans des foyers catholiques « engagés », des enfants puissent être psychologiquement perturbés au point de ne pouvoir accéder à un véritable sens de la responsabilité. Ou encore : la naissance précoce de sentiments de responsabilité chez certains enfants catholiques peut-elle être cause de traumatismes dans l'évolution psychologique de ces enfants ?

C'était une recherche difficile : il fallait découvrir la relation affective parents-enfants, il fallait aussi accepter de mettre en cause le climat spirituel lui-même dans sa façon d'envisager le péché, la liberté ou la loi morale. Le point de départ de la recherche : une enquête auprès de six cents enfants, généralement âgés de huit à dix ans. L'enquête comprenait : des épreuves projectives, où l'enfant était invité à achever des bandes dessinées lui présentant une situation à l'intérieur de laquelle il était amené à se projeter ; des épreuves de jugement ouvertes, où dans un échange il était demandé à l'enfant de citer quelque chose de bien ou de mal ; des épreuves de jugement fermées : dans une série d'histoires étaient présentées des responsabilités diverses ; l'enfant devait classer ces responsabilités.



Ce travail est scientifique. Réalisé avec une grande honnêteté intellectuelle, il apportera aux éducateurs une meilleure connaissance des réactions affectives de l'enfant à l'intérieur de ses conflits. Il permettra à des parents de juger leur comportement. Il aidera les uns et les autres à mieux comprendre l'importance de l'éducation religieuse pendant la petite enfance.

L'ouvrage s'ouvre sur un avant-propos du D<sup>r</sup> Berge, Directeur du Centre psycho-pédagogique de l'Académie de Paris. Que cela ne décourage pas les éventuels lecteurs non initiés : c'est un véritable instrument de travail qui leur permettra de mieux adapter leur pédagogie.

Martin HILLAIRET

Pierre BABIN, o.m.i., *Options. Pour une éducation de la foi des jeunes* (Coll. Monde et foi), Lyon, Ed. du Chalet, 1966, 123 p.

La collection « Monde et Foi » offre, sous la signature du P. Babin, deux dossiers hors-série. Le premier, *Options*, présente les orientations doctrinales spirituelles et pédagogiques que réclame aujourd'hui une éducation de la foi des jeunes plus particulièrement au niveau catéchétique.

Les jeunes d'aujourd'hui découvrent les dimensions et les valeurs du monde. La marche en avant de ce monde leur paraît exaltante ; ils ont hâte de s'y insérer. C'est dans cette situation que la Parole de Dieu doit les rejoindre. Selon le plan même de l'ouvrage, la catéchèse annonce le Royaume dans la fidélité aux valeurs humaines : elle est révélatrice de la vie, éducatrice à la liberté dans la foi, pour une présence active dans le monde ; une présence dont la qualité se prépare en petits groupes fraternels pour ouvrir le jeune chrétien à une mission universelle.

La méthode d'exposition utilisée par l'auteur devrait permettre à de nombreux « catéchistes » d'adolescents (et à beaucoup d'autres...) de profiter de cet ouvrage. Chacun des chapitres comprend l'énoncé de l'option, sa signification, sa justification, les orientations psycho-pédagogiques proposées et, enfin, des questions posées à notre catéchèse.

« De Jésus-Christ, on a soupé ; laissez-nous vivre, laissez-nous libres » (Réflexion de jeunes Canadiens, p. 10). *Options* ne prétend pas apporter un moyen tout fait pour présenter aux jeunes, blasés ou non, le message d'espérance du Christ. Mais il est questions-et-réflexions en dehors de quoi toute méthodologie risquerait de fabriquer du « plaqué ».

La collection présente un deuxième dossier intitulé *Méthodologie*. Souhaitons simplement que de nombreux éducateurs lisent ce premier dossier avant d'entamer le second.

Martin HILLAIRET

## II. CONCILE VATICAN II

Les Editions du Centurion ont publié deux nouveaux ouvrages qui achèvent leur collection de « Documents conciliaires » en traduction française : le tome 5 (*La liturgie*) rassemble en le complétant le matériel fourni déjà dans deux petits volumes séparés : la Constitution conciliaire *Sacrosanctum concilium*, introduite par Mgr H. Jenny; le motu proprio *Sacram liturgiam*; l'instruction *Inter oecumenici*; le décret sur le rite de la concélébration et de la communion sous les deux espèces; des documents de l'épiscopat français (lettre pastorale, ordonnances, directives pratiques, directives sur la musique sacrée); enfin quelques extraits de discours de Paul VI. Brève introduction générale du P. Marliangeas, o.p. (1966, 252 p., 7,70 f.). Le tome 6 groupe les *Discours au Concile* de Jean XXIII et Paul VI. On y a joint les principaux discours prononcés par le second au cours de ses « voyages conciliaires » en Terre sainte, à Bombay, à New York (1966, 372 p., 9,90 f.).

