

Lumière  vie

**Christianisme
et religions
Un dialogue exigeant**

222

**Jean Comby
Christian Duquoc
Hans Küng
Michèle Martin-Grunenwald
Gérard Siegwalt**

Avril 1995 — tome XLIV-2

COMITÉ D'ÉLABORATION

Françoise AUBERY
André BARRAL-BARON
Emmanuel BOISSIEU
Gilbert BRUN
Agnès CASTIGLIONE
Yves CATTIN*
Dominique CERBELAUD
Maud CHARCOSSET
Isabelle CHAREIRE*
François CHIRPAZ*
Pascale DELOCHE*
François DOUCHIN*
Christian DUQUOC*
Pierre GIBERT
Michel GILLET
Nicole GIRARDOT
Pascal MARIN*
Michèle MARTIN-GRUNENWALD
Gabriele NOLTE
Hugues PUEL
Olivier RIAUDEL*
Réginald RINGENBACH*
Patrick ROLLIN
Jean-Claude SAGNE*
Donna SINGLES*

Les membres du Comité de rédaction
sont marqués d'un astérisque.

Directeur : Christian Duquoc

Secrétaires de rédaction :
Isabelle Chareire, Réginald Ringenbach

Administrateur : Gabriele Nolte

Secrétariat administratif : Françoise Aubery

**Revue publiée avec le concours du
centre national du livre**

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, *Lumière & Vie*, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1995

221

Qohélet, la saveur biblique de l'instant
222

**Christianisme et religions :
un dialogue exigeant**
223

La solitude
224

L'ordination des femmes
225

Le corps et le don

Lumière & Vie

**2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 78.42.66.83 - FAX 78.37.23.82**

n° 222

Lumière & Vie

Christianisme et religions Un dialogue exigeant

- | | | |
|------------------------------|----|---|
| | 2 | Une idylle fragile |
| Jean Comby | 5 | De l'intolérance à la convivialité :
Histoire d'une transformation |
| Michèle
Martin-Grunenwald | 19 | Christianisme : le témoignage de la <i>kénose</i> |
| Hans Küng | 33 | Le Christ, la lumière, et les autres lumières :
De la problématique des religions mon-
diales et de l'éthos mondial |
| Gérard Siegwalt | 45 | Le christianisme et le discours inter-religieux :
Vérité et tolérance |
| Christian Duquoc | 61 | Du dialogue inter-religieux |
| Francis Guibal | 77 | Chronique : Le goût du réel : G. Morel,
(é)veilleur d'existence |
| | 79 | Comptes-rendus |

Une idylle fragile

Les gestes de bonne entente se multiplient : colloques, rencontres, études conjointes, prières et assemblées communes. On se souvient de Jean-Paul II réunissant à Assise les principaux représentants des religions. La bonne volonté est patente. Chaque représentant s'engage à ce que la paix, la justice, la fraternité deviennent l'effet des convictions religieuses. Si ferveur il y a, elle rompt avec le fanatisme et l'intolérance. On s'émerveille de si beaux souhaits, on les espère efficaces. Les quelques fanatismes, intégrismes, réflexes identitaires qui visent encore à imposer une seule tradition religieuse paraissent archaïques ou pathologiques. L'avenir n'est pas à l'intolérance, il est à la convivialité entre partenaires se jugeant égaux et se respectant comme tels.

Il faudrait être de mauvaise foi pour nier que les sentiments majoritaires ont changé, malgré des fièvres régionales. Déjà, à part quelques cas outranciers et déplorés par tous, la coexistence pacifique s'est imposée entre les confessions chrétiennes. Le dynamisme œcuménique et l'espérance qu'il soulève s'étendent désormais à toute tradition religieuse qui honore l'Ultime, le Transcendant ou le Divin. Quelques exemples le vérifient.

Avec le judaïsme, le dialogue s'affermi. Le traumatisme causé par la Shoah a été si puissant et opère encore si efficacement qu'il paraîtrait indécent de ressusciter les polémiques et les antagonismes antérieurs. A part quelques irréductibles, chrétiens et juifs s'efforcent de relire leurs Écritures comme force de réconciliation.

Des efforts considérables de dialogue avec l'islam, le bouddhisme et l'hindouisme sont entrepris. Ce n'est pas chose simple : les conditions politico-religieuses ne favorisent pas, actuellement, dans le cas de l'islam et de l'hindouisme, l'extrême courtoisie des échanges et la mutuelle fécondité qui souvent s'affirment avec le bouddhisme. Des chrétiens, d'ailleurs, ne craignent pas d'emprunter à cette tradition des méthodes spirituelles.

La bonne entente, les échanges, la pression externe de la morale des Droits de l'Homme ne suffisent cependant pas à régler le contentieux millénaire entre le christianisme et les religions. Celui-ci peut toujours être soupçonné de mener une politique tactique de bonne entente en raison de sa faiblesse sociale présente. Mais ses principes demeurent sans variation en raison même de son christocentrisme : Dieu a envoyé son Fils et l'a constitué unique médiateur entre lui et les hommes. Jésus déclaré Christ par sa résurrection est celui en qui tout être humain accède au salut promis. La bonne entente présente n'efface pas cette conviction première, grosse de toutes les conquêtes sur les religions, de tous les prosélytismes et source de toutes leurs humiliations. L'histoire de l'Occident chrétien témoigne des pratiques aberrantes qui furent liées à cette conviction.

La méfiance qu'entretiennent beaucoup de religions à l'égard du christianisme et la question qu'elles posent par là-même aux chrétiens relèvent de cette universalité potentielle, à dérive intolérante, de la foi christique : elle fut historiquement souvent traduite en droit d'ingérence et en disposition arbitraire, mais estimée justifiée, du destin des autres. Les chrétiens se trouvent ainsi affrontés à l'accusation d'une conduite double : on ne soupçonne certes pas que leurs efforts actuels de dialogue soient mensongers, on les taxe de naïveté à l'égard de leurs propres principes puisque ceux-ci ne soutiennent en rien leur politique présente : ils interdisent un partenariat à égalité. C'est bien ce qu'ont pressenti les bouddhistes qui ont réagi avec force à la visite de Jean-Paul II au Shri Lanka en janvier 1995. Il revient aux chrétiens de manifester que leur principe christique, loin de justifier la violence séculièrement pratiquée, la récuse et institue un rapport original et sans humiliation aux religions non-chrétiennes. Sans doute, pour être rigoureux et non pas seulement généreux, il faudrait étudier le rapport possible avec chaque religion en particulier. Mais cela outrepasserait les possibilités de ce cahier. Il suffit, pour notre propos, de prendre acte de la difficulté interne à la tradition chrétienne et d'interroger ses principes pour fonder l'ouverture présente ou la juger seulement tactique ou opportuniste. C'est dans ce cadre que s'inscrivent les articles de ce cahier.

Jean Comby ouvre le débat par un rappel de l'histoire chrétienne : elle n'a pas brillé par sa tolérance. L'époque moderne marque un renversement de tendance, peut-être une conversion. Michèle Martin-Grunenwald, s'appuyant sur les thèses de Marcel Gauchet, s'efforce d'établir l'originalité du christianisme dans la panoplie des religions. Celui-ci serait la religion qui a engendré sa propre disparition tout en sauvegardant sa capacité d'indice de la transcendance. Hans Küng milite pour un rapport convivial entre les religions en raison de leur fonds commun éthique et de leur ouverture comparable au Divin. Il estime qu'il n'y aura pas de paix entre les peuples tant qu'il n'y aura pas de paix entre les religions. Gérard Siegwalt fait l'inventaire des capacités d'ouverture du christianisme originaire à l'égard des approches diversifiées du Divin dans l'histoire humaine. Christian Duquoc essaie de montrer que le principe christique, si souvent invoqué pour justifier la fermeture du christianisme au partenariat inter-religieux, doit être lui-même relativisé en fonction de son lien au don de l'Esprit. Ce dernier est l'ouverture universelle du principe christique sans rejet de l'originalité des autres traditions et religions.

Ce cahier de Lumière et Vie présente une hypothèse ouverte, sérieusement argumentée : on est en droit d'espérer qu'elle soit juste.

Les auteurs de ce numéro :

Jean COMBY, professeur à la Faculté de Théologie, Lyon

Christian DUQUOC, directeur de la revue *Lumière et Vie*, Lyon

Hans KÜNG, directeur de l'Institut œcuménique, Université de Tübingen

Michèle MARTIN-GRUNENWALD, assistante à la Faculté de théologie,
Lyon

Gérard SIEGWALT, Professeur à la Faculté de Théologie protestante,
Strasbourg

De l'intolérance à la convivialité religieuse

Histoire d'une transformation

Le christianisme, s'affirmant dès l'origine religion universelle et exclusive, réduisit le judaïsme à une particularité régionale, et le paganisme de l'Empire romain à une subversion diabolique. Malgré quelques efforts pour interpréter positivement la mythologie, par médiation de la philosophie, il serait léger de parler de dialogue inter-religieux dans les premiers siècles. Avec la victoire politique du christianisme, l'intolérance contre les païens et les juifs s'amplifia et dégénéra parfois en persécutions. L'Eglise n'en essaya pas moins de baptiser les coutumes païennes des envahisseurs barbares. Après l'invasion musulmane, malgré quelques beaux cas de cohabitation pacifique, l'intolérance, après la reconquête de l'Europe, alla grandissant contre l'islam et le judaïsme. La rencontre de nouveaux mondes, en Amérique et en Asie, inclina lentement vers plus de compréhension. La lutte en Europe, depuis le XVIIIe siècle, pour la tolérance et la liberté religieuse, associée aux déclarations des droits de l'homme, malgré les oppositions catholiques, conduisit les chrétiens à faire leurs ces idéaux. La déclaration de Vatican II sur les religions fut l'aboutissement de cette mutation : elle rompt avec la violence latente ou patente qui a dominé pendant des siècles.

Les dimensions restreintes de cet article et l'ampleur du thème invitent à quelques précisions préalables. Nous parlerons surtout de la tradition chrétienne catholique. Le passage de l'intolérance à la convivialité dans ses rapports avec les autres religions concerne tout autant ses rapports avec les autres confessions chrétiennes. Pendant longtemps, le salut était considéré comme impossible dans les autres confessions chrétiennes qui avaient presque le même statut que les religions païennes. Ajoutons que la tradition chrétienne n'est pas toujours unanime en une même époque. Il arrive aux responsables d'être plus intransigeants et plus violents que le peuple chrétien. Inversement, les responsables religieux ont parfois calmé la violence meurtrière des foules chrétiennes à l'égard des membres d'autres religions. Enfin, il n'est pas toujours facile de classer les comportements sous les catégories d'intolérance et de convivialité. Les attitudes des chrétiens du passé sont souvent complexes chez les mêmes personnages. Il est des attitudes difficilement classables comme le syncrétisme qui accepte et intègre dans les pratiques chrétiennes, le plus souvent inconsciemment, des comportements d'une autre religion. Ce parcours historique se borne à quelques flashes sur un sujet amplement traité dans plusieurs ouvrages récents¹.

I

Antiquité

Le monde gréco-romain dans lequel apparaît le christianisme pratique généralement une large tolérance. La notion d'orthodoxie est inconnue, et les appartenances religieuses peuvent être multiples. Il existe cependant la notion de *superstitio* qui désigne des pratiques religieuses réprouvées parce qu'elles s'opposent aux coutumes des ancêtres et à la moralité. Classé sous ce vocable, le christianisme sera en butte à une persécution intermittente pendant trois siècles.

1. J. RIES, **Les chrétiens parmi les religions**, tome 5 du **Manuel de théologie** de J. DORÉ, Desclée, Paris, 1987. H. VAN STRAELEN, **L'Eglise et les religions non chrétiennes au seuil du XXI^e siècle**, Beauchesne, Paris 1994 (d'une ouverture très modérée!). Ces ouvrages fournissent d'amples bibliographies.

A travers le Nouveau Testament

La nouveauté radicale de l'Évangile consiste dans la proclamation de Jésus comme unique sauveur et médiateur envoyé par Dieu (Ac 2). C'est affirmer, au moins implicitement, que la nouvelle religion est universelle et exclusive. La première annonce a été faite aux juifs. Tout en adhérant à Jésus-Christ, ils continuent leurs pratiques traditionnelles jusqu'à ce qu'elles soient relativisées, puis récusées par les chrétiens issus du paganisme gréco-romain. Paul estime qu'elles ne peuvent être une obligation pour les convertis et polémique, dans sa lettre aux Galates, contre ceux qui retournent aux pratiques juives comme condition du salut. Or, les juifs, répandus dans tout le Bassin méditerranéen et la Mésopotamie, ont le sentiment de représenter une religion universelle qui se veut, elle aussi, exclusive par rapport au paganisme ambiant. L'Église chrétienne a rompu radicalement avec le judaïsme, mais celui-ci continue à attirer des chrétiens pendant plusieurs siècles. Ainsi s'explique la multitude des traités chrétiens contre les juifs dans l'Antiquité et au Moyen Âge.

Celui qui confesse Jésus comme sauveur doit rompre définitivement avec son passé païen. Les auteurs du Nouveau Testament reprennent les condamnations des idoles dans la ligne de l'Ancien Testament. Il faut « abandonner toutes ces vaines idoles pour vous tourner vers le Dieu vivant qui a fait le ciel et la terre » (Ac 14,15 ; cf 1 Th 1,9 ; Ga 4,8). Le culte des idoles est largement associé à l'immoralité (Rm 1,18-32). Les pratiques de magie et de sorcellerie qui proviennent des démons païens sont condamnées sinon punies. Les livres de magie sont détruits (Ac 19,19). Les évangélistes leur opposent des gestes chrétiens qui s'inscrivent souvent dans le même registre (Ac 13,4-12 ; 16,16-19 ; 19,12).

Religion païenne et philosophie

S'ils condamnent sans appel les idoles, les premiers prédicateurs de l'Évangile ont conscience qu'ils s'adressent à des hommes dont la culture associe étroitement religion et philosophie. C'est pourquoi ils s'efforcent de trouver des points d'ancrage du christianisme dans la philosophie du temps. A Athènes, Paul rencontre des philosophes épicuriens et stoïciens et tente de capter leur bienveillance en rapprochant le

Dieu créateur de la Bible de celui qu'évoquent des poètes d'inspiration stoïcienne (Ac 17,16-32). Cette démarche se développe aux siècles suivants chez les apologistes comme Justin, martyr à Rome vers 165, et chez Clément d'Alexandrie dans les années 200.

Clément d'Alexandrie, pour nous en tenir à lui, d'une part condamne radicalement la religion traditionnelle : statues inertes, mythologie, anthropomorphisme, immoralité des religions à mystères, etc...; d'autre part, il ne peut renier la philosophie liée au paganisme, qui est le fondement de sa propre culture. Avec plus d'ampleur que Justin, en se référant à la création, il découvre dans la culture grecque traditionnelle les semences du *Logos* (Verbe) qui préparent l'annonce de l'Évangile. Les philosophes ont emprunté leur bien à Moïse et aux prophètes selon la théorie du «larcin». Mais Clément veut mettre cette culture traditionnelle au service de la formation du chrétien. Grâce au *Logos* les chrétiens trouveront des correspondances entre les écrits grecs et les écritures bibliques. Homère rend témoignage non seulement au dieu unique mais déjà au père et au fils (*Stromates*, V, 14, 116, 1). La création de Pandore fait penser à celle d'Eve (*ibid.* V, 14, 100, 3). Sara et les filles de Jéthro font penser à Nausicaa... Nombreux sont les rapprochements entre Ulysse et le Christ : les Sirènes de la tentation, le mât de la croix, source de salut. Le mythe de la caverne de Platon annonce l'incarnation et la résurrection (*ibid.* V, 14, 105). Clément parle souvent de trois plans, la révélation cosmique (Orphée), la révélation biblique (David) et la révélation évangélique (le Christ). Clément reprend le langage des mystères pour inviter son interlocuteur à suivre le Christ (*Protreptique* XII, 120, 1-2). Avec Clément, il y a effectivement rencontre du christianisme et de l'hellénisme en y comprenant la dimension religieuse. Mais peut-on parler de convivialité ou de dialogue ?²

L'empire chrétien

Après avoir obtenu la liberté religieuse (313), les chrétiens se joignent au pouvoir dans la lutte pour la disparition du paganisme traditionnel. Tout au long du IV^e siècle, les décrets impériaux se succèdent

2. Sur ces thèmes, on peut se référer à J. DANIELOU, **Message évangélique et culture hellénistique**, Desclée, Tournai, 1961, et à A.D. NOCK, **Christianisme et hellénisme**, Cerf, Paris, 1973.

interdisant peu à peu toute manifestation religieuse païenne : divination, sacrifices, etc... sous la menace des peines les plus graves, pas toujours appliquées. En 380, la foi professée par l'évêque de Rome et l'évêque d'Alexandrie devient la religion officielle de l'Empire (Edit de Thessalonique). Avec la bénédiction du clergé, les chrétiens se lancent à l'assaut des temples païens, comme celui de Sérapis à Alexandrie (391). Dans la *Cité de Dieu*, Augustin polémique contre la religion romaine traditionnelle pour répondre aux derniers païens qui rendent la religion chrétienne responsable de la prise de Rome par Alaric (410). Les diatribes contre les juifs se multiplient. Ils sont «meurtriers du Seigneur, assassins des prophètes, ennemis de tout ce qui est beau» dit Grégoire de Nysse. A Antioche, Jean Chrysostome les prend violemment à partie parce que, selon lui, ils menacent la pureté de la foi des chrétiens dont certains fréquentent la synagogue : «beaucoup de chrétiens ont du respect pour les juifs et considèrent comme vénérables leurs institutions religieuses». Ici l'animosité vient plus des responsables religieux que des chrétiens.

II

Moyen Age

Les nouveaux païens

La christianisation des campagnes est à peine achevée que déferlent sur l'Occident les barbares germaniques qui entrent peu à peu dans l'Eglise. Beaucoup d'évangélistes détruisent les lieux sacrés des anciennes religions, mais le pape Grégoire le Grand invite Augustin, missionnaire de l'Angleterre, à réutiliser les temples et les jours de fête des païens pour le culte chrétien (601). Des éléments des anciennes religions passent dans le christianisme, refusés parfois comme idolâtriques, mais aussi intégrés avec un peu d'eau bénite comme les ordalies.

Chrétiens et musulmans

Les confrontations religieuses du christianisme médiéval concernent d'abord l'islam et le judaïsme. Propagateurs de l'islam né en

622, les Arabes ont conquis les pays qui étaient le berceau du christianisme. Charles Martel les arrête à Poitiers (732) et les chrétiens d'Espagne se lancent dans la reconquête qui s'achève en 1492. La volonté de pouvoir accéder librement aux lieux saints de Palestine fait surgir la croisade, guerre organisée par l'Eglise sous le signe de la croix. Sur le moment, guerre sainte (*djihad*) et croisade réduisent les relations entre chrétiens et musulmans à une volonté d'élimination réciproque. Les chrétiens considèrent souvent l'islam comme une hérésie chrétienne. Il y eut des moments de relations plus cordiales dans cette Espagne des trois cultures (Xe-XIIIe siècles.) On cite de beaux exemples de cohabitation à Cordoue et à Tolède dans la vie quotidienne et le travail intellectuel³.

Des auteurs arabes comme Ibn Arabi de Murcie (1165-1241) font un rapprochement entre le soufisme et la mystique chrétienne. Les chrétiens qui ne perdent jamais de vue la perspective de convertir les musulmans pensent que c'est une œuvre de persuasion et que, pour ce faire, il faut connaître la pensée musulmane. Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, en voyage en Espagne vers 1140, fait traduire le Coran en latin. Le dominicain Raymond Marti (1230-1286) et le franciscain Raymond Lulle (1231-1315) fondent sur la connaissance des langues orientales et sur les traductions une méthode missionnaire. Pour Raymond Lulle, «la conversion est une œuvre d'amour accomplie par l'intelligence». Le prédicateur de l'Evangile doit convaincre les savants et les intellectuels. Il faut rappeler aussi l'amorce de dialogue entre François d'Assise et le sultan d'Egypte (1219).

Dans les royaumes chrétiens d'Espagne, souverains et seigneurs penchent vers la tolérance au nom d'un intérêt bien compris alors que le peuple et le clergé se montrent antimusulmans et antijuifs au nom de la défense de la foi et parfois d'une concurrence économique. Au fur et à mesure de la reconquête, quand l'équilibre est rompu au profit des chrétiens, la tolérance n'a plus de raison d'être. La prise de Grenade, le 2 janvier 1492, conduit à moyen terme à la conversion puis à l'expulsion des musulmans ; le décret du 31 mars 1492 ne laisse aux juifs que le choix entre la conversion ou l'expulsion.

3. Cf. «Tolède XIIe - XIIIe, Musulmans, chrétiens et juifs : le savoir et la tolérance», **Autrement**, série Mémoires n°5, février 1991.