On sera reconnaissant aussi à Jacques DEREZ et Adrien NOCENT, o.s.b., de nous offrir un beau travail de bénédictin : une *Synopse des textes conciliaires* (Paris, Ed. universitaires, 1966, 1414 p.). Les extraits des textes de Vatican II sont regroupés sous près de six cents rubriques différentes rangées par ordre alphabétique et subdivisées. La table des matières facilite les recherches en indiquant de plus les synonymes ou les parallèles susceptibles de fournir des textes complémentaires.

Dans le domaine des commentaires, signalons le tome 51 b de la Collection « Unam Sanctam » (*L'Eglise de Vatican II*, tome II. Commentaires, Paris, Ed. du Cerf, 1966, 702 p., 48 f.). On a dans ce beau volume la première partie de l'ouvrage collectif publié en sept langues sur la Constitution *Lumen Gentium* sous la direction du P. G. Barauna (et pour l'édition française, du P. Congar) : les présupposés historiques et théologiques de la Constitution et le début de l'examen de ses grands thèmes (chapitres I et II : le mystère de l'Eglise et le peuple de Dieu). Parmi les auteurs : O. Rousseau, Ch. Moeller, L. Cerfaux, Ch. Journet, J. Dupont, K. Rahner, G. Martelet, G. Thils, G. Baum, etc. Le tome 51 c de la collection « Unam Sanctam » achèvera prochainement ce très important commentaire.

L'ouvrage du P. M.-M. PHILIPON, o. p., *L'Eglise de Dieu parmi les hommes* (Paris, Desclée De Brouwer, 1964, 240 p., 9,90 f.), a été rédigé avant la promulgation de la Constitution *Lumen Gentium*. Il déborde d'ailleurs ce seul texte pour donner, comme l'indique son sous-titre, « le sens spirituel de Vatican II ». Les réflexions de l'auteur portent sur la nouvelle vision de l'Eglise, le peuple de Dieu, la hiérarchie, le laïcat, la vocation de l'Eglise à la sainteté, l'œcuménisme et la place de Marie dans l'Eglise.

*L'apostolat des laïcs*, dans la collection « Vivre le Concile » (Tours-Paris, Mame, 1966, 174 p., 8,75 f.), donne le texte du décret *Apostolicam actuositatem* et un commentaire qui est l'œuvre d'A. Galichon, président de l'A.C.I. (Action catholique des milieux indépendants) avec le concours de laïcs, de prêtres et d'évêques.

Nous avons déjà présenté ici même plusieurs commentaires du Décret sur l'œcuménisme. En voici encore trois autres : celui du P. Bernard LEEMING, s. j. (*The Vatican Council an Christian Unity*, Londres, Darton, Longman and Todd, 1966, 333 p., 42 s.), a l'avantage de replacer le décret conciliaire dans une ample présentation de la situation des Eglises séparées et des efforts œcuméniques. Nous aurions pourtant parfois préféré que l'auteur se concentre plus immédiatement sur le texte conciliaire pour le commenter de manière plus approfondie. Par exemple, les vingt pages de l'Introduction consacrées au « mouvement œcuménique » nous paraissent assez inutiles — tout en restant, c'est inévitable en pareille matière, trop sommaires — alors que nous restons sur notre faim lorsque l'auteur commente, vraiment très brièvement (p. 229-236), les paragraphes (n<sup>os</sup> 19-24) dans lesquels le Concile met en valeur les trésors spirituels conservés par les Eglises et communautés non catholiques du monde occidental. En appendice, le P. Leeming cite des extraits de la Constitution conciliaire sur l'Eglise et du Décret sur les Eglises orientales catholiques ; il reproduit aussi quelques pages de différents évêques ou de Jean XXIII et de Paul VI. De ce dernier il cite sans commentaire le passage du discours de Beethléem (« La porte du bercail est ouverte »...) qui a provoqué un douloureux malaise chez nos frères non catholiques. A noter aussi une liste exhaustive des dix-neuf corrections introduites *in extremis* dans le Décret et qui ont fait couler tant d'encre.

L'ouvrage du chanoine Gustave THILS (*Le décret sur l'œcuménisme*, Coll. Textes et études théologiques, Paris, Desclée De Brouwer, 1966, 206 p.) constitue un excellent « commentaire doctrinal » — comme le dit son sous-titre — du texte de Vatican II.

Enfin dans un numéro spécial de la revue *Istina* (1964/4 : *Le décret conciliaire sur l'œcuménisme*, 192 p., 10 f.), on trouvera non seulement le texte latin et une nouvelle traduction française du Décret, un ample commentaire du P. Dumont et du P. Beaupère, mais aussi — et c'est ce qui rend ce fascicule irremplaçable — une présentation par le P. Dumont de la genèse du texte conciliaire avec publication de son triple point de départ : le chapitre XI du premier schéma *De Ecclesia*, le schéma *De l'unité de l'Eglise* de la commission orientale préparatoire et le schéma *De l'œcuménisme catholique* préparé par le Secrétariat pour l'unité.

*Vatican II et le dialogue œcuménique*, du P. Maurice VILLAIN, s. m. (Coll. Eglise vivante, Tournai-Paris, Casterman, 1966, 236 p., 16,50 f.) est à placer dans le sillage du Décret sur l'œcuménisme : on effet l'auteur ne prétend pas présenter tous les aspects de Vatican II. Il se situe dans la perspective de finalité œcuménique qui fut assignée au concile par Jean XXIII. Il ne s'agit donc pas d'un simple commentaire du Décret *Unitatis redintegratio*, mais d'une reprise de toute l'histoire du Concile vue sous l'angle de ses incidences sur le rapprochement des chrétiens. Dans ce beau livre qu'on lit avec un vif intérêt, le P. Villain reprend et synthétise les chroniques qu'il donna au fur et à mesure du déroulement des sessions dans la revue *Rythmes du monde*.

Pour qui cherche une présentation globale de la dernière

session du Concile, ajoutons aux ouvrages signalés antérieurement le *Bilan du Concile* de l'abbé René LAURENTIN (Paris, Ed. du Seuil, 1966, 450 p.). Cet excellent volume est d'ailleurs bien plus qu'une chronique de la quatrième session, puisqu'il s'ouvre par une brève récapitulation des premières étapes et surtout parce que plus de la moitié de l'ouvrage est consacrée réellement, comme le titre l'indique, à un « bilan » dans lequel l'auteur, qui ne peut tout dire, met en relief surtout les textes qui marquent une acquisition, qui apportent du neuf. La lecture de ces pages est vraiment stimulante.

René BEAUPÈRE

### III. NOTES DE LECTURE

*Collection « Parole et Mission », Paris, Ed. du Cerf, 1965 et 1966.*

Dans cette collection annexe à l'excellente revue *Parole et Mission*, notre collaborateur, le P. Jacques Dournes propose des réflexions à partir de son activité missionnaire sur les hauts plateaux du Sud-Vietnam (*Le Père m'a envoyé*, 254 p., 12 f.). Le P. Louis Perouas étudie de son côté les quinze années de ministère de Grignon de Montfort (1701-1716) afin de savoir s'il peut être considéré comme un chef de file de la mission intérieure d'aujourd'hui : cette étude n'exclut ni la ferveur filiale ni la liberté d'esprit (GRIGNON DE MONTFORT. *Les pauvres et les missions*, 184 p., 13,20 f.). Enfin des prêtres, pour la plupart membres de la Mission de France, réfléchissent sur la pastorale du baptême dans la France déchristianisée (*Ils demandent le baptême pour leur enfant*, 256 p., 12,60 f.).

*Collection « Histoire des dogmes », Paris, Ed. du Cerf, 1966.*

Depuis l'*Histoire des dogmes* de Tixeront parue au début de ce siècle, les recherches ont beaucoup progressé. On accueille donc avec reconnaissance une nouvelle tentative : c'est une entreprise internationale — dans laquelle les auteurs de langue allemande occupent une place prépondérante. Dirigée par les professeurs M. Schmaus et A. Grillmeier, elle paraît en français aux Editions du Cerf qui nous offrent déjà trois volumes (sur la trentaine que comprendra l'ensemble) : J. LIEBAERT, *L'Incarnation*. I. Des origines au Concile de Chalcédoine (228 p., 16,80 f.) ; B. NEUNHEUSER, *Baptême et confirmation* (252 p., 18 f.) ; B. NEUNHEUSER, *L'eucharistie*. II. Au Moyen Âge et à l'époque moderne (152 p., 12 f.).