Chrétiens et juifs

Dans le reste de l'Europe, la situation des juifs s'est aggravée à partir de la première croisade (1096 et s.). L'appel à la lutte armée contre les ennemis du Christ en Orient se traduit dans les masses populaires par des massacres de juifs tout au long du chemin qui les conduit à travers l'Europe jusqu'à Constantinople. Le phénomène se reproduit lors de la deuxième croisade. La chrétienté n'admet pas la différence ; les conciles (Latran IV, 1215) et les pouvoirs publics prennent des mesures discriminatoires à l'égard des juifs : interdiction de certaines professions et de mariage avec des chrétiens, habits distinctifs : chapeau pointu ou rouelle jaune imposés par saint Louis. A la fin du Moyen Age les juifs n'ont plus droit de cité en France, en Angleterre et en Espagne.

III

Les temps modernes

Aux origines d'une histoire des religions

Les missionnaires qui accompagnent les conquistadors assimilent les religions rencontrées au culte des démons, particulièrement les sacrifices humains des Aztèques. François Xavier, en Inde, parle des «dieux des gentils avec leurs figures de bêtes et d'animaux du diable». Les évangélistes pratiquent «la table rase», détruisent idoles et temples sur les ruines desquels ils édifient des églises : N-D de Guadalupe se substitue à la déesse Tonantzin.

Peu à peu, une nouvelle démarche se profile. Pour éradiquer l'idolâtrie et prêcher à bon escient, pensent les franciscains, il faut connaître non seulement la langue des évangélisés, mais leur mode de pensée, leurs mœurs, leurs coutumes religieuses, d'où l'idée de recueillir les traditions anciennes. Bernardino de Sahagun (+1590), le plus grand des chroniqueurs, écrit une *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne*. Au fur et à mesure de ses enquêtes, il manifeste une sympathie évidente pour les peuples qu'il décrit : «En ce qui concerne la religion et le culte divin, je ne crois pas qu'il y eut au monde idolâtres

plus fervents et plus respectueux de leurs dieux que ceux de Nouvelle-Espagne.»

Plusieurs auteurs vont essayer de découvrir une cohérence interne dans ces systèmes religieux et suggérer des rapprochements avec le christianisme. C'est l'amorce d'une histoire des religions. Las Casas (+1566), dans son *Apologetica historia*, multiplie les comparaisons entre les idolâtries indiennes et le paganisme antique, souvent à l'avantage des Indiens. La religion est cette connaissance innée de Dieu qui pousse l'homme à l'adoration. Aussi l'idolâtrie des Indiens n'est-elle pas foncièrement démoniaque comme l'affirmaient généralement les Espagnols. Les Indiens sont capables d'accueillir librement la vraie religion de l'Évangile dans le prolongement de leur religiosité naturelle. Garcilaso de La Vega (1539-1616), métis d'un conquistador et d'une princesse inca, dans ses *Commentaires royaux*, relit l'histoire inca à travers sa culture classique (Platon, Augustin...) et espagnole. Il présente la religion inca comme une lente progression vers le monothéisme et une préparation providentielle à l'Évangile. A travers des descriptions plus rigoureuses et des systématisations moins ambitieuses, d'autres chroniqueurs tentent de clarifier certains comportements par des distinctions opportunes et des rapprochements timides avec les pratiques chrétiennes. Une cérémonie pour implorer la pluie évoque les Rogations. Il existe une confession chez les Indiens. Les structures mentales des Indiens ne sont pas très éloignées de celle des chrétiens d'Europe. Le démon d'Europe est le cousin du diable péruvien Zupay. Les Espagnols d'Amérique ont recours aux sorciers indiens dans les difficultés et la maladie. Poser une pierre sacrée sur le ventre d'une femme relevait de l'idolâtrie, mais dans le même but on place une image de saint Ignace. La religion ne peut être isolée des fonctionnements sociaux et économiques. Toucher au religieux entraîne l'écroulement du reste⁴.

Parallèlement, la rencontre des civilisations asiatiques a impressionné les missionnaires. En Chine, Matteo Ricci (+1610) et ses successeurs veulent distinguer dans la culture chinoise les idolâtries (bouddhisme et taoïsme) d'une sagesse (le confucianisme). L'un ou

4. On peut consulter à ce sujet C. BERNAND et S. GRUZINSKI, *De l'idolâtrie*, Seuil, Paris, 1988.

l'autre missionnaire bâtit des systèmes ingénieux pour montrer comment la sagesse chinoise a hérité de la révélation primitive, par l'intermédiaire des Hébreux, des Chaldéens ou des Égyptiens. En Inde, Robert de Nobili (+1656) porte la plus grande estime à la vie monastique indoue et en adopte le genre de vie pour son annonce de l'Évangile.

Les descriptions laudatives de la Chine faites par les jésuites à la fin du XVII^e siècle (Louis Lecomte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1696) et au cours du XVIII^e (*Lettres édifiantes et curieuses*) mettent la Chine à la mode dans l'Europe chrétienne et font naître une double controverse. La Sorbonne condamna l'ouvrage de Lecomte (1700), sous la pression de Bossuet, car la valorisation de la religion naturelle des Chinois allait contre l'exclusivité de la révélation faite au peuple d'Israël. Les philosophes retournèrent contre le christianisme la tolérance et la moralité des Chinois qui n'avaient pas besoin d'une révélation pour se bien conduire. Beaucoup de ces mêmes philosophes, Voltaire excepté, prônent l'émancipation des juifs qui aboutira en France au moment de la Révolution. Il s'agit moins d'une ouverture sur les valeurs du judaïsme que de la prise en compte des droits de l'homme et de l'espoir que la liberté favorisera l'assimilation des juifs dans la société.

III

XIX^e et XX^e siècles

La liberté religieuse et l'histoire des religions contre la vraie religion

Au XIX^e siècle, l'évolution générale vers la liberté religieuse, acceptée dans le monde protestant, ne l'est pas dans l'Église catholique. Grégoire XVI condamne «cette opinion perverse d'après laquelle on pourrait acquérir le salut éternel par quelque profession de foi que ce soit, pourvu que les mœurs soient droites et honnêtes» (*Mirari vos*, 1832) et le *Syllabus* de Pie IX (1864) condamne les propositions suivantes : «16 - Les hommes peuvent trouver le chemin du salut éternel et obtenir le salut dans le culte de n'importe quelle religion. 17 - Au

moins doit-on avoir bon espoir du salut éternel de tous ceux qui n'appartiennent en aucune façon à la véritable Eglise du Christ.»

Les milieux officiels catholiques ne peuvent accepter que le christianisme soit mis sur le même rang que les autres religions. Ils voient d'un mauvais œil la naissance de cette discipline nouvelle, l'histoire ou science des religions, marquée par une volonté de comparatisme et souvent par un esprit réducteur à l'égard du christianisme. Il faut admirer l'immense effort des Européens pour la connaissance des religions du monde entier, particulièrement des textes fondateurs : écritures cunéiformes, hiéroglyphes égyptiens, textes sanscrits et tamouls de l'Inde, etc... Les chrétiens ne peuvent rester complètement en marge. L'Institut catholique de Paris crée une chaire d'histoire des religions en 1880. Il s'agit encore d'une démarche apologétique : la science comparée des religions sur lesquelles on porte un regard positif, sert à prouver la transcendance du christianisme sinon du catholicisme. John-Henry Newman (1801-1890) s'inspire des Pères de l'Eglise, particulièrement de Clément d'Alexandrie, pour élaborer une théologie du salut et des religions non chrétiennes.

L'amorce d'un dialogue véritable

Le Parlement mondial des religions de Chicago (World's Parliament of Religions, 11-27 septembre 1893) marque une étape importante dans les relations entre chrétiens et non-chrétiens. L'Eglise presbytérienne et l'Eglise catholique des Etats-Unis en prirent l'initiative. Léon XIII en avait accepté le principe. Dans le contexte du quatrième centenaire de la découverte (1892), l'Amérique veut montrer qu'elle est une terre de liberté et une terre religieuse ; contre les athées et les laïques dont les mauvaises idées viennent d'Europe, elle affirme que les religions travaillent «au bonheur temporel et éternel des hommes».

Il faudrait maintenant se lancer dans une longue énumération de tous les groupes, colloques, ouvrages et revues proposant un dialogue inter-religieux dont des chrétiens, et parmi eux des catholiques, ont eu l'initiative au cours du XXe siècle, et particulièrement depuis 1945. Parmi beaucoup d'autres, le Cercle Saint-Jean Baptiste, fondé par le P. Daniélou en 1944, voulait concilier la permanence du devoir missionnaire avec un regard positif sur les religions à travers son *Bulletin* puis

la revue *Axes*⁵. L'aboutissement de ces efforts a été d'abord la déclaration *Nostra aetate* du concile Vatican II (1965). A son tour la déclaration a suscité de nouvelles initiatives qui ont eu, entre autres fruits, les deux rencontres d'Assise de 1986 et 1994.

Chrétiens face aux religions du monde

Dans les relations avec l'islam, il faut souligner l'importance particulière de Louis Massignon (1883-1962) qui mit l'accent sur les dimensions mystiques de l'islam comme possible lieu de rencontre avec le christianisme et s'intéressa également aux religions de l'Inde. Multiples sont les conférences qui rassemblent chrétiens et musulmans, à Cordoue (Amitiés islamo-chrétiennes d'Espagne, 1974, 1977), à Tunis (1974, 1979), à Tripoli de Libye (1976). A Rome, l'Institut pontifical des Etudes arabes et islamiques a créé la revue *Islamochristiana* en 1975. Un Groupe de recherches islamo-chrétien (GRIC) a débuté en 1977 à l'abbaye de Sénanque.

Pour la rencontre des chrétiens avec le judaïsme, des organismes ont été fondés entre les deux guerres aux Etats-Unis et en Angleterre. La deuxième guerre mondiale a rapproché un certain nombre de chrétiens des juifs persécutés. En 1947, un «Conseil international des Chrétiens et Juifs» s'est réuni à Seelisberg en Suisse : des théologiens catholiques et protestants élaborent des thèses pour redresser la manière dont le judaïsme est présenté dans l'enseignement traditionnel des Eglises chrétiennes. Les Pères et les Sœurs de Notre-Dame de Sion fondés au XIXe siècle pour la conversion des juifs passent du prosélytisme au dialogue. A l'initiative de l'historien Jules Isaac naissent des groupes d'Amitié judéo-chrétiennes (France, 1964).

Il faudrait évoquer les rencontres des chrétiens avec l'hindouisme. Jules Monchanin (+1957), Henri Le Saux (+1973) et d'autres instaurent un mouvement des ashrams : une vie contemplative chrétienne s'inspirant des traditions de l'hindouisme. Plusieurs centres théologiques chrétiens à Delhi, à Poona et à Bangalore se lancent dans une approche de philosophie comparative.

5. Cf. Françoise JACQUIN, *Histoire du Cercle Saint-Jean-Baptiste*, Cerf, Paris, 1988.

Le bouddhisme a davantage intéressé l'Occident. Le P. de Lubac le reconnaît comme «le plus grand fait spirituel de l'histoire» et l'aborde dans plusieurs de ses ouvrages. Thomas Merton, moine trappiste américain, rencontre le monachisme tibétain et le zen japonais. Avec les bouddhistes, à Kyoto, en 1970, des catholiques et des protestants participent au congrès de la «Conférence mondiale des religions pour la paix» qui tient des assemblées régulières, la dernière en date s'étant déroulée au Vatican (novembre 1994). Papes et responsables religieux ont rencontré à plusieurs reprises le Dalaï Lama. La convivialité avec le bouddhisme est telle que nombreux sont les occidentaux qui ont adopté le bouddhisme surtout tibétain, à la grande inquiétude des responsables romains du dialogue inter-religieux.

Bilan provisoire

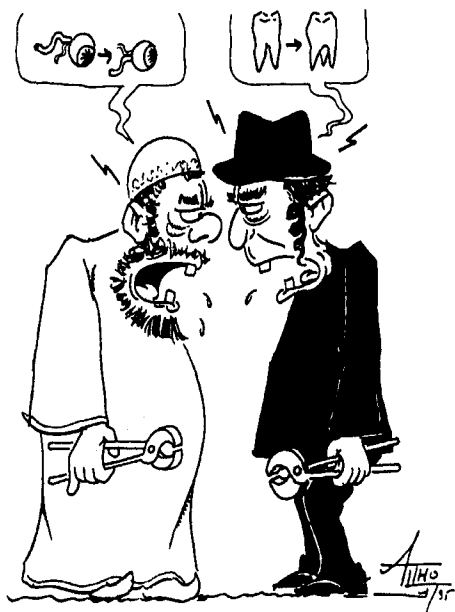
Il est incontestable que la majorité des chrétiens se sont ouverts au dialogue avec les religions non chrétiennes. Cette convivialité, cependant, peut poser quelques questions. Au niveau des doctrines, elle se situe le plus souvent dans le cadre de réunions courtoises d'intellectuels et de responsables bien élevés, où chaque groupe religieux se réfère à l'idéal primitif de sa religion, en soulignant les déformations subies au cours de l'histoire et la nécessité du retour aux sources. Il s'agit souvent de discours parallèles. Si les chrétiens - mais c'est vrai pour les autres croyants - acceptent de renoncer à l'exclusivisme, il leur est difficile de mettre entre parenthèse une prétention à l'universalité qui ne peut que se heurter aux autres prétentions à l'universalité, de l'islam par exemple. On trouve encore dans la présentation des statistiques religieuses par les organismes centraux de l'Eglise catholique l'affirmation que «plus des deux tiers des hommes ne connaissent pas encore le Christ». Espère-t-on vraiment grignoter peu à peu ces deux tiers ? Les chrétiens cherchent le plus souvent à découvrir dans les autres croyants des points communs, des pierres d'attente avec l'espérance implicite qu'ils seront un jour chrétiens. Les croyants sont plus à l'aise quand ils se proposent des tâches communes en faveur des droits de l'homme, de la paix et du développement. Mais la cohabitation et le dialogue concrets sur le terrain, dans les pays du Moyen Orient⁶ ou dans les ban-

6. Il ne faut pas nier l'existence de ce dialogue et de cette cohabitation ; on peut lire par exemple C. BAGUET, B. HALLAQ, M. JONDOT, **Lumières sur Saïda, Quand chrétiens et musulmans bâtissent la paix au Sud-Liban**, DDB, Paris, 1994.

lieux d'Occident, n'avancent guère. Les violences inter-religieuses, qui sont beaucoup moins qu'hier le fait des chrétiens, se multiplient à travers le monde. Il est arrivé aussi à plusieurs reprises dans ces dernières années que l'on sente poindre, chez certains responsables, l'idée un peu malsaine d'un front commun des religions contre l'athéisme, le laïcisme et la décadence des mœurs. La convivialité inter-religieuse ne risque-t-elle pas de faire obstacle à la simple convivialité humaine ? Quoi qu'il en soit, en Occident, la sécularisation et la distinction des domaines, dont il sera question plus loin, ont conduit les chrétiens, dans leurs relations avec les autres religions, à un point de non-retour tout à fait positif.

Jean COMBY

ALTERNATIVES NON-VIOLENTES



Deux numéros exceptionnels

Prix du numéro :

57 F., port compris.

Abonnement annuel :

(4 numéros) : 180 F.

N° 93 : FAITES L'HUMOUR, PAS LA GUERRE

L'humour ne blesse pas, à la différence de l'ironie ou de la méchanceté. Il est depuis longtemps un instrument de résistance à l'oppression et à la bêtise. Ce numéro, abondamment illustré, rapporte de nombreux exemples, tout en décortiquant joyeusement le phénomène de l'humour. A lire absolument !

*Avec J-Y. Bellay, B. Quelquejeu,
F. Vaillant...*

N° 94 : LES RELIGIONS SONT-ELLES VIOLENTES ?

L'hindouisme, le judaïsme, le christianisme et l'islam ont historiquement prôné l'usage de la violence, à la différence du bouddhisme. Un tel constat, lourd de conséquences aujourd'hui, peut-il autoriser l'évolution de certaines religions vers la non-violence ? Lesquelles ?

*Avec S. Aldeeb, D. Cerbelaud,
C. Mellon...*

ANV, BP 27 - 13122 Ventabren
Chèque à l'ordre d'ANV, CCP 2915-21 U Lyon

Christianisme : le témoignage de la *kénose*

Marcel Gauchet, dont on présente ici la thèse, établit, qu'à l'origine, la religion fut pure, elle occupait tout l'espace humain, structurant et réglant, à partir de l'Ailleurs, la vie sociale : cette religion a dé péri, non sous la volonté des hommes de s'affranchir du poids de Dieu, mais sous l'influence d'une religion singulière, le christianisme, qui, par sa référence à un Dieu Créateur et au Verbe Incarné, ouvre aux humains une autonomie totale dans le champ social et politique. Aussi le christianisme est-il la « religion de la sortie de la religion ». La foi se retrouve en sa vérité, mais faut-il encore que les Eglises sachent accepter le retrait qu'elles ont généré par l'annonce biblique et se situent non plus en opposition à la modernité, mais en complicité avec elle.

Il y a dix ans déjà, Marcel Gauchet publiait *Le désenchantement du monde*¹ qui, incontestablement, fut reçu comme un choc dans les cercles de la théologie, de la philosophie et des sciences humaines. Un choc diversement apprécié bien sûr, selon qu'il confortait une intuition déjà largement établie ou, au contraire, stigmatisait un mouvement re-

1. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Bibliothèque des sciences humaines), Gallimard, Paris, 1985.

douté et combattu, pour ne pas dire nié dans la radicalité de son principe même : le christianisme qualifié de « religion de sortie de la religion » dès la seconde page de l'ouvrage, voilà qui ne pouvait manquer d'intéresser et de provoquer tout à la fois, et qui, en tant que formule à l'emporte-pièce, est restée l'expression-clé d'une thèse beaucoup plus ample cependant ; une thèse qui, indépendamment du fait qu'on y adhère ou non, ne peut, sans lacune intellectuelle grave, être ignorée. D'autant que ses implications théologiques ne sont pas minces, en un temps où le christianisme semble marquer le pas face à l'incroyance et même face à certaines religions. En effet, si cette thèse se révèle exacte, les perspectives qui lui sont ouvertes sont, en dépit de tout dépérissement apparent, de nature à redonner courage à ceux que l'actuelle régression inquiète, précisément parce que, en son essence profonde, le christianisme posséderait avec la modernité une complicité telle qu'il pourrait perdre sa visibilité ancienne sans pour autant cesser, dans son enfouissement même, d'œuvrer et de modeler au plus intime les consciences humaines. Fantastique supériorité qui pourrait, éventuellement, lui donner une attitude condescendante à l'égard des autres religions, incapables à long terme de résister pareillement aux assauts croissants de la modernité. Ou qui, tout au contraire, constituerait une terrible exigence et une responsabilité à laquelle il ne pourrait déjà plus se soustraire. Comme on le voit, cette approche renouvelle singulièrement la prospective des relations entre le christianisme et les autres religions, en raison de la fonction très particulière que celui-ci occuperait, aussi bien historiquement que structurellement, à l'intérieur du phénomène religieux.

I

La religion de la sortie de la religion

Pour bien comprendre dans quel contexte le christianisme aurait désormais à se situer face aux autres religions, il est nécessaire de considérer l'ensemble de la thèse défendue par Marcel Gauchet. Celle-ci est en effet double, et jusqu'ici nous n'en avons évoqué que le second terme, selon une formule qui l'a, certes, rendue fameuse en raison d'un énoncé incisif, mais qui ne fait pas droit à la logique d'une pensée infiniment plus complexe. Très précisément, celle-ci procède de deux thèses qui s'imbriquent étroitement, de telle sorte que la seconde ne prend pleine-

ment son sens qu'à partir de la première, dont elle est pourtant l'indispensable explicitation et achèvement. *L'histoire politique de la religion*, dont Gauchet ne prétend que jeter les bases - en reprenant en partie les travaux déjà effectués en ce domaine par Emile Durkheim, Max Weber et Rudolf Otto au début du siècle -, part ainsi dès le préambule de cette double affirmation : «à savoir que derrière les Eglises qui perdurent et la foi qui demeure, la trajectoire vivante du religieux est au sein de notre monde pour l'essentiel achevée, et que l'originalité radicale de l'Occident moderne tient toute à la réincorporation au cœur du lien et de l'activité des hommes de l'élément sacré qui les a depuis toujours modelés du dehors.»² Cette réincorporation a été rendue possible grâce aux potentialités dynamiques exceptionnelles de l'esprit du christianisme qui, de ce fait, aura été la religion de la sortie de la religion³.

Des religions de l'immanence...