*Collection « Témoins de la foi », Paris, Bloud et Gay, 1965 et 1966.*

Cette collection nouvelle se propose de rassembler et de présenter, par auteur ou par sujet d'intérêt, les meilleurs témoignages de la foi et de la vie chrétiennes des origines à nos jours. Chaque volume comprend une introduction (quarante à cinquante pages), des indications biographiques et bibliographiques (cinq à dix pages), des textes choisis (une centaine de pages), des illustrations. Dirigée par un historien et un patrologue, les abbés E. Jarry et J. Laporte,

la collection fait appel pour chaque volume à un spécialiste. Le prix de vente est de six francs. Sur les quelque cent titres prévus, vingt sont déjà parus. Nous avons reçu : *Césaire d'Arles*, par C. VOGEL ; *Hugues et Richard de Saint-Victor*, par R. BARON ; *Saint François d'Assise*, par D. VORREUX ; *Saint Vincent de Paul*, par P. RENAUDIN ; *Saint François-Xavier*, par H. BERNARD-MAITRE ; *Les Jésuites du Canada*, par A. RÉTIF ; *Saint Louis-Marie Grignion de Montfort*, par M. QUÉMENEUR ; *Pierre de Bérulle*, par M. DUPUY ; *René de La Tour du Pin et Albert de Mun*, par R. TALMY ; *Henri Lacordaire*, par J. LAPORTE et P. LAHACHE ; *Bonald* par J. GRITTI ; *L'abbé Louis Bautain*, par P. POUPARD ; *Charles de Foucauld*, par G. GORRÉE et G. CHAUVEL.

Collection « *Foi vivante* », Paris 1966.

Cette collection qui est maintenant patronnée par quatre éditeurs (Aubier, Cerf, Desclée De Brouwer, Ed. Ouvrières) propose, parmi ses plus récentes re-publications d'ouvrages « classiques » : A. GELIN, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament* ; M.-J. LAGRANGE, *La méthode historique* ; H. URS VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi* ; L. JERPHAGNON, *Le mal et l'existence* ; J.-M. PERRIN, *Marie, mère du Christ et des chrétiens* ; M.-D. CHENU, *Le peuple de Dieu dans le monde*.

W. JAEGER, *A la naissance de la théologie, essai sur les présocratiques* (Coll. Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1966, 265 p., 25,20 f.

La parution d'une étude sur les présocratiques dans une collection de théologie peut sembler paradoxale. En fait, l'éminent spécialiste de la pensée grecque montre que les présocratiques furent les fondateurs de la théologie dite naturelle et que les héritiers authentiques de leur recherche cosmologique sont moins les savants modernes que les théologiens chrétiens.

Bernard BESRET, s. o. cist., *Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain, 1935-1955* (Coll. Rencontres), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 240 p., 9,60 f.

C'est par le dépouillement des articles de diverses revues que l'auteur s'applique à retracer l'histoire de deux mots-clés qui recouvrent deux courants de la réflexion religieuse contemporaine qui s'éclairent l'un par l'autre. Une préface du P. Chenu situe les perspectives de cette enquête.

Dom Pierre DOYÈRE, *Saint Benoît Labre, ermite-pèlerin, 1748-1783* (Coll. Tradition et spiritualité), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 92 p., 6,60 f.

Cette biographie retrace l'itinéraire si original de ce pauvre errant, de ce mal adapté, qui sut faire de ses déficiences mêmes un chemin vers la sainteté, se situant inconsciemment dans la longue tradition de l'érémisme.

Jean LACROIX, *Crise de la démocratie, crise de la civilisation* (Coll. Le fond du problème), Lyon, Chronique Sociale de France, 1965, 130 p.

Cet ouvrage réunit quatre leçons prononcées aux Semaines sociales de France et du Canada entre 1960 et 1964. Sur les thèmes du public et du privé, de l'école, de la démocratie et du travail, l'auteur tente de développer une analyse en profondeur des grands problèmes de notre civilisation.

Jean VANIER, *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne* (Coll. Textes et études philosophiques), Paris, Desclée De Brouwer, 1965, 499 p., 24,60 f.