M. Gauchet va essentiellement s'attacher à montrer que le phénomène religieux, loin de constituer une superstructure qui irait en se précisant au fur et à mesure de l'évolution des sociétés, est une infrastructure dont la loi interne est de *régresser* : ainsi, la religion «pure» est au commencement et non au terme, et toute l'histoire des rapports entre les sociétés et les religions consiste en cette déprise progressive qui est «moins un dépérissement de la croyance» que «la recomposition de l'univers humain-social, non seulement en dehors de la religion, mais à partir et au rebours de sa logique religieuse d'origine»⁴. L'intelligence de la religion est donc inséparable du vaste mouvement d'ensemble qui s'est opéré dans le processus d'organisation des communautés humaines et qui a consisté en un «désenchantement du monde», que Max Weber définit comme «l'élimination de la magie en tant que technique de salut». Tel est globalement le cadre dans lequel il convient à présent d'explicitier, à très grands traits, la fonction spécifique du christianisme, telle qu'elle ressort de l'analyse de M. Gauchet.⁵

2. **op. cit.**, présent. p. I.

3. **op. cit.**, présent. p. II.

4. **op. cit.**, présent. p. I.

5. Pour rendre compte le plus fidèlement possible de la pensée de Marcel Gauchet, et aussi pour «acclimater» le lecteur potentiel de son livre à un style souvent très dense, j'aurai très souvent recours à sa propre expression.

Au commencement donc est ... la religion. La religion la plus systématique et la plus complète qui se puisse imaginer, une religion comprise comme une dépossession radicale des humains quant à ce qui détermine leur existence, et une permanence intangible de l'ordre qui les rassemble sur la base du principe: *«nous ne sommes pour rien dans ce qui est : notre manière de vivre, nos usages, nos règles, ce sont des êtres d'une autre nature que nous, des Ancêtres, des Héros, des Dieux, qui les ont établis ou instaurés. Nous ne faisons que répéter ce qu'ils nous ont appris»*. Cette attitude, marquée par un déterminisme originel, universel et particulièrement implacable, a prévalu pendant des millénaires, constituant un énigmatique parti-pris d'auto-négation et un systématique refus de l'homme d'assumer les dimensions de son univers.

... aux religions de la transcendance

Ce qui provoque la première rupture et entame le processus de recul de ce religieux totalisant, c'est la naissance de l'Etat, il y a environ 5000 ans. En effet, avec l'émergence d'un chef, il y a, au cœur du visible et de l'accessible, un répondant de l'ailleurs : les dieux sont ramenés par leurs représentants dans la sphère humaine, ils deviennent donc socialement contestables. Le phénomène décisif est dans cette apparition du proche et du lointain, du contingent et de l'essentiel. Désormais, l'homme va sortir du fusionnel, d'autant qu'il va découvrir en lui plus tard, par suite des malheurs du temps, une intériorité qui est comme une fracture et qui le met en quête d'un au-delà spirituel, à jamais séparé du monde visible. L'homme passe ainsi insensiblement d'une expérience de la proximité immanente avec une foule de petits dieux, à une expérience de la différence transcendante du principe divin. Le surgissement de la transcendance va toutefois nécessiter la réunification de deux dimensions jusqu'alors distinctes : l'originel et l'actuel. Cette fusion constitue une novation considérable, dans la mesure où, désormais, un pouvoir surnaturel est perçu à la fois comme source et comme responsable, ici et maintenant, de la marche du monde.

Le mouvement de fusion est parvenu à son terme logique lorsque s'impose l'idée de création par le *Dieu-Un* du judaïsme. L'objectivité du monde dé-divinisé qui en résulte libère l'homme et l'institue sujet de l'intelligibilité, et donc de la transformation, d'un monde désormais intelligible et transformable. Au demeurant, cela peut sembler quelque

peu contradictoire : un seul Dieu omnipotent ne pèse-t-il pas incomparablement plus qu'une multitude de dieux, aux attributions bien définies? «Illusion complète de perspective» répond Marcel Gauchet. Certes, le Dieu unique et créateur exerce sur le monde et sur l'homme une emprise sans commune mesure avec celle qu'exercent les divinités de proximité du paganisme. En contrepartie, celles-ci découlent d'une organisation religieuse où la loi des choses est rigoureusement "inquestionnable", héritée qu'elle est d'une origine fixée une fois pour toutes par la tradition, tandis que le Dieu créateur est un Dieu en qui l'origine du monde et sa raison sont accessibles au présent. L'homme peut communiquer avec cette volonté unique qui reste aujourd'hui ce qu'elle était hier, et qui est toujours à déchiffrer et à interpréter. Certes, la dépendance des hommes augmente, mais dans le même temps, ce fondement extérieur auquel leur destin est suspendu, leur devient plus accessible.

La dynamique socio-religieuse de l'Incarnation

Avec la naissance du christianisme, un pas va encore être franchi dans le processus de l'autonomisation de l'homme par rapport à Dieu. *«A s'en tenir au contenu de surface de la croyance, l'incarnation du Messie paraît plutôt représenter une humanisation de la divinité, voire le retour à un anthropomorphisme idolâtrique. En réalité, l'interposition du Fils entre les hommes et Dieu élargit infiniment l'altérité de ce dernier par rapport à la proximité où l'Élection et l'Alliance le gardent vis-à-vis de son peuple dans le judaïsme. Car cette 'association' plus étroite à Dieu joue dans le sens d'une obligation plus marquée envers l'inquestionnable de sa volonté»* ⁶. Par ailleurs, Jésus, second Moïse, agit en libérateur. Il libère les hommes *«non pas en les menant à une terre promise ailleurs que dans le monde, mais sur place en les sortant du monde»*. La résistance et la fuite qu'il propose sont d'un tout autre ordre, car *«son Dieu est à ce point dégagé des liens de ce monde que c'est dans le secret des cœurs qu'il se livre»* ⁷. De ce fait, son Dieu est vraiment un Dieu universel, immédiatement accessible à n'importe lequel d'entre les hommes (cf. Jésus à la Samaritaine qui lui exprimait sa perplexité face au choix du lieu où Dieu devait être adoré : «Crois-moi,

6. Marcel GAUCHET, Revue **Esprit**, avril-mai 1986, p. 211.

7. **Le désenchantement du monde**, p. 159.

femme, l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne, ni à Jérusalem que vous adorerez le Père. (...) Dieu est esprit et c'est pourquoi ceux qui adorent doivent adorer en esprit et en vérité», Jn 4,21. 24).

Jésus accentue donc la césure entre l'au-delà et l'ici-bas, mais en même temps, il est venu séjourner avec nous *ici-bas*. Comment donc rejeter la réalité sensible quand Dieu lui-même n'a pas jugé indigne que le Verbe y prenne chair ? S'il faut, certes, radicalement s'en distancer, il faut aussi grandement y consentir. Le Christ, avec ses deux natures, constitue ainsi le point d'arrêt qui interdit le refus absolu du monde, tout en rendant à jamais impossible à l'homme de s'en satisfaire, voire seulement de s'en accommoder, en tout ou partie, tel qu'il est. Dans la ligne johannique («être dans le monde sans être du monde», cf. Jn 17), *«le chrétien est donc un être indéfiniment écartelé entre devoir d'appartenance et devoir de distance, entre alliance avec le monde et étrangeté au monde. Mais un être aussi chez lequel, renvoyé qu'il est de l'une à l'autre, la mobilisation en vue de l'autre monde et la passion pour ce bas monde cessent de simplement s'exclure - et qui pourra notamment un jour, à la faveur de la dé-hiérarchisation moderne de l'être, nouer un pacte décisif entre le parti résolu de l'au-delà et l'investissement en règle de l'ici-bas»* ⁸. C'est la Réforme qui fournira la prime illustration de ce «pacte», en s'accommodant de la séparation des termes, mieux en poursuivant l'intégralité de l'un au travers de la complétude de l'autre. Ainsi va naître l'esprit de croissance «tous azimuts» du monde moderne, que Max Weber a analysé dans les années 1904-1905 dans un ouvrage resté célèbre ⁹.

Enfin, l'instauration christique n'affecte pas que la seule médiation religieuse, elle touche aussi, bien que de manière indirecte, la médiation politique. Après le Christ, on ne peut plus être à la fois roi et prêtre : le christianisme va donc modifier le pouvoir politique dans la profondeur de ses assises symboliques, en lui retirant imperceptiblement les bases traditionnelles de son identité sacrale et de sa légitimité médiatrice. Révolution invisible qui débute avec le Moyen-Age occidental - en particulier dans les monarchies anglaises et françaises - et qui se prolonge sur une longue période, mais en laquelle se joue, ni plus ni moins, le com-

8. *Ibid.* p. 183.

9. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.*

mencement de la politique moderne qui aboutira à cette nouveauté prodigieuse que constitue le pouvoir représentatif. Pour Marcel Gauchet, «*la rupture moderne des XVI^e et XVII^e siècles est une rupture religieuse*»¹⁰. C'est là, selon lui, autour de 1700, que s'arrête l'histoire proprement chrétienne. A ce moment survient la fracture la plus profonde, certainement jamais survenue dans l'histoire ; l'établissement du devenir des hommes à l'extrême opposé de sa logique d'origine. Sur la base d'une complète séparation - «*le fait chrétien par excellence*»¹¹ - le christianisme, au terme d'une longue gestation, donne naissance à la société et à l'Etat modernes, à l'intérieur desquels chaque secteur d'activité - politique, économique, technique, social, culturel, ... - se développera selon ses nécessités et son dynamisme propres. Cependant, au moment même où il achève de mettre en place les composantes majeures de la modernité, alors que désormais tous les éléments sont réunis pour l'éclosion du monde moderne, individualiste et démocratique, le christianisme, parvenu au terme de *l'exceptionnelle efficace de son parcours*, amorce inexorablement sa courbe descendante, vers un déclin qui ne se démentira plus.

Et Marcel Gauchet de conclure: «*c'est de l'intérieur du religieux qu'on est passé hors de la détermination religieuse, la grandeur de Dieu engendrant la liberté de l'homme.(...) Cette appréhension 'laïque' de la réalité du monde (...) s'est nourrie de la substance même du champ religieux, car elle en constituait une de ses virtualités fondamentales(...) Il y a donc au moins autant de religion à la base de ce qui s'est épanoui depuis le XVI^e siècle en dehors du dogme constitué et de ses appareils que ceux-ci n'en ont préservé et transmis - et davantage peut-être*»¹². C'est pourquoi le christianisme peut donc, paradoxalement, être qualifié de religion de la sortie de la religion.

II

Le monde d'au-delà de la religion

Que l'on ne se méprenne pas : l'analyse menée par ce sociologue des religions n'est pas la cynique délectation d'un nouvel et brillant

10. **Le désenchantement du monde**, p. 231.

11. *Ibid.*, p. 232.

12. *Ibid.*, p. 67, 68, 72.

prophète de l'athéisme, pas plus que la célébration païenne, à grand renfort d'arguments scientifiques, d'une quelconque «mort de Dieu» magistralement orchestrée. Il s'agit seulement d'une tentative globale d'explication du phénomène religieux à l'intérieur duquel le christianisme occuperait un rôle déterminant, en raison de la manière tout-à-fait spécifique dont il articule le ciel et la terre. L'originalité du monde occidental résiderait là, dans cette articulation qui a fourni le support décisif de la dynamique de l'autonomie terrestre, et qui, sans relâche, a incité les êtres à refuser le donné brut pour le métamorphoser, le recomposer, et ainsi amener le monde des hommes et la nature où ils vivent à une meilleure adéquation. Tâche toujours ouverte, toujours à reprendre et à pousser plus loin, indéfiniment, avec une volonté farouche et obstinée d'appropriation et d'amélioration de cet univers, qui leur fut principalement un jour confié. Tâche exaltante, mais tâche épuisante aussi pour le christianisme qui a, à ce point, réussi à remodeler la perception par l'homme et de son rapport à Dieu et de son rapport au monde, qu'il a définitivement dégagé celui-ci de toute emprise sacrale, quelle qu'elle soit. Ajoutons que le christianisme a travaillé à cette prodigieuse entreprise, qui au regard de sa logique d'origine a proprement fait subir à la religion un retournement complet - quelque chose comme une auto-destruction - sans que les acteurs impliqués au cours des âges dans ce chantier titanesque aient eu, pour l'extrême majorité d'entre eux, conscience d'y souscrire et encore moins d'y consentir...

Même si pour Marcel Gauchet nous sommes depuis longtemps déjà entrés dans l'ère de l'au-delà du religieux, cela n'implique cependant pas que les religions aient perdu toute influence et que le nombre de leurs fidèles soit nécessairement et inéluctablement voué à décroître jusqu'à complète disparition. Parler de *fin de la religion ou de sortie de la religion* ne vise pour lui qu'à signifier la fin du rôle social de la religion et non la fin de la croyance religieuse, dont il n'est nullement question de nier la persistance dans un futur prévisible. La radicale nouveauté des temps modernes tient au fait que désormais la société n'est plus - et ne sera jamais plus - structurée par un principe divin extrinsèque et que, si pétris de convictions religieuses authentiques que puissent être les individus, la société qu'ils forment n'en reste pas moins une société athée, dans ses principes comme dans ses rouages¹³. L'exemple américain, où la

13. Cf. entretien avec Marcel Gauchet par Michel Crépu, Revue **Autrement** n° 75, décembre 1985, «La scène catholique».

foi et les Eglises continuent comme par le passé à jouer un rôle social, culturel et même spirituel infiniment plus important que dans les sociétés apparemment plus déchristianisées ou laïcisées de la vieille Europe, n'échappe pas à cette règle implacable: «*l'âge de la religion comme structure est terminée*». Toutefois, ajoute M. Gauchet, «*il serait naïf de croire que nous en avons fini avec la religion comme culture, (...) une religion 'superstructure' étant tout à fait capable de survivre à une religion 'infrastructure'*»¹⁴. Le problème se complique d'ailleurs singulièrement, en ceci que, alors même que sa fonction sociale s'efface, l'expérience religieuse conserve, voire acquiert, une fonction subjective inédite : d'où la prolifération «*d'une multitude anarchique et mobile de religiosités privées, elles-mêmes erratiques et diffuses*»¹⁵, qui fait régulièrement parler à leur propos d'un «retour du religieux» (Ernest Renan l'évoquait déjà en 1848...), et dont les résurgences souvent offensives semblent, pour les sociologues, aller de pair avec le dépérissement inéluctable de l'emprise du religieux, et même le confirmer.

Est-ce à dire que, dans ce contexte de disqualification fonctionnelle du religieux, le rapport du christianisme aux autres religions se trouve essentiellement modifié ? Le rôle primordial que, très largement, les sciences humaines lui reconnaissent dans la *gestation* du monde moderne pourrait effectivement induire en lui un sentiment de supériorité, eu égard à son bilan : à savoir l'organisation politique, économique et sociale des sociétés occidentales les plus développées, organisation qui, si elle n'est certes pas exempte de toute critique, n'en est pas moins la visée plus ou moins obsessionnelle - à un titre ou à un autre - de la plupart des peuples de la planète. A vrai dire, le christianisme n'a pas attendu cet argument scientifique moderne pour se poser en force vis-à-vis des autres religions : sitôt sorti de la clandestinité et des persécutions (au début du IV^e siècle), il a assez généralement vécu son rapport à celles-ci sur le mode de la puissance, persuadé qu'il était de posséder seul la vérité toute entière et d'avoir l'impérieux devoir de faire accéder à la porte étroite du salut - dont il était l'unique gardien - un maximum d'âmes, fût-ce par la contrainte... Dans la logique de notre analyse, il ne s'agit cependant plus de ce rapport de supériorité vérité/erreur (ou

14. *Le désenchantement du monde*, p. 236.

15. *Ibid.*

encore connaissance/ignorance), rapport quelque peu désuet en ce qu'il ne concernerait au mieux qu'un nombre de plus en plus faible de croyants, mais bien de la supériorité fondamentale et toute spécifique que posséderait le christianisme de *conserver* sa pertinence face aux exigences des sociétés démocratiques les plus modernes, précisément parce que ces sociétés ont été engendrées par lui et qu'elles ont avec lui, même si elles le contestent ou l'ignorent, une connivence matricielle inaltérable. En effet, loin de jeter le discrédit sur la valeur théologanthropologique fondamentale du message christique, toujours aussi percutant - et peut-être même davantage - à l'aube du troisième millénaire qu'au commencement du premier, Marcel Gauchet incline même à penser que le christianisme pourrait bien être «*la seule religion en l'état compatible jusqu'au bout avec la modernité*» pour peu qu'il soit capable «*d'évolution et d'adaptation*»¹⁶. Eu égard au formidable enjeu que cette «compatibilité» représente, et à la pérennité que, contre toute évidence sensible, ceci lui assure, voilà qui pourrait être pour lui suprême tentation d'orgueil, et empreindre son attitude à l'égard des autres religions d'une suffisance et d'une condescendance à ce jour inégalées... Mais, ce «risque» existe-t-il vraiment ? Pour moi, il ne s'agit en fait que d'une hypothèse d'école, qui recèle en elle-même une contradiction telle, qu'elle ne se pose absolument pas en l'état.

III

Une survie qui passe inexorablement par la Croix

En effet, accepter la thèse selon laquelle le christianisme serait la seule religion capable de traverser l'épreuve de la sécularisation *sans périr* implique aussi d'accepter - ô terrible paradoxe! - un certain *dépérissement* de la visibilité chrétienne telle qu'elle put exister dans le passé, alors que la trajectoire finissante du religieux n'avait pas encore atteint le point, nécessairement plus bas aujourd'hui qu'hier, qu'elle atteint désormais. Or le christianisme, en son instance magistérielle du moins, non seulement refuse l'idée même de l'inéluctabilité de ce processus, mais encore tente de plus en plus désespérément de l'enrayer en durcissant ses positions dogmatiques et disciplinaires, et en marquant son irréductible désaccord avec un monde qui, de toute évidence, a

16. Cf. note 13.

cessé de recevoir ses lois et ses normes d'un ailleurs transcendant. La diabolisation de la raison issue de ce temps, jamais réellement assumé, des Lumières - dont on ne veut retenir que les conséquences lointaines que seraient les génocides et les camps de concentration -, la perversité intrinsèque attribué à un progrès technique par lequel l'homme prétendrait se substituer au Créateur, ou qui viserait à le libérer d'une servitude significativement instituée par Lui - et de ce fait indépassable -, les condamnations sans nuance distribuées, çà et là, à l'encontre d'une humanité qui chemine avec peine (et souvent fièvre et convulsions) dans ce monde «désenchanté», en essayant pourtant de s'assumer lucidement et courageusement, voilà qui, entre l'Eglise et le monde moderne, évoque davantage le déchirement d'un divorce que la reconnaissance d'un lien de filiation. Situation à bien des égards tragique, que Jean-Baptiste Metz déplorait déjà en 1968 en ces termes: *«ce n'est pas la mondianisation du monde qui représente un malheur pour la foi chrétienne ; ce serait plutôt - c'est du moins notre opinion - la façon dont nous autres chrétiens avons pris position par rapport à elle (et le faisons encore généralement): n'avons-nous pas en quelque sorte renié ou méconnu notre propre enfant?»*¹⁷.

Certes, le Magistère catholique a fini par se rallier au principe démocratique, ainsi qu'à la reconnaissance des Droits de l'homme qui le fonde, réalisant ainsi avec la modernité des compromis devenus, avec le temps, inévitables ; mais le maintien d'une vision sacrale du monde, le retour à une pratique cultuelle plus formelle, en même temps qu'un balisage catéchétique tout à la fois plus strict et moins ouvert aux avancées de la recherche exégétique, tendent à exorciser le déclin de l'impératif transcendant sur les consciences et les mœurs, en réactivant le côté «religion» du christianisme, celui-là même qui est le plus attaqué par la modernité et se trouve pris dans la spirale de l'effacement progressif, par perte de pertinence pour la plupart de nos contemporains.

Le christianisme comme religion et anti-religion

Le christianisme présente, en effet, cette étonnante plasticité qui fait de lui une «religion» et une «anti-religion». Dans la mesure où il

17. Jean-Baptiste METZ, **Pour une théologie du monde**, Paris, Cerf, 1971 (édition allemande 1968), p. 47.

concerne ce que Paul Tillich définit comme «*préoccupation ultime de l'existence*»¹⁸, il est une religion ; il l'est même souverainement, compte tenu de la plénitude de la révélation qui s'opère dans la figure du Christ. Mais comment oublier que ce «*messie à l'envers*»¹⁹ s'attaque aux deux piliers de la religion que sont le mythe et le culte, luttant - et finalement mourant - pour faire connaître Dieu *contre* la religion qui s'en réclame... Religion de la sortie de la religion, le christianisme l'est donc d'abord et radicalement dans sa structure, avant que de l'être dans son déploiement au travers de l'histoire. Parce qu'il est une offensive menée contre la religion de l'intérieur même de la religion, il s'inscrit à jamais dans une marge, qui interdit désormais aux disciples de reproduire un modèle dont le Maître a montré, par sa propre mise-à-mort, les limites tragiques et le caractère potentiellement monstrueux. C'est ainsi que le christianisme a en permanence agi contre la religion qu'il était lui-même devenu, en quête d'un équilibre - par définition impossible à atteindre - qui le relançait sans cesse en avant.

C'est là précisément qu'a résidé sa force, dans cette fascinante capacité qu'il a de maintenir intact son «esprit», alors même que sa «lettre» s'efface peu à peu. Ce sera encore sa force pour l'avenir, à condition qu'il ne s'oppose pas n'importe comment à ce mouvement naturel de reflux et ne s'épuise pas en tentatives de restauration - aussi vaines que préjudiciables - d'un passé de toutes façons révolu, alors que tant d'autres chantiers urgents attendent d'être ouverts. «*Une religion particulière ne durera que dans la mesure où elle se niera elle-même comme religion. Aussi, le christianisme sera porteur de la réponse religieuse dans la mesure où il sera capable de briser sa propre particularité pour la dépasser*», a écrit P. Tillich²⁰. J. B. Metz ajoutait, comme en écho: «*'Christianiser' le monde ne signifie pas qu'il faille faire de lui autre chose que ...le monde ; cela ne signifie pas qu'il faille le recouvrir ou le surcharger de quelque chose qui lui serait étranger ou transcendant, lui imposer une nouvelle dimension ou, comme on aime à*

18. Paul TILLICH, **Le christianisme et les religions**, Paris, Aubier-Montaigne, 1968 (conférences données en 1961 au «*Low Memorial library*» de Columbia University). La religion y est définie comme «*ultimate concern*» en anglais, et «*was uns unbedingt angeht*» en allemand.

19. Marcel GAUCHET, **op. cit.**, pp. 161-170.

20. **op. cit.**, p. 173.

*le répéter, l'arracher à 'l'exil' de sa mondanéité pour le jeter dans les bras d'une divinité à l'éclat lumineux.»*²¹

Témoignage et enfouissement

Confronté aux autres religions, le christianisme ne se trouve pas, en tant lui-même que religion, dans une situation plus brillante ou plus facile que les autres. Sa «supériorité» tient à son autre facette, et est d'une nature telle qu'il lui est impossible d'en tirer orgueil ou arrogance. S'il peut disparaître d'une certaine façon sans cesser pour autant de renaître sous diverses formes de la vie profane, c'est parce qu'il est la seule religion à être marquée par la croix, et à reconnaître en celle-ci le lieu d'une vérification et d'une présence - vérification d'un amour désarmé et présence de Celui qui a voulu partager jusqu'au bout l'abîme de la misère humaine - avant d'être le lieu du ressurgissement d'une vie d'au-delà de la mort. La dialectique mort/résurrection est partout présente en lui, partout elle se vérifie : *Si le grain tombé en terre ne meurt pas, il ne porte pas de fruit...* Le christianisme ne peut donc être fidèle à sa vocation profonde qu'en étant levain dans la pâte, sel dans le potage, c'est-à-dire en vivant authentiquement la *kénose*, qui certes l'inscrit dans le tragique, mais constitue aussi le secret ultime de son efficacité. Pour autant, on ne saurait oublier que le christianisme est aussi la seule religion qui confesse un Dieu qui a pris chair humaine, et qui, de ce fait, accorde à la corporéité une valeur tout à fait exceptionnelle : la croix renvoie au corps, tout comme la résurrection. Dès lors, il n'est pas possible d'envisager que l'Eglise - *Corps du Christ*, selon la belle expression paulinienne - puisse être totalement désincarnée, et que, dans une vacuité sociale absolue, elle n'incite le disciple qu'à l'expérience d'une pure intériorité de la foi.

Mais comment donc accepter un enfouissement progressif sans renoncer au dynamisme de la vie ? Le paradoxe est effectivement redoutable à tenir, et semble immédiatement évoquer pour la *religion* qui tire son existence et sa légitimité *du message évangélique* d'autres critères de vitalité que ceux retenus dans le passé. Il impose à l'évidence aux Eglises un sursaut de lucidité et de courage. Ne nous leurrions pas en effet : les temps qui s'ouvrent sont et seront très difficiles. Le christianisme se trouve dans

21. *op. cit.*, p. 58.

un contexte inédit, car il lui est présentement donné de comprendre un remodelage qu'il a lui-même induit mais qui, durant des siècles, s'est opéré à son insu. Le poids de cette prise de conscience est énorme, et la responsabilité qui en découle est, à certains égards, écrasante.

Fondé sur le Vivant, le christianisme ne peut pas mourir ; cependant, les modalités de sa présence renouvelée au «monde d'au-delà de la religion» restent encore pour l'essentiel à inventer, à partir notamment de la Tradition vivante d'une Eglise, que l'assistance de l'Esprit empêche certes de sombrer irrémédiablement dans l'errance, mais qui peut aussi, pendant un temps plus ou moins long, être infidèle à sa mission par refus de se laisser saisir par Lui. Mission infiniment difficile et périlleuse, répétons-le, puisqu'il s'agit pour elle de maintenir ouvert l'abîme de la vérité, signifié par l'incommensurable écart entre le message et sa source - lequel renvoie à la béance entre ciel et terre ouverte par l'Incarnation - tout en protégeant le croyant d'un vertige du vide, qui le conduirait irrémédiablement au désespoir ou à la folie ²².

Cette prise de conscience engage aussi grandement la responsabilité du christianisme dans le dialogue inter-religieux : la véritable ascèse qu'il lui faudra vivre pour éradiquer en profondeur «*les vieux démons d'autorité des Eglises*» qu'évoque Marcel Gauchet ²³ non seulement devrait à l'avenir le garder de toute tentation d'un triomphalisme, assurément incompatible avec sa vocation kénotique, mais encore pourrait permettre d'amorcer une désescalade des intégrismes, dans la mesure où, cessant lui-même de se situer dans un rapport de force et d'agressivité avec le monde, il pourrait aider les autres religions - et spécialement les autres religions monothéistes - à entrer plus sereinement dans la modernité, et par là permettrait de proposer à l'humanité un visage moins défiguré du divin. Le visage d'un divin plus respectueux et de Dieu et de l'homme. Tous, croyants ou non-croyants, y trouveraient leur compte car, alors que l'exigence démocratique - fruit du christianisme - gagne de plus en plus la conscience de nos contemporains, il serait proprement insensé et tout à fait scandaleux de persister à présenter Dieu comme le pire des despotes...

Michèle MARTIN-GRUNENWALD

22. Cf. à ce sujet l'article de Christian DUQUOC «De l'institution et du divertissement» *Concilium* 254, 1994, pp. 109-114.

23. *op. cit.*, p. 236.

Le Christ, la Lumière, et les autres lumières

De la problématique des religions mondiales et de l'éthos mondial

Les religions ne sont plus aujourd'hui en état de guerre, elles ne travaillent cependant pas en complicité pour la paix. Que le Christ soit notre lumière ne s'oppose pas à un travail commun pour la justice, fondé sur une éthique commune qui sous-tend les messages religieux quels qu'ils soient. Le Christ appelle à la tolérance, non à l'unification, il exige une tâche commune pour le monde, non une religion unique. C'est dans la participation à cette tâche commune que les chrétiens devront désormais manifester leur originalité

Beaucoup, dans cette Église, se posent la question : Quel appui spirituel pouvons-nous encore trouver dans le monde confus et troublé d'aujourd'hui ? Sur quoi pouvons-nous compter ? Et beaucoup d'hommes et de femmes, au-dehors, qui ne savent que faire de leur appartenance à l'Église, ne veulent pas lâcher le christianisme. Ils voudraient savoir ce que signifie finalement "christianisme", ce qu'il pourrait signifier. Ils voudraient être encouragés, trouver le courage d'être chrétien même aujourd'hui.

Jésus notre lumière

C'est dans une phrase bien connue que nous trouvons la réponse à cette question. Face à toutes les ténèbres du monde et de l'église, se tient Jésus Christ comme "la lumière du monde" (Jn 8,12), "la lumière des hommes" (Jn 1,4), "notre lumière" : "La lumière (de la vie) brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas reconnue" (Jn 1,5). Et je dois vous avouer que tout au long de ma vie de théologien, je n'aurais pas pu tenir aussi longtemps, face aux ténèbres de ce monde, sans cette lumière qui a toujours été pour moi, dans ma condition humaine fragile, le chemin, la vérité et la vie. Et je sais que beaucoup d'entre vous diront la même chose.

En effet, sans retomber dans un dualisme du "noir et blanc", sans faire montre d'une simplification trop facile "lumière-ténèbres" à la Qumran ("enfants de la lumière", "enfants des ténèbres"), il faut dire que ce Christ, notre lumière, est la grande espérance. C'est elle qui nous permet de continuer à chercher comment suivre Jésus. L'histoire du christianisme n'est pas simplement une histoire de malfaiteurs et de criminels, une histoire policière. C'est une histoire qui doit être racontée objectivement et de telle manière que l'essence du christianisme, malgré tous les méfaits, refait constamment surface. Et l'essence du christianisme n'est pas quelque chose d'abstrait et de général. L'essence du christianisme, c'est une personne, une figure historique concrète : Jésus Christ. Sa personne et sa cause sont, pour beaucoup d'hommes et de femmes partout dans le monde, orientation, exemple et modèle de vie - pour les relations avec autrui, avec la société humaine et finalement avec Dieu.

Ce nom a donné espoir à une foule innombrable. Leurs noms ne figurent dans aucune histoire de l'Église. Ils constituent le mouvement de la foi de tous les inconnus à travers les siècles qui prennent exemple sur l'homme de Nazareth. De lui ils ont appris que bienheureux sont les pauvres devant Dieu, et bienheureux ceux qui n'utilisent pas la violence, qui ont faim et soif de justice, qui sont miséricordieux, qui font la paix et sont persécutés pour la justice. De lui ils ont appris le respect des autres et le partage; de lui encore ils ont reçu la force de pardonner, de se repentir, de renoncer et d'aider.

Il dépend des chrétiens, encore aujourd'hui, que le christianisme, en suivant vraiment le Christ et en recevant de lui la lumière, la force et

l'Esprit, puisse offrir une patrie spirituelle, un foyer de la foi, de l'espérance et de la charité. Les chrétiens montrent constamment dans la vie de tous les jours, qu'il est possible de vivre des idéaux sublimes, que dans la profondeur de leur foi en Christ, la souffrance et la culpabilité, la désespérance et la peur peuvent être vaincues. Cette foi confiante dans le Christ, lumière de la lumière, n'est pas la simple consolation d'un au-delà, mais la base qui permet de protester et de résister à des situations d'injustice ici et maintenant, (base) portée et soutenue par un désir irréalisable du "tout autre".

Beaucoup diront : Ce Christ, s'il est "la lumière du monde", "notre lumière", s'il est "le chemin, la vérité et la vie", n'est-ce pas suffisant ? Que nous faut-il de plus ? Le Christ, c'est suffisant - tout le reste est inutile, sans valeur, sans intérêt. Des théologiens protestants notamment, et parmi eux l'un des plus grands, Karl Barth, ont parfois parlé ainsi. Il a écrit, dans sa *Kirchliche Dogmatik*, que le Christ est une "lumière" telle qu'il ne saurait y avoir d'autres lumières.

Mais Karl Barth lui-même a dû reconnaître au cours de sa longue vie que cette exclusivité ne correspond pas au dessein de Dieu pour l'humanité. L'exclusivité chrétienne conduit à l'intolérance. Et l'intolérance n'est pas chrétienne, parce qu'elle est en contradiction avec l'Esprit de Jésus. C'est pourquoi déjà Karl Barth a dû accepter qu'il y ait d'autres lumières à côté de cette lumière particulière, d'autres paroles à côté de cette Parole de Dieu, d'autres vérités à côté de cette vérité de Dieu. Jésus Christ n'est enfermé ni entre les pages de la Bible ni dans les murs de l'Église, parce que Dieu en tant que Dieu de tous les hommes agit également en dehors des murs de l'Église. Et, en effet, on ne peut nier que, d'après l'Ancien et le Nouveau Testament, des non-juifs et des non-chrétiens peuvent reconnaître le vrai Dieu, et Dieu est avec eux. Même si pour les chrétiens Jésus-Christ est, en tant que lumière, le critère décisif de tout discours sur Dieu, nous ne pouvons pas faire abstraction des faits suivants :

- Pour des millions d'hommes sur cette terre, dans le passé et dans le présent, Gautama est le "Bouddha", l'"Illuminé", et donc la grande "lumière".

- Pour des millions de musulmans, dans le passé et dans le présent, le Coran est la "lumière" qui éclaire leur chemin, et c'est le pro-

phète Mohammed qui focalise en sa personne, d'une manière convaincante, ce message.

Nous pourrions continuer ainsi et dire des choses à peu près semblables pour toutes les grandes religions. Une question se pose alors aux chrétiens : Quelles relations entretiennent Jésus Christ, "notre lumière", et toutes les autres lumières reconnues par d'autres ? Les deux sont-elles compatibles ? La réponse est : oui. Parce que cette compatibilité correspond à l'esprit du Christ. Si, comme chrétiens, nous essayons de répondre à cette question, nous devons porter notre regard sur Jésus de Nazareth, son comportement précis, ses prises de position dans des questions controversées. Jésus Christ n'a pas médité ou philosophé sur les grandes religions de son temps. Il n'était pas un érudit dans les sciences des religions. Jésus Christ a plutôt traité avec respect les hommes ayant une autre croyance : il a reconnu leur dignité. En donnant des exemples concrets, il a montré comment se comporter avec des hommes ayant une autre croyance : Lui, né d'une mère hébraïque, s'est réjoui de la foi d'une femme syro-phénicienne et d'un officier romain, il a accueilli les grecs qui le cherchaient, il a donné l'hérétique samaritain comme exemple inoubliable de l'amour du prochain.

Il est donc essentiel pour nous, les chrétiens, que nous nous posions constamment la question suivante : s'il revenait, quel serait son comportement dans la situation actuelle du monde ? Quelle inspiration nous donnerait-il ? Je suis persuadé qu'il nous conseillerait d'aller vers les autres croyants pour que nous, dans ces rencontres, nous découvririons la responsabilité chrétienne vis-à-vis du monde. Nous nous trouvons, en effet, aujourd'hui ensemble devant de nouveaux défis œcuméniques. Nous avons pu faire, en ce siècle, des pas décisifs dans l'œcuménisme inter-chrétien (malheureusement, l'excommunication suite au partage de la cène n'est pas encore abolie, mais sous un autre pontificat elle deviendra, espérons-le, possible). Maintenant nous devons affronter les défis d'un œcuménisme inter-religieux. Dans cette société internationale, les chrétiens sont appelés à assumer leur responsabilité en collaboration avec des hommes ayant une autre croyance : pour la paix, la justice et le maintien de la création. Le destin de la terre concerne tous les hommes, quelle que soit leur religion ou leur idéologie.

Dans ce contexte, je voudrais dire un mot à propos de trois grands objectifs : la paix mondiale, la religion mondiale, l'éthos mondial.

La question de la paix mondiale

Il y a aujourd'hui dans le monde environ trente conflits armés. Avec ses treize missions en cours pour maintenir la paix, l'ONU, qui compte actuellement 184 États membres (pour comparaison : 51 en 1945), n'arrive déjà plus à faire face à cette situation. Des fonctionnaires de l'ONU estiment que si jamais l'Afrique était divisée selon des frontières ethniques, le nombre des "États souverains" pourrait s'élever à quatre cent cinquante. Mais, si des unités ethniques ou religieuses de plus en plus petites cherchent à accéder au statut d'"État souverain", c'est non seulement l'Afrique, mais également l'Europe, de l'Espagne à la Russie, qui va éclater et sombrer dans le chaos. Plus les unités deviennent petites, plus la perspective devient étroite, plus la tendance à la démarcation devient fanatique. La Yougoslavie en est un exemple anticipateur. Et ce qui s'est passé récemment en Allemagne, à Rostock, Solingen et Konstanz, nous montre à quel point les problèmes sont brûlants; cela devrait nous servir d'avertissement pour que nous changions notre façon de penser et que nous trouvions de meilleures règles de coexistence dans ce monde et dans cette humanité. Mais comment ?

Il peut paraître téméraire de parler ici de paix mondiale, de religions mondiales et d'éthos mondial, compte tenu de la guerre en Yougoslavie où des serbes orthodoxes, des croates catholiques et des bosniaques musulmans se livrent des combats cruels et sanglants, compte tenu des tensions entre des arméniens chrétiens et des musulmans de l'Azerbaïdjan, entre hindous, musulmans et sikhs en Inde, entre des singhalais bouddhiques et des tamiles hindous au Sri Lanka, compte tenu du conflit non encore résolu en Irlande du Nord entre catholiques et protestants. Mais quand, sinon aujourd'hui, faut-il parler de cela ? L'exigence d'une paix mondiale, par les religions mondiales, n'est pas une parole en l'air, qui servirait à se rendre intéressant intellectuellement ou à se profiler comme grand orateur. Elle a son origine dans les expériences amères du passé et du présent, dans les crises sanglantes d'hier et d'aujourd'hui, dans lesquelles les religions ont souvent joué et jouent encore un rôle fatal.

Personne ne souhaite une religion unique. L'objectif n'est pas une unité des religions, valable seulement pour les Églises chrétiennes où l'unité spirituelle devrait abolir enfin toute excommunication au niveau local. L'objectif, c'est la paix entre les religions. Quelle chance si, vrai-

ment, tous les responsables des grandes religions parlaient et agissaient pour la paix entre les confessions, les religions et les nations!

Quelle chance pour l'ancienne Yougoslavie si les quarante dernières années depuis la seconde guerre mondiale avaient été utilisées - notamment par les évêques catholiques-croates et serbo-orthodoxes - pour faire un bilan vrai des délits et des crimes commis des deux côtés, à commencer par les crimes commis par les croates pendant la seconde guerre mondiale, crimes non moins cruels que ceux des serbes aujourd'hui. Quelle chance si, après le travail de deuil et la clarification des culpabilités, on avait demandé pardon les uns aux autres et fêté la réconciliation, comme cela s'est fait entre la France et l'Allemagne! On pourrait dire la même chose de l'Irlande du Nord, du Proche Orient et de tous les autres lieux conflictuels de notre terre. Tous, nous devons changer notre manière de penser. Ce n'est pas seulement une nouvelle politique et une nouvelle diplomatie qu'il faut, mais une conversion des cœurs, une vraie acceptation des uns par les autres, un nouvel éthos.

La question décisive pour nous chrétiens est celle-ci : Quelles exigences Jésus lui-même poserait-il, s'il revenait ? Je crois qu'il exigerait de nous une humanité solidaire,

- laquelle renoncerait non seulement aux guerres religieuses et à l'inquisition, mais pratiquerait la tolérance et remplacerait, dans ses relations avec les autres religions, l'égoïsme collectif par la solidarité issue de l'amour;

- laquelle donc, au lieu de faire l'inventaire des fautes commises par les religions, exercerait le pardon et oserait un nouveau commencement.

La question des religions mondiales

Pendant des siècles, un nouveau dialogue entre les religions fut impossible. Les différences entre les religions, les préjugés, voire la méfiance, étaient trop grands. Les religions vivaient dans un "isolement" voulu. Mais la situation globale a subi un changement décisif.

La politique mondiale, le commerce mondial et le système financier mondial déterminent de façon décisive notre destin national et ré-

gional. Même en Suisse on commence peu à peu à se rendre compte qu'il n'y a plus d'îlots nationaux ou régionaux de stabilité. Et malgré le fort éclatement national et régional des intérêts, il y a déjà une interdépendance politique, économique et financière si forte que des économistes parlent d'une société mondiale et des sociologues d'une civilisation mondiale (au sens technico-économico-social): la société mondiale et la civilisation mondiale constituent un réseau d'interactions, dans lequel nous sommes tous, directement ou indirectement, impliqués.

Mais cette société mondiale naissante et cette civilisation mondiale technologique ne signifient aucunement - et c'est très important pour moi - une *culture mondiale unique* (au sens spirituel-artistique-créateur), ou même une *religion mondiale*. Au contraire, la société mondiale et la civilisation mondiale incluent plutôt une *multiplicité de cultures et de religions*, avec parfois une accentuation de leur singularité. Espérer une unique religion mondiale, c'est une illusion, la craindre relève du nonsens. La multiplicité des religions, confessions et dénominations, des sectes, groupes et mouvements religieux dans le monde d'aujourd'hui reste déconcertante. C'est un mélange inextricable qu'on ne peut, ni ne doit, réduire à un dénominateur commun.

Et pourtant : Il y a *des points communs dans les religions*. Les religions - aussi différentes qu'elles soient - sont toutes des messages de salut, qui répondent tous à des *questions humaines fondamentales* et similaires, telles les questions éternelles d'amour et de souffrance, de culpabilité et de pénitence, de vie et de mort : D'où vient le monde et son ordre ? Pourquoi sommes-nous nés, et pourquoi devons-nous mourir ? Qu'est-ce qui détermine le destin de l'individu et de l'humanité ? Sur quoi reposent la conscience morale et l'existence de normes éthiques ? Et elles offrent toutes, au-delà d'une interprétation du monde, des chemins de salut comparables : des issues à la misère, à la souffrance et à la culpabilité de l'être dans le monde; des indications pour un agir sensé et responsable dans la vie d'ici-bas et pour un salut permanent, continu, éternel, bref pour la délivrance de toute souffrance, culpabilité et mort.