L'étude systématique des notions-clés de l'éthique aristotélicienne que sont le bonheur, la vertu, la sagesse met en relief l'originalité et l'unité d'une pensée qui demeure un sommet de la réflexion morale. Plusieurs index permettent une consultation aisée.

Marie-Andrée LEVASSOR, o.f.m., *Action et vie chrétienne*, Paris, Ed. de l'Epi, 1965, 176 p., 10,80 f.

Le P. Levassor reprend et développe dans ce livre des articles parus dans la revue *Frères du Monde* : estimant que, dans la spiritualité proposée aux laïcs, l'accent est mis trop souvent sur les valeurs de contemplation, il tente de donner à l'action toute la place à laquelle elle a droit.

Mario ROSSI, *Laïcs pour des temps nouveaux*, Paris, Ed. de l'Epi, 1965, 160 p.

Pietro BRUGNOLI, *La Spiritualità dei Laici*, Brescia, Ed. Morcelliana, 1965, 307 p., 1 800 lire.

Mgr Louis RASTOUIL, *L'apostolat des laïcs par la confirmation* (Coll. Théologie, pastorale et spiritualité 17), Paris, Lethiel-leux, 1965, 127 p., 8,40 f.

Les deux premiers ouvrages sont les témoins d'une recherche italienne très parallèle à celle qui s'effectue en France (la version originale du travail de M. Rossi a paru sous le titre *Laici per tempi nuovi*).

Le livre de Mgr Rastouil met en évidence l'importance du sacrement de confirmation qui, estime l'auteur, n'a pas encore conquis sa place véritable ni dans la doctrine théologique ni dans la vie des laïcs.

Jean RILLIET, *La foi d'un protestant*, Genève, Labor et Fides, 1966, 136 p., 9,75 f.s.

Ce livre d'un pasteur protestant constitue un témoignage personnel et, à ce titre, il pourra intéresser. Mais il est trop rempli d'approximations et d'inexactitudes pour être utile au dialogue œcuménique.

Martin LUTHER, *Œuvres*, II, Genève, Labor et Fides, 1966, 350 p.

Dans ce nouveau tome de l'édition française de Luther publiée sous les auspices de l'Alliance nationale des Eglises luthériennes de France et de la revue *Positions luthériennes* on trouvera les « trois grands écrits réformateurs » : l'appel *A la noblesse chrétienne de la nation allemande* (reprise de la traduction, de l'introduction et des notes de Maurice Gravier parues dans *Luther*, Paris, Aubier, 1944), le *Prélude de la captivité babylonienne de l'Eglise* (introduit et traduit par René-H. Esnault) et le traité *De la liberté chrétienne* (introduction et traduction du texte latin par René-H. Esnault). A ces trois ouvrages classiques l'éditeur a joint deux textes importants eux aussi : le traité *De la papauté de Rome* et le *Discours devant la diète de Worms* (1521).

*Dictionnaire de spiritualité*, fasc. XLI, Paris, Beauchesne, 1966, 256 col.

Ce nouveau fascicule contient un nombre important de notices biographiques. Parmi les autres articles nous relevons : « Gouvernement spirituel » (par H. Holstein), « Graal » (par M. Cocheril), « Grâce » (par Ch. Baumgartner et P. Tihon) et le début d'une étude sur l'« Eglise grecque ».

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEU, *Traité théologiques et éthiques*, I (Coll. Sources chrétiennes 122), Paris, Ed. du Cerf, 1966, 456 p., 39 f.

Le Père J. Darrouzès, qui nous avait déjà donné dans la même collection les *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* de Syméon, nous offre maintenant la première édition critique d'une autre partie importante de l'œuvre du grand théologien byzantin. On peut préférer les *Traité éthiques* aux *Traité théologiques* ; mais les uns et les autres sont importants : c'est toute l'œuvre qui nous met en présence des problèmes les plus profonds et les plus complexes de la vie chrétienne.

*Hirtenbriefe 1965 aus Deutschland, Oesterreich und der Schweiz*, Wien, Herder, 1966, 380 p., 37 f.s.

Excellente idée que de rassembler en un volume les lettres pastorales des évêques d'Allemagne, d'Autriche et de Suisse alémanique. Ce très utile volume est l'œuvre de l'*Institut für kirchliche Zeitgeschichte*, de Salzbourg.

*Lois et institutions nouvelles de l'Eglise catholique* (Coll. Orientations), Paris, Ed. du Centurion, 1966, 220 p., 9 f.