Pas de doute : chaque religion, en tant que phénomène humain, est ambivalente - ambivalente comme l'art ou la musique, dont on a également abusé massivement et dont on abuse encore. Les religions sont,

elles aussi, d'un point de vue sociologique, des systèmes de pouvoirs qui tendent à stabiliser et à élargir leur pouvoir. Elles disposent d'un potentiel de lutte élevé. Mais elles disposent aussi d'un potentiel de paix souvent méconnu. La religion peut exciter, certes, mais elle peut aussi apaiser. *La religion peut motiver, entretenir et prolonger des guerres, mais elle peut aussi éviter ou abréger des guerres.* Je voudrais dire ici très clairement : Face aux multiples aspects stratégiques, économiques et politiques, il ne faut pas perdre de vue aujourd'hui la dimension sociale, morale et religieuse des crises politiques mondiales.

Certes, les religions du monde sont profondément divisées. Dans toutes les grandes religions mondiales existent des systèmes de pensée et de croyance qui, finalement, ne sont pas compatibles. Mais ma question fondamentale reste celle-ci : les religions mondiales sont-elles forcément en opposition et en lutte ? La plupart du temps, la paix fait partie de leur programme. Leur tâche première, aujourd'hui, devrait consister à être des *artisans de paix les uns avec les autres*, en utilisant tous les moyens, offerts aujourd'hui notamment par les médias. Elles devraient

- à éclaircir les malentendus,
- à résoudre les souvenirs traumatiques,
- à faire disparaître les images stéréotypées de l'ennemi,
- à traiter socialement et individuellement les conflits de culpabilité,
- à diminuer la haine et la destruction,
- à souligner ce que nous avons en commun. Mais les partisans des différentes religions savent-ils ce qu'ils ont en commun surtout dans le domaine de l'éthos - malgré les grandes différences "dogmatiques"? Pas du tout. C'est pourquoi il y a urgence d'instaurer un nouvel éthos.

De la nécessité d'un éthos mondial

Il faut préciser d'abord qu'"entente entre les religions" ne signifie pas : un front des croyants contre les incroyants. La campagne romaine de re-catholicisation, surtout en Europe de l'Est, appelée de manière euphémique ré-évangélisation, ne fait que conduire à la reconstruction des anciennes tranchées de guerre - nous n'avons pas besoin d'une division de la société et des partis politiques en clérical et anticlérical (exemple :

la Pologne). Le projet d'un éthos mondial demande expressément *l'alliance de croyants et d'incroyants* pour un nouvel éthos de base commun.

Ensuite, eu égard à un minimum de valeurs communes, de normes obligatoires et de convictions fondamentales personnelles, les religions ont sans doute une fonction et une responsabilité spéciales. Ce qui unit toutes les grandes religions devrait faire l'objet d'une analyse détaillée à l'aide des sources - une tâche importante et réjouissante pour les savants des différentes religions, tâche qui n'en est qu'à ses débuts, mais qui a suscité déjà beaucoup d'intérêt.

Je voudrais poser une question plus fondamentale : Que peuvent apporter de spécifique les religions à *la promotion d'un éthos - malgré des systèmes dogmatiques et symboliques très différents* - qui les distingue de la philosophie, de la pragmatique politique, des organisations internationales, des efforts philanthropiques de tout genre ? Certes, dans le passé, les religions ont toujours considéré leurs traditions comme étant absolues, elles ont fixé des dogmes mystérieux et des prescriptions rituelles et se sont isolées les unes des autres. Et pourtant elles peuvent, là où elles le veulent, faire valoir les *maximes fondamentales d'une humanité élémentaire* avec une autorité et une force de conviction inaccessibles aux hommes politiques, aux juristes et aux philosophes.

Il faut le dire clairement : toutes les grandes religions exigent certains "*non-negotiable standards*", c'est-à-dire des normes éthiques fondamentales et des maximes guidant l'action, fondées sur un inconditionnel, un absolu, et donc valables absolument pour des centaines de millions d'hommes - même si elles ne sont pas forcément suivies dans la pratique. En effet, l'éthique est toujours dérangeante et on agit souvent à son encontre. Il n'en existe pas moins une différence essentielle entre le fait d'être valable en principe et le fait de n'être plus respectée dans la pratique, d'être dépassée, refoulée ou oubliée.

Cinq grands commandements de l'humanité, valables dans toutes les grandes religions du monde, trouvent leur application aussi dans l'économie, la politique et la société :

- 1) ne pas tuer (causer du tort à autrui),
- 2) ne pas mentir (tromper, rompre des contrats),

- 3) ne pas voler (violer les droits d'autrui)
- 4) ne pas se livrer à la luxure (commettre l'adultère)
- 5) respecter les parents (aider les nécessiteux et les faibles).

Beaucoup vont dire que ces commandements sont très généraux. Trop généraux ? La *Déclaration en faveur de l'éthos mondial*, votée par le parlement des religions mondiales le 4 septembre 1993 à Chicago, événement sans pareil dans l'histoire des religions, a apporté des précisions. Cette assemblée de croyants de toutes les religions mondiales a réussi à produire un texte de base formulant des principes éthiques communs et des recommandations définitives, qui concernent tous directement le mouvement conciliaire de la chrétienté et notre responsabilité pour la justice, la paix et le respect de la création de Dieu. Toutes les religions peuvent et doivent s'engager activement :

- pour la tolérance et une vie dans la vérité (ne pas mentir),
- pour la non-violence et le respect de la vie et de la nature (ne pas tuer),
- pour la solidarité et un ordre économique juste (ne pas voler),
- pour l'égalité des droits et le partenariat entre homme et femme (ne pas se livrer à la luxure).

Cette déclaration du parlement des religions mondiales est un signe d'espérance en un avenir dans lequel les religions du monde collaboreraient pour un éthos commun de l'humanité. Cette déclaration devrait être étudiée et discutée de manière approfondie dans tous nos groupes et paroisses, dans les cours de religion et d'éthique : elle est formulée dans le langage de notre temps; elle est générale, mais pas abstraite; elle est concrète, mais pas casuistique; elle est critique et en même temps porteuse d'espérance.

Simultanément, nous chrétiens devrions réfléchir à ce qui constitue notre *éthos spécifique*, lequel représente pour nous un approfondissement unique, une mise en application et une radicalisation de l'éthos mondial, Jésus Christ comme "notre lumière"; réfléchir à ce que nous avons à dire, éclairés par cette lumière, par exemple sur le sens de la vie et de la mort, sur la souffrance et le pardon des fautes, sur le don de soi sans condition et la nécessité du renoncement, sur la compassion

sans limites et la joie soutenue. Un tel éthos chrétien sera non seulement compatible avec un éthos mondial, il pourra approfondir, spécifier et concrétiser l'éthos mondial pour les chrétiens.

Conclusion

Toutes les expériences historiques montrent qu'il ne peut y avoir de changement pour notre terre sans qu'il y ait, à moyen terme, un *changement des consciences* et une *conversion dans la pensée et dans l'agir* de l'individu et de la société. Nous l'avons déjà vu à propos des questions de la guerre et de la paix, de l'économie et de l'écologie, de l'homme et de la femme. Les Églises sont tout particulièrement responsables pour qu'un tel changement de la disposition intérieure, des mentalités, du "coeur", puisse avoir lieu. De toute évidence il sera difficile de trouver un consensus universel pour beaucoup de questions éthiques discutées (de la bioéthique et de l'éthique sexuelle jusqu'à l'éthique de l'économie et de l'Etat en passant par l'éthique des médias et des sciences). Mais dans l'esprit des principes que nous venons d'énoncer, on devrait être capable de trouver des solutions différenciées pour beaucoup de questions disputées aujourd'hui.

Je suis convaincu que le nouvel ordre mondial ne sera un ordre meilleur que si le monde devient social et pluriel, fondé sur le partenariat et œuvrant pour la paix, un monde écologique et œcuménique. C'est pourquoi déjà maintenant beaucoup d'hommes s'engagent, poussés par leurs convictions humaines ou religieuses, pour un éthos mondial commun et appellent tous les hommes de bonne volonté à travailler pour un changement des consciences en matière d'éthique.

Hans KÜNG
traduit de l'allemand
par Gabriele Nolte

Les SIX CAHIERS DE 1995

- 257 - LA BIBLE
UN HÉRITAGE CULTUREL
- 258 - LES NOMBREUX VISAGES DE
DIEU
- 259 - LE CORPS ET LA SENSIBILITÉ
DANS LA LITURGIE
- 260 - LA FAMILLE
- 261 - LA PAUVRETÉ ÉCOLOGIQUE
- 262 - NATIONALISME ET RELIGION
-

Abonnement 1995

France 310 FF (TTC)

Etranger 390 FF

Le cahier 72 FF



CONCILIUM - 257 ÉCRITURE SAINTE

ÉDITORIAL

par Wim BEUKEN & Sean FREYNE

I. DU MONDE AU ROULEAU

LA BIBLE ET SES CULTURES

Othmar KEEL. « Du milieu des nations ». La Bible portail ouvert sur les cultures du Proche-Orient ancien

Jacques van RUITEN. Juifs et Grecs. Une expérience de diversification culturelle

Willard OXTOBY. « Raconter dans leur propre langue ». Les traductions anciennes et modernes, expressions de l'identité culturelle et ethnique

John RICHES. « Ni juif ni grec ». La gageure de construire une communauté religieuse multiculturelle

II. DU ROULEAU AU MONDE

LA BIBLE ET LA CRÉATION D'UNE CULTURE

David JASPER. La Bible dans les arts et la littérature : source d'inspiration pour les poètes et les peintres

Arnulf CAMPS. La Bible et la découverte du monde : mission, colonisation et aide étrangère

III. DU ROULEAU AU LIVRE DE LA VIE

LA BIBLE SOURCE DE VALEURS HUMAINES

Jean-Pierre RUIZ. Manières nouvelles de lire la Bible dans les situations culturelles du Tiers-Monde

George SOARES-PRABHU. La Bible *magna charta* des mouvements de libération et pour les droits de l'homme

Norman SOLOMON. La Bible et la préservation du monde

Teresa OKURE. « Voici que je fais toutes choses nouvelles ». Déclaration finale de la IV^e Assemblée plénière de la Fédération biblique catholique

Chronique

L'ÉGLISE AU ZAÏRE

par Mgr Emery Kabongo Kanundowi

Le christianisme et le discours inter-religieux : Vérité et tolérance

Pendant des siècles, l'expansion missionnaire du christianisme fut impérative : elle surgissait comme naturellement de sa conscience d'être une religion universelle. Nous sommes désormais dans des sociétés pluri-religieuses : il ne s'agit pas tant de conquérir que de connaître les autres religions afin de dialoguer sereinement avec leurs fidèles. Même si toute religion prétend à une révélation, celle-ci doit être entendue et éprouvée non à partir de l'Eglise, mais du Christ récapitulateur. Seul il sait qui se tient debout devant Dieu. Entre le prosélytisme d'antan, et le risque d'indifférence missionnaire d'aujourd'hui se situe un témoignage chrétien authentique faisant sienne la tolérance divine.

Notre réflexion se fera en trois parties. Nous caractériserons d'abord la situation présente : celle d'une société pluri-culturelle et pluri-religieuse. Puis, nous réfléchirons au fait que toute religion, parce qu'elle a trait à la vérité, tient et tombe avec sa prétention de vérité. La troisième partie posera alors la question de l'approche chrétienne d'une religion non-chrétienne.

I

La situation

Alors qu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne le christianisme avait été une religion missionnaire et dans ce sens conquérante (depuis les voyages missionnaires de l'apôtre Paul jusqu'au baptême des "barbares" aux confins de l'empire romain) ; alors qu'on a pu parler depuis l'empereur Constantin, au début du IV^e siècle, d'une société chrétienne (l'Occident chrétien) ; alors que, enfin, après la conquête du Nouveau Monde, l'intérêt naissant pour la Chine et la politique de colonisation menée par les grandes puissances d'Europe en Afrique et en Asie, la mission chrétienne a été présente, certes en ordre dispersé conformément à la séparation des Eglises mais pour ainsi dire de manière programmatique, dans les différents continents, plusieurs phénomènes désormais ont profondément changé cette mentalité séculaire.

Il y a d'abord la prise de conscience, et la critique, de l'ambiguïté de la mission chrétienne qui s'est faite dans le sillage de la conquête économique et politique sous-tendue par la prétention de la supériorité du christianisme sur les autres religions et, partant, dans une volonté de puissance. La réalité, certes, est plus complexe et, par ailleurs, la sincérité des acteurs de la mission n'est pas en cause ; cependant, au jugement de l'histoire, l'enchevêtrement — et donc l'ambiguïté — des motivations apparaît assez clairement.

Il y a ensuite la sécularisation qui a commencé *grosso modo* avec la Renaissance et qui s'est approfondie avec le siècle des Lumières et la Révolution de 1789 ; elle arrive à son terme aujourd'hui, avec la crise de civilisation qui met en question bien des fondements de l'époque moderne, et avec ce qu'on nomme le retour du religieux.

Il y a enfin, surtout par suite des guerres du XX^e siècle et des nécessités économiques, mais aussi à cause du "réveil" des autres grandes religions, une pénétration de celles-ci dans l'Occident anciennement chrétien. Il faut d'ailleurs préciser que les religions ethniques d'Afrique et d'Océanie, qui ne sont pas elles-mêmes missionnaires, prennent conscience de leurs propres "valeurs positives". Cependant, le "réveil" concerne surtout l'islam, aujourd'hui deuxième religion de France avec quelque trois millions de fidèles (on sait que le judaïsme, religion de

base des deux autres religions abrahamiques, n'est pas lui-même missionnaire, pour vivant qu'il soit) ; le "réveil" concerne également les religions de l'Inde, en particulier le bouddhisme.

Ces nouvelles données, aujourd'hui pleinement perceptibles, placent l'Eglise chrétienne — les Eglises chrétiennes — devant la nécessité de regarder cette situation en face : nous vivons dans une société pluri-religieuse, c'est-à-dire aussi pluri-culturelle. Certes, l'ordre missionnaire que, selon Mt 28,18ss, le Christ ressuscité a donné à son Eglise vaut aussi dans cette situation nouvelle : "Allez, de toutes les nations faites des disciples, en les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et en leur enseignant à garder tout ce que je vous ai commandé. Et voici, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde." Il s'agit cependant de savoir ce que signifie cette injonction dans la situation présente ; on ne peut échapper à cette question. Autrement dit : l'Eglise n'échappe pas à la nécessité de jeter un regard nouveau sur les autres religions, puisqu'aussi bien elle doit jeter un regard nouveau sur ce qui la fonde elle-même.

Avec cela, la situation présente n'a encore été décrite que de manière très générale. Il faut encore préciser plusieurs points.

Un christianisme minoritaire

Le christianisme est à nouveau, en tout cas potentiellement et de plus en plus en Europe, minoritaire. Même là où il est la religion majoritaire, il est une minorité dans la société civile. Le paradigme de la chrétienté constantinienne, avec la conscience de sa puissance et aussi, quelquefois jusqu'aujourd'hui, sa prétention au pouvoir, n'a plus d'avenir ; la réalité échappe à ce paradigme qui tombe de plus en plus à faux.

Nous pouvons à cette occasion prendre conscience du caractère problématique du dit paradigme. Qu'est-ce que l'évangile a à faire avec la puissance, le pouvoir ? Nous sommes à nouveau renvoyés à l'évangile comme offre : celle-ci est spirituelle et, ce n'est que par elle-même qu'elle s'impose à l'homme et aux institutions, c'est-à-dire seulement par l'autorité spirituelle qui lui est inhérente. Par conséquent nous sommes renvoyés à la distinction (qui n'est pas une séparation) des deux règnes, le temporel et le spirituel. Pour parler avec Paul Tillich : le christianisme concerne la dimension de la religion, de ce qui nous concerne de

manière ultime, inconditionnée. La collusion entre le pouvoir temporel et la religion est une perversion tant de l'un que de l'autre.

La tentation du pouvoir temporel

Une telle perversion guette potentiellement toute religion donnée ; elle est aujourd'hui un fait politique non seulement dans des formes absolutistes du christianisme — en Irlande du Nord, dans certaines formes du fondamentalisme protestant, de l'intégrisme catholique-romain, jusqu'à il y a peu en Afrique du Sud... —, mais aussi dans des formes absolutistes du judaïsme et de l'islam. Cela montre, pour citer encore Tillich, la démonie potentielle de toute religion particulière, là où elle pense pouvoir se saisir de l'Inconditionné, par quoi elle le renie comme Inconditionné et en fait quelque chose de conditionné. Les formes absolutistes de religion, de toutes religions, et donc le fanatisme sont des formes démoniaques, destructrices de religion.

Eu égard à cela, il faut s'interroger à propos du christianisme : a-t-il dans sa vérité théonome, et comme confession de foi chrétienne — la confession du Dieu tri-un et par conséquent de Jésus comme le Christ — une *force thérapeutique* et intégrative ? D'abord pour le christianisme lui-même dans sa tentation absolutiste, démoniaque ? Et également pour les autres religions, en lien avec le christianisme et menacées aussi, dans leur vérité, par leur propre potentialité démoniaque ? La question ne vaut pas seulement face au christianisme mais aussi face à toutes les religions dans notre société : les religions, à cause de leur puissance thérapeutique et intégrative, sont-elles une aide pour l'intégration des différentes religions dans la société ? Sont-elles même une aide pour la résorption d'autres forces pathogènes et donc désintégrant dans la société, ou sont-elles une menace supplémentaire pour la cohésion culturelle et spirituelle de la société, à savoir sa cohésion dans la vérité ?¹

1. A ce propos cf. mon article : "Le problème christologique dans les rapports entre l'Eglise chrétienne et le judaïsme d'une part, l'islam d'autre part : un obstacle ou un pont ? ", **Foi et Vie**, 1991/6, p. 23 ss.

Religions et vérité

Qu'en est-il alors de la vérité des différentes religions ? En raison de leur perversion toujours à nouveau réelle, cette perversion se manifeste dans la volonté de puissance : celle-ci est présente quand on parle de la supériorité du christianisme, de sa prétention à l'absoluité. Certes, il y a une prétention à l'absoluité, mais elle est celle de Dieu et de son Christ, non celle du christianisme. Lorsqu'on parle de la prétention à l'absoluité du christianisme, on mélange Dieu ou le Christ avec la compréhension historique qu'on en a : le christianisme prend possession du Christ. C'est ici la non-foi qui triomphe, alors que la foi confesse bien le Dieu qui se révèle mais qui, en même temps, transcende toutes les représentations humaines. Il y a une contradiction entre l'affirmation essentielle disant que le christianisme est une religion de la grâce et l'affirmation faisant état de la supériorité du christianisme et de la volonté de puissance liée à elle². La grâce veut advenir, elle peut seulement s'attester, non pas être imposée ni comptabilisée. On peut assurément montrer que, et comment, elle s'atteste, mais on ne peut pas faire qu'elle s'atteste. Le christianisme dépend du Christ, est référé à Lui et donc à la transcendance divine devant laquelle il n'y a que des pauvres en esprit, que des mendiants comme dit Luther, des mendiants, des pauvres certes grâciés mais précisément non des possédants, non de ceux qui disposent de Dieu.

Sur la culture religieuse à l'école

Pour montrer la portée concrète de tout cela, un mot à propos de *la culture religieuse dans l'éducation et, partant, à l'école*.

Je me réfère au contexte français où la laïcité officielle de l'école tend parfois à se muer en laïcisme et où celui-ci s'avère inapte à intégrer le "foulard islamique". Quelle place accorder aux religions dans les écoles ? Il n'y a pas, officiellement (à part l'Alsace et la Lorraine), de réelle place pour la religion, celle-ci étant considérée comme une affaire privée. Cela entraîne une double conséquence.

2. Cf. cet autre article : "Pourquoi et comment la foi chrétienne est-elle concernée par les autres religions ?", **Foi et Vie**, 1989/1, p. 21 ss.

D'une part l'école ne fournit aucune véritable contribution à la compréhension des racines religieuses de la culture occidentale et aussi française. Mais comment comprendre l'histoire, l'art, la littérature, etc. sans connaître l'héritage judéo-chrétien et même l'héritage islamique ? La déficience de la culture religieuse dans la société française qui repose sur la déficience indiquée de l'école, appelle instamment à être surmontée si on veut parer à un rétrécissement collectif de la conscience et par conséquent à un processus collectif d'abêtissement.

D'autre part, en l'absence d'enseignement de la culture religieuse, l'école ne contribue ni à l'intégration dans la société française des immigrants — principalement de ceux venant de pays musulmans —, ni à la connaissance réciproque et au respect des différentes religions. L'extension de cette maladie de la foi qu'est le fanatisme, avec ses effets sociaux et politiques — une maladie contre laquelle aucune religion n'est immunisée —, fait apparaître l'irresponsabilité d'une société qui ignore la religion dans l'enseignement public et qui s'avère ainsi névrotique et agissant comme telle.

Pour la cohésion d'une société un enseignement de culture religieuse est d'une réelle nécessité. La culture dite religieuse, c'est la culture inter-religieuse. L'enseignement de cette culture ne revient pas aux Eglises auxquelles incombent l'instruction et l'éducation chrétienne, mais il revient à la société civile et donc à l'Etat, en relation avec toutes les religions concernées. Les Eglises chrétiennes sont bien inspirées là où, par responsabilité chrétienne et sociale, elles s'engagent d'un côté en vue de la distinction entre l'enseignement religieux chrétien et l'enseignement de culture religieuse, de l'autre côté en vue de la création d'un enseignement religieux public entendu comme enseignement de culture religieuse, à savoir inter-religieuse.

II

Clarification théologique de la question de la vérité

Nous avons déjà parlé de la perversion toujours possible de la religion, de toute religion. Elle se manifeste dans la volonté de puissance qui n'est pas seulement présente là où la religion revendique un pouvoir dans la société humaine, mais encore là où une religion donnée se

considère comme supérieure à une autre ou aux autres. Le rejet de toute idée de supériorité n'implique pas la méconnaissance des différences entre le christianisme et les autres religions ; il n'implique pas non plus le relativisme religieux pour qui l'appartenance à telle religion donnée est chose indifférente. C'est entre l'absolutisme déjà évoqué de la religion, lequel est un fanatisme aveugle, d'une part, et le relativisme qui sacrifie la religion déterminée à une vague religiosité d'autre part, que se situe la religion, à vrai dire les différentes religions dans leur vérité respective.

Religions et vérité

Quelle est la vérité de la religion donnée ? On peut répondre que c'est son caractère de révélation. Mais pour inamissible que soit cette réponse, elle est insuffisante. Car le caractère révélant ne se vérifie pas par la simple prétention de la religion donnée affirmant qu'elle repose sur une révélation, mais il se vérifie par sa portée constructive, c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà dit, thérapeutique et intégrative. La portée thérapeutique vise une guérison selon la vérité, et donc le salut, le renouvellement de la personne ; et la portée intégrative vise une unification selon la vérité, et donc, dans le respect de l'altérité de chacun, une commune ouverture à ce qui est dernier dans l'avant-dernier, à l'Inconditionné dans le conditionné.

La révélation n'est ainsi pas une donnée formelle mais une donnée matérielle : cela veut dire que ce n'est pas sa prétention de reposer sur une révélation qui fait de telle religion donnée une religion, mais c'est la "démonstration" de son caractère révélant, par sa portée thérapeutique et intégrative. C'est pour cette portée que la religion donnée s'atteste comme religion révélée.

Comment discerner le caractère révélant d'une religion ? La réponse, c'est que la vérité des religions, laquelle tient à la révélation qui la fonde, peut seulement être éprouvée. Il n'est, en effet, pas possible d'accéder aux religions de l'extérieur. Cela n'est possible que de l'intérieur, en participant à leur vérité, en l'éprouvant. On ne peut, théologiquement, parler des religions qu'en s'exposant à leur vérité. Mais cela est-il possible ? La question comporte deux aspects, selon que cette ouverture vis-à-vis d'une autre religion concerne la foi chrétienne ou une autre re-

ligion. Dans ce dernier cas, c'est l'ouverture de cette religion à la foi chrétienne qui nous intéresse.

Pour ce qui est de la première question, c'est cette ouverture de la foi chrétienne qui décide de sa qualité de foi au *Christ récapitulateur*. Je me réfère ici à Eph 1,10 où il est dit que "Dieu récapitule toutes choses en Christ", c'est-à-dire qu'il leur donne en Christ leur tête, leur chef. Il deviendra encore clair que la récapitulation implique un discernement. En tout cas, c'est par son ouverture aux autres religions que la foi chrétienne manifeste qu'elle est effectivement référée à *toutes choses*, c'est-à-dire qu'elle est, comme foi particulière, aussi foi universelle. L'absence d'ouverture vis-à-vis de la vérité des autres religions ferait de la foi chrétienne une simple foi particulière avec une prétention totalitaire mais qui, cette prétention mise à part, n'aurait aucune portée universelle. La foi chrétienne serait alors une religion sectaire : le totalitarisme et le sectarisme s'impliquent toujours l'un l'autre.

Quant à savoir si telle ou telle autre religion est ouverte vis-à-vis de la foi chrétienne, il faut distinguer plusieurs cas : celui d'une religion totalitaire et sectaire qui combat jalousement pour la conservation de son territoire, ou pour la conquête de nouveaux territoires, voire du monde entier ; ou celui d'une religion indifférente à l'égard de la religion chrétienne ; enfin le cas d'une religion qui intègre, elle aussi, à l'instar de la religion chrétienne, critiquement, la vérité des autres religions. Une telle ouverture et capacité d'intégration présuppose, de fait, que la vérité des autres religions est toujours déjà présente, du moins potentiellement, dans la religion concernée. Comment cela est-il possible ?

La foi chrétienne répond, quant à elle, par le renvoi au Christ récapitulateur : la récapitulation de toutes choses en Christ exclut toute erreur mais inclut en même temps la vérité entière. Cela vaut aussi par rapport aux religions non-chrétiennes. La prétention exclusiviste — l'exclusivisme est autre chose que ce qui est entendu par le terme "exclusivité" — n'est pas chrétienne : le christianisme selon sa vérité n'est pas, et ne peut pas être, un fanatisme, puisque la révélation particulière de Dieu à Israël et en Jésus le Christ est toujours référée à "toutes choses"; en effet, le Dieu de la révélation particulière est le Dieu de la création. L'inclusivisme n'est pas davantage chrétien, parce qu'il ne distingue pas entre la vérité et l'erreur. La foi chrétienne est, selon sa vérité, à la fois exclusive (elle exclut la part d'erreur des religions) et inclusive (elle inclut leur part de vérité).

La récapitulation ainsi comprise doit être mise en œuvre dans la confrontation entre la foi chrétienne et les autres religions.

Quant à telle religion non-chrétienne marquée par la volonté de s'intégrer critiqueusement d'autres religions, on ne peut savoir comment cela est possible, avant que n'ait été perçue la vérité de cette religion.

Religions et révélation

Dans toutes ces réflexions nous partons de la présupposition que les religions reposent sur une révélation en laquelle s'enracine leur vérité. On peut dire aussi : Les religions sont l'expression — et puisqu'elles sont plusieurs, les expressions — d'une expérience religieuse spécifique (spécifique pour chaque religion) ; cette expérience est considérée comme essentielle et, à ce titre, exemplaire, devant être perpétuée et donc transmise. Autrement dit, les religions sont des données, constituées par des mythes ou une histoire sainte, par des rites ou des pratiques ou encore par une conception du monde impliquant une éthique ; ces données ont poussé et grandi à partir d'un fait initial (ou d'un ensemble de faits initiaux) perçu comme révélant ou théophanique. Cette compréhension, très générale, est conforme à l'auto-compréhension de chaque religion, y compris d'ailleurs de la religion chrétienne. Elle doit certes être examinée dans chaque cas particulier, mais une approche des religions qui ne partirait pas de cette compréhension ne serait pas conforme à leur qualité de religion. Cette pré-compréhension ne suffit pourtant pas à ce que la révélation de telle autre religion soit éprouvée comme telle. Cette pré-compréhension décrit simplement la *conditio sine qua non*, dans la confrontation entre religions différentes, d'un accueil de l'autre religion conformément à sa propre prétention, à savoir qu'il s'agit en elle d'une vraie révélation ou du moins qu'il peut s'agir de cela. Il faut alors de plus que la qualité de révélation, et donc de vérité, de cette religion se vérifient. Car "il n'y a de révélation que pour autant qu'elle nous concerne, qu'elle vient à nous. Et cela, elle ne le peut que de manière concrète. La 'révélation en tant que telle' n'est pas révélation. Ce n'est que dans telle forme toute concrète que je puis faire l'expérience de la révélation"³. Révélation et réalisation pra-

3. P. TILLICH, *Die Idee der Offenbarung*. In *Gesammelte Werke VIII*, p. 37. Pour de plus amples développements, voir notre *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, 1/2 : *Réalité et révélation*, p. 127 ss (Labor et Fides/Genève, Cerf/Paris, 1987).

tique vont ensemble. Une révélation est toujours concrète, est toujours expérimentée, tant là où elle s'actualise pour la première fois comme révélation fondatrice d'une religion que là où elle s'actualise pour moi, manifestant sa qualité de révélation au-delà de l'événement fondateur dans son actualité potentiellement permanente, éternelle.

Deux explications sont théoriquement possibles pour rendre compte des religions et de leur fondement révélant : ou bien elles sont des réalisations particulières, vu leur diversité, de ce qu'on peut désigner comme révélation primitive ou universelle, ou bien elles sont des révélations spéciales, particulières. Dans ce dernier cas, la question est de savoir de quel Dieu elles sont la révélation et comment situer ce Dieu par rapport au Dieu chrétien.

A ce propos se pose la question de la continuation et donc de la continuité de la révélation. Cette question est posée d'abord par l'islam, non comme question de son point de vue mais comme affirmation (l'islam prétend être en effet la continuation et également la reprise critique de la tradition judéo-chrétienne). Ensuite l'affirmation de la continuation de la révélation est faite par d'autres religions post-chrétiennes (par exemple les Mormons, le bahaïsme, une certaine religiosité du *New Age*). La question comme telle est incontournable et légitime. L'affirmation chrétienne concernant l'accomplissement de la révélation en Jésus le Christ ne supprime pas, mais en fait établit, la certitude que Dieu, en Christ, par le Saint-Esprit est vivant et agissant d'éternité en éternité, et cela veut dire d'abord dans la suite des temps. Mais Dieu est fidèle à lui-même : aussi toute prétention d'une nouvelle révélation peut et doit être examinée d'un point de vue chrétien à l'aune de la révélation telle qu'elle est attestée dans les saintes Ecritures d'Israël et de l'Eglise. Voilà en quoi consiste le discernement des esprits tel que le Nouveau Testament (et déjà l'Ancien) le demande pour tous les temps. Sa norme chrétienne théologique, c'est le Christ récapitulateur, lui en qui Dieu donne à toutes choses leur tête.

Récapitulation et non pas récupération

En conclusion à cette deuxième partie : Dans la présente situation pluri-culturelle et pluri-religieuse et l'appel, en elle, à la force thérapeutique et intégrative des religions, le christianisme est lui-même sollicité

dans ce sens conformément d'ailleurs à sa vérité ; il est de manière nouvelle et totalement ramené à Dieu, au Christ, au Saint Esprit, ramené à Celui qui le libère de toute prétention à une absoluité centrée sur lui-même, et qui ainsi fait place, dans le christianisme, à Lui-même, c'est-à-dire au Dieu certes révélé mais qui n'est pas à la disposition de l'homme. C'est ainsi que le christianisme devient libre de reconnaître Dieu là où, même en dehors de la sphère proprement chrétienne, il est à l'œuvre et se révèle. Le christianisme devient par conséquent libre pour la prétention d'autres religions de comporter une révélation, et il éprouve la vérité de ces religions grâce à la norme qu'est le Dieu tri-un ou le Christ récapitulateur. La question quant au rapport entre la révélation particulière de Dieu à Israël et en Jésus le Christ d'un côté, d'autres révélations de l'autre côté ne conduit pas à un relativisme soit chrétien soit communément religieux ; cette question est au contraire conforme à l'essence même de la théologie chrétienne de la récapitulation. Celle-ci en effet ouvre à cette question et la pose avec une entière radicalité : toutes choses, et donc aussi les religions non-chrétiennes, sont récapitulées en Christ.

Il faut préciser que la différence entre la récapitulation et la récupération (des religions non-chrétiennes par la religion chrétienne) tient à ce que le sujet de la récapitulation est le Christ, Dieu en Christ, non la théologie chrétienne. Il n'appartient par conséquent pas à la théologie chrétienne et donc au christianisme de réaliser eux-mêmes cette récapitulation (ce serait là de la récupération, et celle-ci est de l'ordre de l'usurpation ; elle est une perversion du christianisme) il leur appartient d'attester la récapitulation, de la servir, de pressentir là où elle est à l'œuvre, en accoucheurs, non en maîtres.

III

Approche chrétienne concrète d'une autre religion

Ce qui vient d'être dit concernant la question de la vérité n'exclut pas mais au contraire inclut de faire droit à une religion non-chrétienne donnée, de s'exposer par conséquent à son caractère révélant. Mais comment faire cela concrètement, comment s'exposer à telle religion donnée dans sa vérité ?

Dans son approche des autres religions, la théologie chrétienne présuppose les différentes sciences des religions : l'histoire des religions, présentant la genèse et le devenir historique des religions, que la science comparée des doctrines et pratiques des différentes religions ; la phénoménologie des religions interprétant le sens des mythes et des rites des religions et dégage les principaux "types" religieux. Quant à la théologie, elle ne reste pas dans une distance extérieure par rapport aux religions, mais elle essaye de s'exposer à leur sens, c'est-à-dire à leur vérité. Avec, et par-delà les sciences des religions, elle s'interroge sur ce qu'un phénoménologue des religions (G. Mensching) appelle le *centre vital des religions* : ce qui, dans les différentes religions, est perçu comme essentiel et y est vécu comme tel. La théologie demande : Quelle est dans la religion donnée l'expérience de base qui détermine tout ? Quel rapport y a-t-il entre cette expérience de base et notre propre expérience (humaine, spirituelle) ? Autrement dit : cette expérience de base a-t-elle une signification pour nous ? Et enfin, mais bien en dernier lieu, la question proprement théologique, la question de la vérité ; c'est la question de l'évaluation par la foi chrétienne de la vérité du centre vital des différentes religions non-chrétiennes, et cela non de manière purement théorique mais à partir de l'expérience de la foi.

Il faut d'emblée dire qu'une telle manière de faire se distingue radicalement de celle qui a longtemps prévalu à l'époque moderne. D'une part, celle-ci part d'un concept général de religion, donc d'une définition de l'essence de la religion et elle en vient alors aussitôt à l'affirmation que la vraie religion, c'est la foi chrétienne. D'autre part, elle voit dans les religions non-chrétiennes de fausses religions, fondées sur la superstition et sur l'illusion de l'auto-rédemption. Karl Barth a été le dernier grand représentant de cette attitude. Par la suite, et très rapidement, elle a été perçue, tant du côté protestant que du côté catholique-romain, comme unilatérale et comme ne faisant pas droit à la réalité. Du côté catholique-romain on peut renvoyer ici au Concile Vatican II et principalement à la Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non-chrétiennes (*Nostra aetate*), ensuite à des théologiens comme Karl Rahner et aujourd'hui surtout Hans Küng. Du côté protestant, il faut citer des noms comme Paul Tillich, Ulrich Schoen et d'autres. De mon côté j'essaye de pousser plus loin les choses grâce aux trois questions posées.

Il faudrait ici donner normalement un exemple. Dans mon propre travail systématique j'ai essayé, dans la ligne des trois questions indi-

quées, de m'approcher successivement des prétendues religions primitives ou religions ethniques, puis des religions de l'Inde — l'hindouisme et le bouddhisme —, et enfin d'une part du judaïsme, d'autre part de l'islam. Mais il ne serait pas sérieux d'aborder, même brièvement, dans le cadre de cette contribution l'une ou l'autre de ces religions. Je me limiterai ici à quelques considérations fondamentales, concernant la question suivante : *Entre le prosélytisme et l'indifférence missionnaire, l'authentique témoignage chrétien.*

Le prosélytisme

Par *prosélytisme* on entend "le zèle déployé pour répandre la foi, et par extension pour faire des prosélytes, recruter des adeptes" (Dictionnaire *Robert*). Nous connaissons la parole de Jésus à ce propos : "Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites !, parce que vous courez la mer et la terre pour faire un prosélyte ; et quand il l'est devenu, vous en faites un fils de la géhenne deux fois plus que vous" (Mt 23,15). Cette parole ne discrédite pas la mission ou le témoignage chrétien, elle discrédite seulement une certaine compréhension de la mission ou du témoignage. Le Nouveau Testament peut parler de "prosélytes" sans nuance péjorative, pour désigner les païens convertis au judaïsme (Ac 2,10 ; 6,5 ; 13,43).

Dans le langage courant, prosélytisme signifie quelque chose comme racolage religieux. Nous savons assez que cela existe chez certaines sectes mais aussi chez certaines missions qui appâtent les cœurs par des avantages matériels. Ce n'est pas l'aide au développement qui est en cause, mais c'est lorsqu'elle est utilisée comme moyen pour arriver à une fin spirituelle. La mission intéressée est une mission pervertie. Mais ce n'est pas par peur de la perversion qu'il faut renoncer à la mission. L'abus ne supprime pas le bon usage ! Il importe de comprendre que la mission, le témoignage missionnaire, a pour premier sujet Dieu lui-même, ou le Christ, ou le Saint Esprit, par conséquent le Dieu tri-un. L'Eglise est véritablement missionnaire là où elle vit de lui, pour lui, là où la mission est un débordement de la vie spirituelle de l'Eglise. La mission est de l'ordre du rayonnement plus que de l'action ; elle n'est authentiquement de l'ordre de l'action que comme débordement

4. Cf. Dogmatique pour la catholicité évangélique, I/2.

d'être. Cela ne veut pas dire que la mission relève de l'inaction ; ce serait la négation de la mission ; mais que l'action doit être reçue, jour après jour, dans la prière et le travail, conformément au "*ora et labora*" de Saint Benoît. Dans ce sens la mission est de l'ordre du prier et du travailler.

L'indifférence missionnaire

Nous parlons d'*indifférence missionnaire*, non d'indifférence religieuse. L'indifférence missionnaire peut coexister avec l'intérêt religieux. L'indifférence missionnaire tient d'une part à une déficience d'être en Dieu, d'autre part à une démission devant le pluralisme religieux. Elle ne représente pas une force de vie mais une faiblesse, à moins qu'elle ne soit purement apparente et que ne se cache derrière elle une critique de prosélytisme au sens du racolage religieux. Dans ce cas, il peut y avoir, derrière l'apparente indifférence, une attitude qui se laisse préparer pour l'heure décisive.

La tolérance

La *tolérance* est autre chose que l'indifférence missionnaire, même si celle-ci peut toujours à nouveau se targuer d'être simplement de l'ordre de la tolérance.

La vraie tolérance ne relève pas de l'indifférence, mais du respect, du respect de Dieu d'abord qui fait pleuvoir sur les bons et sur les méchants (étant entendu que ce n'est pas à nous de décider qui sont les uns et qui les autres) et dans la maison duquel il y a beaucoup de demeures ; du respect d'autrui ensuite, l'autre n'étant pas un objet à convertir mais un sujet avec qui converser, un sujet de parole donc, avec qui dialoguer, étant entendu que le dialogue est une quête, une quête de la vérité, de celle de l'autre, de la mienne, de Dieu, une quête dans l'amour, car la vérité n'existe pas autrement, conformément à la parole d'Ép 4,15 : "Soyez vrais dans l'amour". Cette quête vit de la quête de moi, de nous, dont Dieu est le sujet (cf. le mot de Pascal : "Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé") ; elle implique un témoignage, mais ce témoignage est mutuel, car au nom de quoi aurai-je le monopole de la quête de Dieu ? La vraie to-

lérance suppose la conscience que la mission est l'affaire de Dieu lui-même et que la vérité sans l'amour est un fanatisme et l'amour sans la vérité un conformisme. Le fanatisme est destructeur et le conformisme est stérile.

*
* *

Notre sujet était : *le christianisme et le dialogue inter-religieux. Vérité et tolérance*. Dans une première partie nous avons caractérisé la situation actuelle en parlant de société pluri-religieuse. Cela nous a conduit à voir la nécessité, au plan de l'école et donc de la vie sociale, d'une culture religieuse, à savoir inter-religieuse. La deuxième partie avait trait à la question de la vérité religieuse. Nous avons rappelé que toute religion prétend reposer sur une révélation et que cette prétention peut et doit, du point de vue chrétien, être éprouvée à partir du Christ en tant que récapitulateur, en qui Dieu donne à toutes choses leur tête. Dans la troisième partie il y allait de la rencontre concrète avec d'autres religions. Notre réflexion a culminé dans ce qui peut être comme un mot d'ordre : Entre le prosélytisme et l'indifférence missionnaire, l'authentique témoignage chrétien dans l'esprit de la tolérance divine, c'est-à-dire de la quête de Dieu.