Ce recueil utile rassemble les ordonnances nouvelles, notamment les décrets d'application des décisions conciliaires, les instructions sur la réorganisation du gouvernement et de l'action de l'Eglise, des directives concernant la pénitence, les prêtres, la vie religieuse, la mission, les mariages mixtes, etc. Une table analytique facilite la consultation.

*Annuaire des missions catholiques*, 1966, Paris, Office national de publications catholiques, 1966, 594 p.

On trouvera dans ce répertoire très utile nombre de renseignements pratiques sur l'Eglise catholique et son organisation en Afrique francophone, à Madagascar ainsi que dans les départements et territoires français d'outre-mer.

Karl RAHNER, Herbert VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium* (Herder-Bücherei 270-273), Freiburg, Herder, 1966, 768 p., 9,90 DM.

Traduction allemande de tous les documents de Vatican II avec une introduction générale et des introductions propres à chacun des décrets ou constitutions.

Collection « *Concile et masses* », Paris, Ed. ouvrières, 1966.

Cette nouvelle collection présente ses deux premiers volumes : *Le Concile. Orientations*, par Mgr GARRONE (198 p., 9 f.) et *L'homme dans son univers*, par André MANARANCHE, s. j. (256 p., 11,40 f.).

Collection « *L'Eglise en son temps* », Paris, Ed. du Centurion, 1966.

Deux nouveaux volumes (9 et 10) dans cette collection présentée déjà à plusieurs reprises ici-même : *L'apostolat de l'Eglise. Interrogations actuelles*, par Joseph THOMAS, s. j. (252 p., 13,90 f.) ; *Un nouvel âge œcuménique* (394 p., 24 f.). Dans le premier, le nouveau prédicateur de Notre-Dame propose une réflexion fondamentale sur la mission de l'Eglise, son action et sur les artisans de la mission. Le deuxième ouvrage rassemble des contributions protestantes, catholiques, orthodoxes publiées par le Centre international IDOC-C (Information et documentation sur l'Eglise conciliaire) et par le Centre hollandais de documentation (do-c). Les éditeurs y ont ajouté quelques autres chapitres, en particulier l'important article que Lukas Vischer avait donné à *Lumière et Vie* (n° 67) sur « L'Eglise, communauté de l'Esprit ». L'ensemble est divisé en trois parties : le Conseil œcuménique des Eglises, l'Eglise orthodoxe, l'Eglise catholique. Ce recueil rendra service.

EPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron* (Sources chrétiennes 121), Paris, Ed. du Cerf, 1966, 448 p., 39 f.

La collection « Sources chrétiennes », elle aussi, progresse allégrement puisque voici son volume 121, qu'on accueille avec une joie particulière parce qu'il porte la couverture rouge des textes « orientaux », si peu connus et pourtant souvent si riches. Il s'agit du *Commentaire* de saint Ephrem sur le *Diatessaron* de Tatien, ces « évangiles en un seul » qui ont connu une telle fortune dans l'antiquité chrétienne. L'introduction, la traduction (du syriaque et de l'arménien) et les notes sont de notre collaborateur, Dom Louis Leloir, moine de Clervaux. Qu'il soit remercié de mettre à notre portée un texte où l'on cherchera surtout le sens du parallélisme des deux Testaments et une belle doctrine spirituelle sur le Christ Jésus.



PHILON D'ALEXANDRIE, *Quis rerum divinarum heres sit* (Œuvres 15), Paris, Ed. du Cerf, 1966, 348 p., 34,80 f.

L'édition des Œuvres de Philon se poursuit à un rythme rapide dont on est fort reconnaissant à l'équipe de direction : MM. R. Arnaldez et J. Pouilloux, le P. Cl. Mondésert. Dans ce nouveau volume (qui contient comme les précédents le texte grec du traité), l'introduction, la traduction et les notes sont de Marguerite Harl, professeur à la Sorbonne.

Karl BARTH, *Ce qui demeure*, Genève, Labor et Fides, 1966, 128 p., 9,90 f. s.

Ce nouveaux recueil de prédications prononcées par le célèbre théologien au pénitencier de Bâle, de 1959 à 1964, est en quelque sorte la suite d'*Aux captifs la liberté* (cf. *L. et V.*, n° 62, p. 125).

Collection « *Eglises en dialogue* », Tours-Paris, Mame, 1966.

« Le cœur de l'Évangile est la paix et la réconciliation de tous les hommes entre eux et avec leur Seigneur. Dans le monde d'aujourd'hui, si loin de cette paix et de cette réconciliation, la proclamation de l'Évangile nécessite les efforts conjoints de tous les disciples du Christ. C'est pourquoi le dialogue entre chrétiens est la clé de tous les autres dialogues » : c'est dans cette perspective que cette nouvelle collection — dirigée par un orthodoxe, un protestant et un catholique : le P. Struve, le pasteur Ferrier-Welti et le P. Beaupère — se propose de donner la parole à des orthodoxes, des protestants, des catholiques cherchant ensemble, dans une volonté d'enrichissement mutuel, une réponse inspirée de l'Évangile. Par la qualité de leurs auteurs les quatre premiers volumes parus font bien augurer de cette collection : *La Parole de Dieu*, par J. CORBON, M. BOUTTIER et G. KHODRE ; *L'Église dans le monde*, par N. NISSIOTIS, Ph. MAURY et P.-A. LIÉGÉ ; *Les chrétiens et l'État*, par J. ELLUL, J. JULLIEN et P. L'HUILLIER ; *Le mariage*, par G. CRESPIY, P. EVDOKIMOV et Ch. DUQUOC.

#### IV. DERNIÈRE HEURE

*Épître aux Romains* (Traduction œcuménique de la Bible), Paris, Alliance biblique universelle et Editions du Cerf, 1967, 112 p.

Si ce volume nous était parvenu à temps, il aurait figuré en tête de tous les comptes rendus. *The last but not the least*, même en dernière page il faut attirer l'attention sur lui. Voici que nous tenons entre nos mains, sous forme d'un petit livre fort bien présenté, le premier fascicule de la « Traduction œcuménique de la Bible » que le pasteur Georges Casalis a annoncée ici même il y a quelques mois (*L. et V.*, n° 76-77, p. 217-220). C'est un événement ! En attendant qu'une certaine pratique de ce livre permette de formuler une appréciation sur la traduction et sur les notes, disons simplement notre joie de le recevoir des mains des exégètes réconciliés et, à

l'intention des lecteurs qui ne seraient pas très au courant de ce vaste projet œcuménique, reproduisons quelques lignes de l'introduction qui précise l'esprit de l'entreprise : « La méthode de travail adoptée dès l'origine devait faire droit à deux exigences reconnues par tous comme fondamentales : la rigueur scientifique d'une traduction nouvelle établie sur les meilleures éditions critiques et, d'autre part, la nécessité d'un travail accompli en commun pour chacun des livres bibliques. On a voulu garantir la rigueur scientifique en constituant des équipes de biblistes professionnels qui se sont engagés à mettre leur compétence au service d'une traduction aussi exacte et aussi claire que possible. Plus délicate était la question du travail en commun qui donne à cette entreprise son caractère œcuménique et constitue sa principale originalité. En pratique, chaque livre de la Bible a été confié à deux traducteurs, un catholique et un protestant, chargés de remettre leur traduction à des équipes coordinatrices restreintes qui ont reçu la tâche d'assurer la liaison entre les groupes de travail, spécialement en ce qui concerne l'homogénéité du vocabulaire de base. Peu nombreux, les biblistes orthodoxes de langue française font parvenir, sur l'ensemble des textes traduits, des remarques et des avis dont il est tenu compte dans la mise au point finale. De plus, les traductions sont soumises à des réviseurs littéraires et à divers spécialistes qui apportent leurs observations. »

René BEAUPÈRE

# LUMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRÉTIENNE

---

publiée cinq fois par an  
par un groupe de dominicains

## COMITE DE DIRECTION

René Beaupère, *directeur*

Martin Allègre, Marie-François Berrouard, Réginald Cren,  
Christian Duquoc, Régis-Claude Gerest, Jean-Yves Jolif,  
René Luquet, Louis-Marie Orrieux,  
François Sanson, Yves-Bernard Trémel

## CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent tous du 1<sup>er</sup> janvier

France : 21 francs. Abonnements de soutien : 30 francs  
Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038.78

Belgique et Luxembourg :

La Pensée catholique, 40, avenue de la Renaissance,  
Bruxelles, C. C. P. 1291.52

Pays-Bas : H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem  
C. C. P. : 85843