Il faut ajouter ceci : Les différentes religions non-chrétiennes sont des religions d'hommes, ce qui signifie aussi bien qu'elles sont vécues par des hommes et qu'elles sont, en tout cas à ce titre, des expressions de l'homme. Celles-ci peuvent être des signes de perversion de l'homme — comme par exemple là où on opprime, ou même on tue, au nom de la religion — ou des manifestations de son intégrité : toujours elles expriment des potentialités de l'homme. Aucun individu, certes, ne réalise toutes les potentialités qui sont latentes en l'homme, mais en tant qu'elles sont latentes en lui, bonnes ou mauvaises, elles font partie de son humanité : celle-ci ne peut s'édifier en l'homme que sur la base d'une reconnaissance par lui de ces potentialités et dans ce sens d'une acceptation de son humanité donnée ; ce n'est qu'ainsi qu'il peut "travailler" avec cette dernière et sur elle, ou également, le cas échéant, contre elle. Acceptation ne signifie pas légitimation, mais réception, prise en charge de ce qui est pour ainsi dire le matériau de départ. Celui-ci ne peut être récapitulé en Christ que s'il est reconnu. L'affirmation de Grundtvig vaut ici : "d'abord homme, ensuite chrétien".

Il n'y a de chrétien possible qu'en l'homme, il ne peut s'édifier que sur le matériau qu'est l'homme donné.

Les religions non-chrétiennes décrivent à leur manière l'espace intérieur de l'homme, ce qui nous habite tous, potentiellement. Les religions non-chrétiennes aident à explorer cet espace intérieur et la théologie chrétienne, la foi au Christ, est habilitée à discerner sa récapitulation en Christ.

Gérard SIEGWALT

Rectificatif

Alain Bardet a estimé excessif le toilettage de son article (n° 220, pp. 31-37). Il s'appuie, pour justifier sa contestation, sur l'adage célèbre de Buffon : "Le style, c'est l'homme même". La rédaction, acceptant la légitimité de cet argument, publie la mise au point envoyée par l'auteur :

"Dans le numéro 220 de *Lumière et Vie*, l'article portant le titre «Un itinéraire professionnel» a été transformé par la rédaction de la revue, comme elle considère qu'il est d'usage et de son droit. Elle l'a fait indubitablement avec bienveillance et expérience.

L'auteur toutefois est choqué de n'en avoir rien su avant de recevoir son exemplaire édité de *Lumière et Vie*.

Il considère que les modifications apportées n'introduisent rien de contraire à sa pensée mais qu'elles la désorientent assez souvent.

Par exemple, le mot «solidarité», qui a été glissé à la page 33, n'est pas recevable dans un propos dont Marx est l'inspirateur principal et qui voulait en tout cas éviter le discours social-humanitaire-prêchi-prêcha dans lequel nous baignons.

Alain Bardet a demandé à la revue de publier cette mise au point et il la remercie de l'avoir fait. Il demande encore aux lecteurs de recevoir avec beaucoup de réserve un article dont il ne se regarde plus comme l'auteur véritable".

Du dialogue inter-religieux

Le dialogue inter-religieux est un phénomène récent. Justifié par Vatican II, exigé par les idéaux modernes de tolérance, il se heurte cependant à une opposition ancienne : l'Ultime revendiquait tout l'espace humain des religions historiques. La Bible et le Christianisme, en raison même de l'Élection et de l'Alliance, ont sacrifié à l'intransigeance. Il a fallu la prise au sérieux de l'acte universel de création, de l'impératif éthique et de la non-violence de Jésus pour que les chrétiens s'interrogent sur la légitimité d'une telle attitude. Une intelligence renouvelée de la vocation de Jésus, de la signification de la Résurrection et du don de l'Esprit ouvre à une perspective brisant l'évidence majoritaire que l'Ultime écarterait le dialogue inter-religieux.

Les chrétiens ont eu, au cours de leur histoire deux fois millénaires, des querelles de voisinage : ils ne sont pas les seuls à honorer le divin ; plusieurs traditions se font gloire de mettre les hommes en lien avec Dieu. La concurrence est donc forte, et dès qu'une religion prétend être l'unique vraie, elle humilie ou irrite les autres qui ne confessent pas avoir failli.

La pluralité des religions a été, et demeure parfois encore, une occasion d'exacerber les instincts violents : elle est à l'origine de beaucoup des conflits qui peuplent notre histoire. La volonté d'une religion d'être la seule vraie parmi tant d'autres a maintes fois favorisé le déchaînement de comportements triviaux et cruels en leur conférant une aura divine : les Croisés combattaient pour Dieu, ils ne craignirent pas de mettre à sac Constantinople, d'aucuns défendant son honneur n'hésitent pas à assassiner. Il faut essayer de comprendre, en vue de guérir, les raisons de la violence inter-religieuse à partir d'un schéma général d'abord, puis évoquer les possibilités de son dépassement pour des raisons internes au Christianisme. Il serait inquiétant que la seule pression sociale externe, dans les états de droit, soit la garantie de l'ouverture d'un dialogue fécond. L'article s'organise de la façon suivante : 1 - La violence inter-religieuse. 2 - Les raisons chrétiennes de l'intransigeance. 3 - Les raisons chrétiennes du dialogue inter-religieux

I

La violence inter-religieuse

L'expérience témoigne d'une inflation de la violence dans le cadre des conflits religieux ou inter-religieux. Il serait hâtif d'en déduire que les religions sont la cause majeure de la violence : celle-ci se manifeste en de multiples autres domaines qui sont a-religieux. Il serait, par contre, naïf de penser que les religions sont par leur nature ou leur message des thérapies de la violence : elles ont travaillé trop souvent à la réactiver ou à l'entretenir pour qu'on les crédite, sans examen sérieux, d'un effet si bénéfique. Elles soutiennent à l'égard de la violence un rapport ambigu : elles peuvent l'adoucir, mais aussi l'exciter ou l'amplifier. C'est précisément ce rapport ambigu qu'il faut élucider si l'on veut que les religions fonctionnent comme des thérapies de la violence.

Relation à l'Ultime et violence

Mon hypothèse est la suivante : c'est par leur plus haute valeur, la relation à l'Ultime, que les religions ont complicité avec la violence. Ce n'est pas par leurs faiblesses, leurs scories, l'immoralité potentielle de leurs fidèles, qu'elles entrent dans la logique de la violence. Leur

conviction qu'il n'existe de vie digne pour l'homme que dans le lien à l'Ultime les pousse à une alliance apparemment contre nature. Des hommes et des femmes religieux font ainsi travailler la violence pour un but grandiose. L'Ultime est si fascinant qu'il évince le précaire, le malfaisant et tout ce qui a apparence de mal.

Si mon hypothèse se vérifiait, la religion serait inquiétante : elle ne soutiendrait pas l'établissement d'un lien social pacifique, incluant la liberté d'opinion, de croyance et d'action. Elle susciterait, au contraire, un lien social incandescent puisqu'elle militerait pour une communauté unanime, en fonction du Dieu reconnu ou confessé.

Un double indice donne crédibilité à l'hypothèse : l'idéal bouddhique et l'attitude démocratique. Le bouddhisme est non-violent : il ne rattache pas le lien social à la reconnaissance de l'Ultime ; quant aux démocraties, elles laissent vide, au plan des convictions collectives, la place qui devrait être tenue par l'Ultime. En raison de cette vacance, elles sont des sociétés effectivement pluralistes.

Ces deux formes d'appréhension de l'humain hors tout rapport de croyance ou d'incroyance à l'Ultime ménagent l'espace nécessaire à la tolérance. Le scepticisme, sur d'autres bases, avait œuvré dans un sens analogue, mais il opposait un obstacle à la transformation sociale par son sentiment de la vacuité de toute action et de toute pensée. Le lien à l'Ultime, quant à lui, réquisitionne la violence parce que les humains ne tendent pas naturellement et socialement vers la Transcendance : ils préfèrent le divertissement. Or les hommes et les femmes religieux estiment de si haut prix ce lien qu'ils ne répugnent pas à l'imposer par la pression ou par la violence. Ils jugent, en effet, qu'hommes et femmes sont prisonniers de l'immédiat ou adonnés à des violences subalternes. Il faut donc les contraindre à reconnaître d'où ils viennent et ce qu'ils sont. Il faut les forcer à honorer le dieu.

Que l'Ultime doive être exclu du lien social provient de l'idée moderne de tolérance. Le monde moderne ne rejette pas tout critère éthique de l'agir, fondant la viabilité du vivre ensemble, il refuse de définir les soubassements religieux ou métaphysiques de cette nécessité afin que la liberté de pensée et d'expression soit publiquement garantie. Si le terme «Ultime» revêt un sens dans cette orientation, celui-ci provient de l'esquisse proposée d'un idéal sans cesse à inventer et à construire. Dès lors

l'Ultime n'est pas un Etre qui imposerait sous peine de sanctions sa pensée concrète du lien social. Si l'Ultime existe comme Etre transcendant, il ne s'investit pas dans l'histoire. Les hommes et les femmes répondent seuls de la viabilité ou non de leur coexistence.

L'Ultime et l'intransigeance

Avec les religions, nous pénétrons dans un espace différent, la présence concrète de l'Ultime existant le dessine. Certes, l'Ultime ne se donne pas dans l'immédiateté : le dieu peut apparaître, mais il n'appartient pas au quotidien, même s'il en fixe les règles. Le dieu fait signe, il suscite des indices de son action, il instaure des repères symboliques. Ces signes cristallisent le lien social sous la vigilance du dieu ou de ses tenant-lieu, ils définissent, en même temps que la légitimité du lien social, la relation au dieu.

Mépriser les signes de ce lien social par un comportement déviant, c'est déshonorer l'Ultime qui s'y est investi, c'est mettre en péril l'ordre humain qui tient de l'Ultime sa solidité et sa vérité. La violence religieuse réagit contre cette menace portée à un ordre social qui tient du dieu sa légitimité. Cette violence est justifiée, même si elle est destructrice, car elle vise à défendre l'ordre divin ébranlé par des actes malféfiques ou des pensées perverses. Ce qui paraît indifférent ou anodin à l'homme non religieux ou à l'homme moderne épris de tolérance, tels les rites, les objets (comme l'Arche d'Alliance), les règles alimentaires ou autres, etc. revêt une portée symbolique considérable dans le cadre d'un lien infrangible entre le concret et l'Ultime. L'homme a-religieux ne saisit pas la profondeur sacrée de ce lien. Aussi en imagine-t-il les formes facultatives et transitoires, susceptibles d'être adaptées, transformées ou abolies par des contrats partiels et constamment révisables.

L'homme religieux, par contre, est convaincu que le lien social est garanti par l'Ultime et que nul ne peut l'abroger. Il est, en effet, objet de révélation ou d'inspiration. Cette garantie se donne sous des formes et des règles précises. Ne pas s'y conformer, ou les mépriser, revient à se situer hors l'espace dessiné par l'Ultime, à choisir les «ténèbres extérieures», à devoir subir les conséquences tragiques de sa malfaisance. La violence religieuse est juste, car elle maintient l'ordre social et cosmique sous l'égide de l'Ultime. Il n'existe pas de place et de protection

pour les individus qui s'y soustraient. La conviction religieuse de maintenir l'ordre social tel qu'il fut imposé par le dieu et ce, parfois, en usant de la violence, apparaîtra fanatisme ou intégrisme à ceux pour lesquels ce lien ne supporte aucun rapport signifiant à l'Ultime. Tant que la perception immédiate et spontanée est celle d'une imbrication indestructible entre le lien social et l'Ultime qui le garantit, la violence exercée contre ceux ou celles qui le menacent ou le méprisent est vécue comme justice et non comme excès, crime ou abus. Elle est, en effet, supposée nécessaire pour sauvegarder ce qui est plus précieux que toute paix et toute vie individuelle : la reconnaissance de l'Ultime dans le concret de la vie humaine et donc de la société dont l'individu ne saurait être séparé.

Il ressort de cette perspective que la séparation entre religion et violence passe par un assouplissement de la relation entre l'Ultime et le lien social. Il sera décisif d'établir, pour la crédibilité du dialogue inter-religieux, si les facteurs externes sont les seuls qui interviennent dans son instauration contemporaine. L'assouplissement nécessaire entre l'Ultime et le lien social surgit-il de la religion elle-même ?

Je n'étudierai cette question que dans le cadre de la tradition chrétienne. Mais, avant de l'aborder pour elle-même, il convient de préciser quelles sont les raisons chrétiennes d'une opposition au dialogue, d'une part, et quels sont les indices d'une ouverture possible, d'autre part.

II

Les raisons chrétiennes de l'intransigeance

Le lien entre l'Ultime et le concret exacerbe la violence. Les religions historiques ont absorbé la totalité de l'espace humain et honoré l'Ultime comme le garant du lien social. Qu'en est-il du christianisme ? S'engage-t-il dans la voie ici ouverte d'une unité si radicale entre le lien social et l'Ultime qu'il ne répugne pas de son côté à user de violence et à refuser le dialogue inter-religieux, bref, à pratiquer l'intransigeance ?

En fait, le christianisme joue l'ambiguïté : par deux de ses convictions premières, d'une part, l'Élection et l'Incarnation, il occupe tout l'espace humain ; par sa conception de la création, d'autre part, et la

non-violence de Jésus envers ceux qui l'assassinèrent, il présage un détachement entre le concret et l'Ultime, laissant place à la créativité et à la responsabilité collective des hommes. Mais cette possibilité positive n'est devenue effective que sous la pression de facteurs externes, et non à partir du seul développement interne. Encore que le sens de la nécessité de contraintes externes ne soit pas étranger au contenu éthique de la Bible. Il faut donc préciser les facteurs qui ont établi le christianisme presque naturellement complice d'un refus de dialogue et enclin sinon à user de violence, du moins à pratiquer l'intransigeance, dans l'affrontement inter-religieux. Les Croisades et l'Inquisition soulignent ce double aspect. Deux données fondamentales de la foi chrétienne ont historiquement poussé à l'intolérance : l'Election et l'Incarnation. Ces deux données impliquent, en effet, Dieu dans notre histoire : son sens et sa fin sont définis par elles.

Intransigeance et Election

L'Election, d'abord. Je ne sépare pas les deux Testaments. Dieu a élu le peuple hébreu dont l'église se pense l'héritière. Elire, c'est choisir un peuple ou un groupe parmi d'autres. Elire, c'est donc apparemment rejeter : «Il a aimé Jacob, il a haï Esau». Ceci est d'autant plus perceptible dans la tradition d'Israël qu'élire, c'est sauver de l'oppression : la libération d'Egypte (même si la réalité des faits est fort modeste par rapport au récit épique) est devenue le cœur de la religion d'Israël. Or celle-là ne s'accomplit pas sans la mise à l'écart des Egyptiens : «Ce jour-là Yahweh sauva Israël des mains des Egyptiens, et Israël vit les Egyptiens morts au bord de la mer. Israël vit la promesse accomplie par Yahweh contre les Egyptiens» (Ex 14, 30-31).

L'Election s'inscrivant dans un acte historique de libération nécessairement violent en raison même de l'entêtement de l'opresseur, fait de Dieu un partisan. Même s'il est le Dieu créateur, et le Dieu de tous les hommes, l'Election qui s'est traduite en Alliance, contraint Dieu à prendre parti dans l'histoire. Cette Alliance est, certes, soumise à des conditions, et elle peut se retourner contre Israël. Elle n'en témoigne pas moins que le lien privilégié entre Dieu et Israël définit la relation des autres peuples à Dieu. L'Alliance place Israël en situation de médiateur, elle exige que les autres religions se structurent par rapport à elle. Elles perdent ainsi leur autonomie puisque le jugement qui les absout ou les

condamne à pour critère son contenu éthique. Le jugement des prophètes sur les nations l'explique clairement (Na 1,2 - 3,6 au sujet de Ninive).

Intransigeance et Incarnation

L'Incarnation, ensuite. Elle n'est pas séparable de l'Élection d'Israël, elle s'inscrit dans sa logique. L'Élection a suscité une Alliance en laquelle Dieu s'implique au profit de son peuple. Avec l'Incarnation, en son Fils, Dieu partage le destin de ce peuple, mais il ouvre l'Alliance aux potentialités universelles qui l'habitaient. Exclu de son peuple, le Fils ne le rejette pas, mais renverse par le don de l'Esprit les barrières qui empêchaient les païens de bénéficier de l'héritage promis à Abraham. Tous sont désormais élus en Christ, par le moyen de la foi en Lui.

Il semble à première vue, que cet affranchissement à l'égard de la tradition particulière d'Israël rompe l'enfermement que celle-ci avait peu à peu engendré en vertu même de la logique immanente à l'Élection et à l'Alliance. Dans cette perspective, l'Incarnation aurait donc fait apparaître au grand jour les virtualités universelles qui habitaient la foi d'Israël. De deux peuples, Israël et les nations, l'Incarnation n'en fit plus qu'un : elle aurait résolu le conflit qui les opposait.

La réalité est moins simple que cette logique. Celui qui meurt rejeté, Jésus, ressuscite comme Christ. La Résurrection n'efface pas Jésus : il fut et demeure un être humain limité et contingent, relevant de l'Alliance d'Israël. Aussi les chrétiens n'ont-ils pas craint de faire leurs livres de l'Ancien Testament, malgré de farouches oppositions parmi eux. Formant une église, ils ont repris à leur compte une histoire singulière en substituant la foi au Christ à la pratique de la loi. Ils se sont perçus comme le nouvel Israël, et ont pensé le lien à Jésus le Christ comme indispensable à la reconnaissance de Dieu. Ainsi, l'Ultime, selon la foi désormais commune, en habitant filialement cet homme, l'arrache à sa contingence, à sa particularité, et cet arrachement se vérifie dans l'église par le don de son Esprit ; Jésus le Christ lui confère un poids concret qui imite celui dont jouissait le peuple hébreu par l'Élection et l'Alliance. L'adage ancien : «Hors de l'église, point de salut» s'enracine dans cette conviction fondamentale : tous sont élus en Christ, tous doivent donc croire au Christ dont désormais témoigne l'église visible.

Ainsi l'Incarnation pour autant qu'elle génère un corps visible du Christ singularise le peuple chrétien et le rend analogue à celui de l'ancienne Alliance : hors les frontières transcrites dans la visibilité en vertu de l'Élection, il n'existe que ténèbres, puisque le salut ou la libération n'advient que par la médiation du Corps christique spatialisé ou visibilisé par les sacrements. Le baptême qui signe l'appartenance au peuple chrétien le délimite effectivement comme le faisait la circoncision. On a cru devoir baptiser des juifs pendant la période nazie afin de leur éviter arrestation et élimination. Le départage est ainsi prolongé entre ceux qui sont élus, et dont le signe est l'appartenance à l'église, et ceux du dehors qui seront sauvés si, moyennant la foi, ils sont incorporés au Corps christique. Dans une telle perspective, seule la conversion des fidèles des autres religions est acceptable en christianisme, non le dialogue qui semble les honorer à égalité.

De fortes raisons internes au christianisme militent donc en faveur d'une intransigeance religieuse : l'Ultime rejoint le concret d'une histoire particulière par l'Incarnation générant un peuple visible, et donne à cette histoire valeur salvifique. Aussi hors les balises, les points de repères ou les marques qu'elle inscrit dans le quotidien, il n'est pas de salut. La même dialectique intransigeante que celle qui fut reconnue dans le cadre plus général du lien à l'Ultime semble opérer dans le christianisme comme il a œuvré dans l'ancienne loi. La libération de la loi n'a pas porté les fruits qui auraient pu en être espérés. Pourtant, il existe dans le christianisme une contestation de cette clôture : elle reprend, en le déplaçant, ce qui travaillait la loi ancienne.

Des éléments contestataires de l'intransigeance

Cette transgression des frontières s'affirme d'une double façon : par l'acte de Création et l'impératif éthique, d'une part, par la non-violence de Jésus mourant, d'autre part.

L'acte de Création

Par l'acte de Création et l'impératif éthique, d'abord. Dans l'Ancien Testament, deux justes non-hébreux sont désignés par l'Écriture : Noé et Job. Le lien à l'Ultime n'est pas défini par la seule Élection d'Israël puisque l'Écriture hébraïque déclare justes des hommes

qui n'appartiennent pas à la tradition de l'Alliance. Le Nouveau Testament constatera que des païens ne sont pas éloignés de Dieu, telle la Syro-phénicienne. Tous sont en effet des créatures de Dieu qui fait lever son soleil sur les bons et les méchants. La déclaration de Jésus à la Samaritaine oriente dans le même sens : l'adoration de Dieu n'est pas définie par l'appartenance au lieu symbolique d'une religion constituée, elle se situe en un autre espace, celui de l'Esprit et de la Vérité.

L'indétermination topologique de ces deux termes vise à briser le lien entre Dieu et une réalité concrète (ici le Mont Garizim et Jérusalem) qui, investie par la majesté divine, s'inscrirait dans l'histoire comme repère et délimitation visibles.