Italie : 4000 liras

Pia Societa San Paolo, 8, via Pio Decimo, Rome  
C. C. P. : 1.18976

Canada et U. S. A. : 7,50 dollars

Periodica, 5090, avenue Papineau, Montréal 34

Suisse : Columban Frund, 14, rue du Botzet, Fribourg

C. C. P. : H 1975

Autres pays : 30 francs

Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038-78

\*  
\*\*

Changements d'adresse : prière de joindre à l'ancienne  
bande 3 timbres de 0,30 f.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser  
doivent être envoyés impersonnellement à

**LUMIÈRE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2<sup>e</sup>**

Tél. 37-49-82 — C. C. P. Lyon 3038.78

# LUMIÈRE ET VIE

## Cahiers disponibles

|   |         |  |         |
|---|---------|--|---------|
| 8. Crise de la morale ..                      | 2,50 f. | 53. La tentation .....                     | 3,50 f. |
| 11. La fin du monde est-elle pour demain ?    | 4,00 f. | 54. Cinéma et vie chrétienne .....         | 3,50 f. |
| 19. Chrétiens séparés devant l'œcuménisme     | 2,50 f. | 55. Les Eglises d'Orient                   | 4,00 f. |
| 24. De l'immortalité de l'âme .....           | 2,50 f. | 56. Marie et le salut du monde .....       | 4,00 f. |
| 25. L'Islam .....                             | 2,50 f. | 57. Le Christ-Roi .....                    | 4,00 f. |
| 28. Où en est le communisme français ? ..     | 2,50 f. | 58. Jour de fête, jour d'ennui .....       | 4,00 f. |
| 32. Suicide et euthanasie                     | 2,50 f. | 59. Concile et réforme dans l'Eglise ..... | 4,00 f. |
| 33. Réflexions sur le miracle .....           | 2,50 f. | 60. L'amour et le temps                    | 4,00 f. |
| 34. L'évolution humaine                       | 2,50 f. | 61. Liberté du chrétien                    | 5,00 f. |
| 35. Transmission de la foi et catéchèse ..... | 4,00 f. | 62. Jésus, fils de l'homme                 | 4,00 f. |
| 36. Le Rédempteur .....                       | 3,00 f. | 63. Laïcs et mission de l'Eglise, I .....  | 4,00 f. |
| 37. Israël .....                              | 3,00 f. | 64. La communion anglicane .....           | 4,00 f. |
| 38. La guerre .....                           | 3,00 f. | 65. Laïcs et mission de l'Eglise, II ..... | 4,00 f. |
| 39. L'argent, I .....                         | 3,00 f. | 66. Dieu se tait .....                     | 4,00 f. |
| 40. Aspects du protestantisme .....           | 3,00 f. | 67. L'Esprit et les Eglises                | 4,00 f. |
| 41. L'espérance .....                         | 3,50 f. | 68. La mort .....                          | 4,00 f. |
| 42. L'argent II .....                         | 3,50 f. | 69. La liberté religieuse                  | 5,00 f. |
| 43. Conception chrétienne de la femme .....   | 3,50 f. | 70. Sacrement de pénitence .....           | 5,00 f. |
| 44. Amour de Dieu, amour des hommes           | 3,50 f. | 71. Théologiens et mission de l'Eglise ..  | 5,00 f. |
| 45. Le Concile œcuménique .....               | 3,50 f. | 72. Christ, notre Pâque ..                 | 5,00 f. |
| 46. La prédication .....                      | 3,50 f. | 73. L'Eglise et le monde                   | 5,00 f. |
| 47. La conversion .....                       | 3,50 f. | 74. Après le Concile, I ..                 | 5,00 f. |
| 48. Création et créature                      | 3,50 f. | 75. La prière .....                        | 5,00 f. |
| 49. Autorité et pouvoir                       | 3,50 f. | 76-77. Les prêtres .....                   | 9,00 f. |
| 50. Vivre dans le monde                       | 3,50 f. | 78. Satan .....                            | 5,00 f. |
| 51. La confirmation .....                     | 3,50 f. | 79. Le pèlerinage .....                    | 5,00 f. |
| 52. Le ciel .....                             | 3,50 f. | 80. Christianisme et religions .....       | 6,00 f. |

## Cahiers à paraître

81. *Renouveau de la liturgie*

| 82. *La communion des saints*

Prix indiqués valables pour la France et la Communauté.

Pour l'étranger, les majorer de 0,50 f.

PRIX ; France, **6,00 f.**

Etranger, **6,50 f.**