L'impératif éthique

L'impératif éthique déploie la logique immanente à l'acte de Création. Noé et Job sont justes d'une justice qui ne vient pas de l'Alliance. Et, en celle-ci, l'étranger devait bénéficier de la loi de la justice. Répandre injustement son sang ou le priver de ses biens étaient mépriser Dieu, car ce n'était pas honorer sa sainteté qui sous-tend la loi. L'étranger est sous sa protection, il est sa créature. Le Nouveau Testament reprend cette intuition dans le chapitre 25 de Matthieu : le jugement se fonde sur le rapport à autrui, à partir des actions les plus quotidiennes et les plus simples, celles qui assurent la survie et brisent la solitude. Il n'est question ni de la loi de l'Alliance ni de l'église.

L'acte de la Création et l'impératif éthique postulent l'unité de l'humanité en raison de son origine : tous ont Dieu pour Créateur ou Père, donc tous sont frères. Cette unité est première, elle est l'horizon sur lequel se détachent l'Election et l'Alliance. Celui-ci n'est pas effacé par elles : elles travaillent à ce qui procure sens à l'agir humain. Le lien à l'Ultime est soutenu par la relation à celui qui est son image, il transgresse les frontières issues du choix parmi les frères opéré par l'Election et l'Alliance.

La non-violence du Crucifié

L'articulation entre cette ouverture du lien à l'Ultime à tout être humain par la Création et l'éthique, et l'Election ou l'Alliance, n'est pas simple. Dès lors que Dieu agit comme partisan dans l'histoire, et qu'il choisit en faveur d'un groupe ou d'un peuple contre un autre ; dès

lors qu'il prend chair dans l'histoire et que cette proximité génère un peuple visible ; dès lors que l'appartenance à ce peuple visible est déclarée nécessité de salut, on est en droit de s'interroger sur la portée véridique de ce double lien à l'Ultime, Création et Election, puisque l'ingérence de Dieu dans l'histoire, révélée par la Bible, semble réduire à l'insignifiance le rapport premier. Tout se passe comme si l'on assistait à un jeu de substitution : le premier lien, celui de la Création, concrétisé par l'Alliance noachique, perd sa validité après l'Election d'Israël ; l'Election d'Israël perd sa légitimité de par l'Election de Jésus et la constitution de l'église. Pour justifier ce jeu de substitution, engendrant un rétrécissement, on fit appel au péché ou à l'injustice. Au terme, tous sont sous le péché sauf un seul, et à partir de ce «seul» s'affirmera le salut jusqu'aux frontières de l'humanité.

Le jeu de substitution n'est pas une articulation, il témoigne d'une incapacité au respect effectif des différents niveaux : chaque niveau est aboli par celui qui le suit.

Hors le nouveau niveau, en lequel le précédent fut subsumé, aucun n'a plus de légitimité. On peut expliquer ainsi l'antisémitisme récurrent dans l'histoire chrétienne. Voici un texte odieux qui témoigne du caractère du jeu de substitution

«Un jour, trente ans plus tard (il s'agit d'un éditorial pour la fête de Noël), les juifs s'imagineront pourtant gagner la partie. Ils avaient réussi à mettre la main sur Jésus et l'avaient crucifié. En se frottant les mains, ils s'étaient écrié : «Que son sang retombe sur nous et nos enfants». Vous savez d'ailleurs de quelle manière il est retombé et retombe encore. Il faut que s'accomplissent les prescriptions du livre éternel» (André Bettencourt, dans *La Terre française*, revue pro-nazie, du 20 décembre 1941).

C'est justement cette mort qui brise la clôture en laquelle s'enfermait l'ancienne Alliance. L'épître aux Galates, invoquant la foi au Christ comme liberté à l'égard de la loi, l'épître aux Ephésiens rappelant que Jésus mourant a abattu le mur qui séparait les juifs et les païens, annoncent comme bonne nouvelle l'action salvifique universelle de Dieu signifiée dans le rejet mortel de Jésus.

Cette mort, injustement infligée, n'a pas eu de suite maléfique car Jésus pardonna à ceux qui l'assassinèrent, et Dieu en le ressuscitant, confirma ce pardon. La règle de la violence, justifiée par la sanction du

crime, «vie pour vie, œil pour œil, main pour main, pied pour pied» (Dt 19,21) est écartée. En Jésus, Dieu s'est constitué le frère de tous les hommes menacés et détruits par elle. L'Ultime rejoint ici le concret de l'histoire, là où précisément s'abolit toute histoire possible, la mort. Assumant, en sa puissance, le vœu non-violent de l'innocent mourant, il ne le venge pas par une reprise violente de l'histoire qui l'a rejeté : il le ressuscite afin qu'à tout homme, Christ donne l'Esprit qui l'a conduit au pardon. Ainsi chacun réalise-t-il le renversement dans le lien à Dieu que signifia sa mort. L'Ultime en Jésus meurt à toute relation avec l'histoire contingente qui conférerait à quelque réalité de ce monde un poids sacré indispensable à la solidité du lien social. C'est parce que, par la mort de son fils Jésus, Dieu rompt avec toute implication partisane, qu'il peut répandre sur tous son Esprit. Les frontières sont abolies. L'événement de la mort de Jésus, articulé à la confession de sa résurrection, réanime avec vigueur l'amplitude universelle de l'acte créateur. Il devient dès lors possible d'imaginer une entrée en dialogue des églises chrétiennes avec les autres religions qui ne soit pas seulement tactique : elle est vitale, en vertu du mouvement interne au christianisme.

III

Les raisons chrétiennes du dialogue inter-religieux

L'histoire du christianisme montre que le schéma général d'une collusion entre l'Ultime et les investissements concrets balisant le quotidien (rites, lieux, règles, etc.) n'a pas été écarté par l'église : elle a reproduit l'intransigeance liée à l'Élection et l'Alliance, malgré des contestations internes à la tradition scripturaire. Il a fallu la pression externe de la culture européenne moderne pour que l'église catholique entrât dans un processus de dialogue avec les confessions chrétiennes et les autres religions.

Cette pression externe l'a incitée à découvrir en sa propre tradition des complicités avec l'émergence de la tolérance en Occident. Vatican II, aussi bien pour les relations avec les autres religions que pour la liberté religieuse, s'est orienté dans le sens d'une assomption, sinon d'une justification chrétienne, d'un style de rapports prônés par l'éthique des droits de l'homme. Mais, me semble-t-il, pour que la racine de l'intransigeance soit éliminée, il est nécessaire que le dialogue trouve sa raison d'être en celui-là même qui fonde la foi chrétienne : Jésus le Christ. Le détour par

l'acte créateur ou l'impératif éthique risque, en effet, de perdre sa légitimité si l'impérialisme chrétien domine dans l'église au point de neutraliser toute autre instance. Si la raison de lutter contre l'intransigeance s'annonce dans la foi chrétienne, l'acte créateur et l'impératif éthique se trouvent confirmés dans leur validité universelle. Comprendre l'acte salvifique de Jésus le Christ comme l'argument le plus adapté à débouter l'intransigeance et l'intolérance de leurs prétentions conduit à réassumer tous les indices universalistes s'annonçant dans la première Alliance. Il s'agit d'une conversion de l'interprétation chrétienne : le Christ a été invoqué pendant des siècles pour récuser tout dialogue et souvent justifier la violence inter-religieuse, il faut désormais manifester que cette conduite n'honore pas le sens de la geste de Jésus confessé Christ sur la base de sa résurrection.

La mort de Jésus, sa prière non-violente dans la détresse qu'il a endurée, annonce, comme on l'a vu plus haut, une autre interprétation de l'Élection et de l'Alliance : ouverte à d'autres expériences religieuses et non close. Il faut essayer de le montrer en établissant un écart entre les figures qui commandent l'intelligence chrétienne de l'histoire religieuse.

Les églises hors prétention

Les églises ont démontré par leurs dissensions - car toutes s'avouent blessées par les divisions - qu'elles ne représentent que fragmentairement le Christ : entre elles et lui, il n'existe qu'une continuité relative. Aussi est-il devenu impensable que de la confession de Christ Sauveur et Médiateur on déduise qu'en dehors de l'église visible, il n'y ait point de salut. Le monopole ecclésial d'une médiation du salut a perdu sa pertinence. La possibilité ou non du dialogue inter-religieux ne relève pas du statut doctrinal de l'église, dépend-il de son attitude, mais de Celui dont elle témoigne. L'église ne représente pas une figure majeure dans l'élaboration d'une interprétation chrétienne de la pluralité des religions. Ce n'est pas le cas du Christ, confessé unique médiateur.

Le Christ et Jésus

Le Christ, constitué unique médiateur par sa Résurrection, ne renvoie donc pas aux églises à la conduite boiteuse (ce sont elles cependant

qui le désignent), mais à Jésus le Nazaréen. Témoigner de Christ en sa gloire de Médiateur et de Sauveur, c'est faire mémoire de ce Jésus dont il est question dans l'Écriture néo-testamentaire. C'est, en effet, lui, pourtant à jamais perdu dans son existence historique, qui, pour nous, auditeurs de son Évangile, donne pertinence et structure au Ressuscité.

Ce dernier se tient hors toute expérience, et il n'a pas de substitut temporel : le pape et les évêques sont successeurs des premiers témoins, les apôtres, non du Christ. Il existe cependant un écart entre l'une et l'autre figure, malgré leur identité filiale. Jésus fut un homme singulier, lié à une culture et à une tradition précise, le monde hébreu. La mort qu'il a endurée marque la singularité de son expérience : elle n'est pas toute l'expérience humaine du divin, elle est une expérience exceptionnelle, elle ne dénie pas l'authenticité d'autres expériences religieuses possibles. Le Ressuscité n'absolutise pas l'expérience de Jésus au sens où la constituant unique, il écarterait toutes les autres ; il ne la cristallise pas dans la définition d'une vie collective concrète qui serait comparable à une armée rassemblée sous les ordres d'un seul chef comme le rêva Bellarmin ; il ne programme pas une histoire comme si l'église était un projet politico-social voué à la réussite parce que assisté de la puissance du divin dont il dispose par définition : l'expérience de la chrétienté médiévale a démontré l'erreur de cette interprétation. Par l'Écriture, il est fait mémoire d'une expérience singulière que la résurrection n'impose pas comme modèle. L'Écriture, vouée à l'interprétation, conforte la distance entre sa trace et le réel. Un espace est laissé, et l'Esprit est donné pour que l'Écriture suscite d'autres expériences singulières. Le Ressuscité est Celui qui, par son Esprit, ouvre à des expériences que la geste de Jésus appelle en brisant tout lien entre l'Ultime et des formes concrètes absolutisées. Ainsi l'écart entre Christ et Jésus, sur la base de sa mort et de sa résurrection, instaure une dialectique ouverte entre l'Esprit et l'Écriture. Cette dernière, en tant qu'Écriture chrétienne, accomplissant l'Ancien Testament, enchaîne-t-elle l'Esprit au point que tout autre écriture ou tout autre tradition soient démunies de valeur religieuse ?

L'Esprit et l'Écriture

L'Écriture est le témoin d'expériences singulières, celles du peuple de l'Ancien Testament, et d'une expérience unique, accomplissant ce

qui était désiré dans les précédentes, la venue du Fils dans la chair de Jésus. Celle-ci, en accomplissant le désir immanent à l'Élection et à l'Alliance, n'abolit nullement les autres expériences religieuses, elle autorise au contraire le désir qui les habite : que le lien à l'Ultime soit créateur de vie. Le christianisme, en effet, révèle que l'Ultime en son Fils Jésus ne craint pas la mort pour que l'homme vive. Le don de l'Esprit n'a pas d'autre fin.

Le fondement du dialogue avec les autres religions porte donc sur ce caractère de l'Ultime : faire vivre. Dans le dialogue, l'interrogation que doivent se poser les religions serait précisément celle-ci : le lien à l'Ultime que nous proclamons et que nous concrétisons dans de multiples pratiques et doctrines est-il mortifère ou vivifiant ? Aucune religion ne peut se targuer d'avoir écarté toute ambivalence. La forme historique du christianisme lui-même ne peut prétendre, sans mensonge, avoir été ou être uniquement vivifiante. Si elle n'a pas produit, au cours de l'histoire, la fin qu'elle vise en témoignant du Christ donateur de l'Esprit, pourquoi l'église catholique dirait-elle qu'elle détient le monopole de l'unique expérience religieuse authentique ? Les autres écritures ne sont pas dépossédées par l'Écriture judéo-chrétienne de la légitimité d'autres expériences singulières et vivifiantes de l'Ultime dont elles témoignent. L'Esprit travaille aussi en elles (par écritures, je n'exclus nullement le cas des traditions orales suscitant un intérêt analogue pour la vie).

Si cette interprétation est entendue en sa radicalité, il paraîtra ou tragique, ou dérisoire, d'user de moyens mortifères pour attester la puissance vivifiante du lien à l'Ultime. Seul le débat respectueux et lucide honore une telle question. S'il est vrai qu'il existe une distance entre le Christ et Jésus historique, s'il existe un écart entre le Christ et l'église, rien n'empêche l'Esprit de travailler dans des formes religieuses diverses et de conduire à l'épreuve radicale de toute foi religieuse : le lien à l'Ultime est-il vivifiant ou mortifère ? La réponse est pratique, et non théorique. Il n'est jamais évident que dans les contingences historiques des religions, le témoignage porté envers l'Ultime soit d'action ou de présence vivifiantes. Le dialogue a pour fin, non la courtoisie, mais la conversion mutuelle : que le Dieu reconnu ne cautionne ni la violence contre soi, ni la violence inter-humaine. Il est difficile que l'église se dérobe à cette tâche de conversion collective malgré l'ambivalence récurrente de sa pratique.

Dans un village de France, c'était la classe de dessin. Le sujet était libre. L'école ouvrait sur la place. Un prêtre en soutane noire la traversa. Un enfant le vit et le dessina. Il ajouta la légende : «L'homme de la tristesse».

Ce récit donne à penser que les religions, témoins de la relation à l'Ultime, gèrent une ambivalence si profonde à son égard qu'un débat inter-religieux honnête favoriserait en chacune d'elles un regard lucide sur sa propre pratique et la perception de l'Ultime qui en découle.

Christian DUQUOC

CENTRE ALBERT-LE-GRAND

SESSIONS PRINTEMPS-ÉTÉ 1993 5

24-28 mai	<i>Sesshin</i>
29 juin-2 juillet	<i>Gestes nouveaux autour de la vie et de la mort</i>
5-8 juillet	<i>La justice a-t-elle changé ?</i>
8-10 juillet	<i>Comment sortir des idolâtries ?</i>
15-18 juillet	<i>De la liberté d'expression dans l'Eglise</i>
15-22 juillet	<i>L'art roman catalan : marche autour du Canigou</i>
19-24 juillet	<i>Passer vers l'autre... Lecture des Actes de Apôtres</i>
25-28 juillet	<i>Chrétiens et laïques, ensemble dans la laïcité</i>
22-29 juillet	<i>Sur le chemin de Compostelle : marche de Moissac à Nogaro</i>
28-31 juillet	<i>Retrouver la parole vivante de Jésus</i>
1 ^{er} -6 août	<i>Éveil à soi, éveil à autrui : pratique de l'assise dans l'esprit du zen</i>
9-14 juillet	<i>Deux temps pour respirer : méditation et randonnée</i>

Centre Albert-le-Grand BP 0105 - 69591 L'Arbresle Cedex
Tél. 74 01 01 03 - Fax 74 01 47 27

Chronique

LE GOUT DU RÉEL

G. MOREL, (É)VEILLEUR D'EXISTENCE

«*La vie spirituelle est quotidienne ou elle n'est pas*»¹

Dans sa vie comme dans sa pensée et dans son œuvre, G. Morel a été et s'est voulu explicitement «philosophe» ; intellectuel lucide et responsable, au discours fort et rigoureux, articulé et réfléchi aussi raisonnablement que possible. On se gardera d'oublier, cependant, que ce qualificatif, pour lui, renvoyait tout autant, et plus radicalement encore, à ce qui constituait comme la source vive et inépuisable de toute sa cohérence conceptuelle : le désir, voire la passion, d'une vie vraie, bonne et belle, réalisée et accomplie (sagesse). Au cœur de la théorie logique, donc, plus vieille, plus profonde et plus décisive, infiniment, qu'elle, il y avait le don et

l'épreuve de l'existence, à la fois singulière et partagée, en quête jamais satisfaite d'authenticité signifiante : philosophie, certes, mais entendue alors comme "l'éthique même, la pratique même, bref l'expérience purement et simplement"².

Ce qui est premier et dernier, dans de telles perspectives, c'est l'exister en sa nudité contingente qui est identiquement expérience de la liberté : épreuve et tentative d'une traversée périlleuse, portant celui qui accepte de s'y livrer sans réserve, assise ni assurance, vers l'excès et l'extase d'une "sortie sans retour du soi hors de soi"³. Dès le départ et à jamais, tout est sous le signe d'une "blessure vivante"⁴, ressentie

1. "Métaphysique". Ce texte, comme la plupart de ceux auxquels je puiserai mes citations, est inédit. On trouvera dans **Lignes sans retour** (Calligramme, 1994) une première sélection de poèmes, essais et aphorismes non publiés du vivant de Morel. L'ensemble de ces écrits témoigne d'un accent auquel essaie de s'accorder l'insistance voulue de ma lecture sur la dominante "spirituelle" de *tout* ce travail.

2. "Homme et philosophe". Qu'il n'y ait pas dès lors de différence de principe entre devenir-homme (en vérité) et devenir-philosophe, que "le philosophe" ne soit ainsi pas autre que "l'homme - les hommes, tous les hommes - cherchant à se réaliser" (*ibid.*), c'est là une affirmation de fond qui traverse l'œuvre entière de Morel depuis sa lecture de Jean de la Croix ("Nature et transformation de la volonté selon Saint Jean de la Croix", in **Qu'est-ce que vouloir ?**, volume collectif, p. 112) jusqu'à ses derniers travaux sur la signifiante langagière ("Le signe et le nihilisme", in **Psychanalystes**, n° 22, p. 54).

3. "L'expérience de G. Bataille", manuscrit inédit, p. 13. Mais le "sans retour" de cette aventure et de cet abandon n'est pas moins étranger à toute fixation unilatérale et à toute rigidité volontariste : "L'expérience de l'extrême - le voyage au bout du possible - est une tendance, plus exactement une tension, et non pas un absolu, surtout définitif" (*ibid.*, p. 7).

4. Cf. "Les vertus de la nuit", in **Autrement** (2/75), p. 83, où c'est "la question de l'Autre" qui est ainsi éprouvée.

paradoxalement comme le cœur et “l’essence”⁵ d’une vie toujours déjà reprise et désappropriée de soi, attirée par l’appel du grand large et de la haute mer. Constitutivement “en marche”, inséparablement “voyageur et philosophe” (*Rimbaud et Nietzsche*), tel se montre ici l’homme en sa vérité.

Le *logos*, pour autant, n’est nullement étranger à ce mouvement de recherche, d’invention et de découverte ; il lui revient, en effet, en le portant à l’expression réfléchie, de l’éclairer sur ses orientations et, surtout, de l’exposer à un partage susceptible de le questionner et de le relancer. Et ce fut toujours le projet de ce pédagogue-éveilleur que fut éminemment (par la parole et par l’écrit) G. Morel de signaler “des sentiers qui ne sont en principe fermés à personne”, de “décrire et suggérer des *attitudes* spirituelles que chacun devrait pouvoir reprendre pour son compte en les corrigeant et en les prolongeant”⁶. Nul mépris, en cela, du travail conceptuel et de sa rigueur sagement technique, mais le souci de le garder à sa juste place, seconde et relative, en le subordonnant à l’évocation et à l’appel méta-phoriques, eux-mêmes au service de l’expérience vive en sa contingence toujours singulièrement surprenante. La vérité de la parole et de l’écriture tient dès lors à l’adresse qui les suscite et les porte, à la

traduction qu’elles permettent et qui passe d’existant(s) à existant(s) ; s’y livrer ne relève point d’un luxe ou d’une complaisance narcissique, mais d’un désir de communication inhérent au voyage et à l’exploration mêmes. “J’écris, notait en ce sens Morel, pour d’autres, en nombre pas trop restreint, qui se distingueraient, non d’abord par la compétence technique, mais par un goût incisif de la vie” (*Métaphysique*).

Cette vie, qu’il s’agit d’apprendre à mieux éprouver et “goûter” en toutes ses facettes, n’est pas une vie naturelle ou objective, particulière ou déformée. C’est *la* vie, la vie bonne, la vie vraie, en son intégralité multidimensionnelle, originelle et originale, telle qu’elle s’offre à chacun et à tous à présent toujours nouveau de la liberté en devenir raisonnable. Vie “spirituelle”, si l’on veut, vie “en esprit et vérité”, mais à condition d’ôter à ces expressions toute connotation d’évasion et/ou de sublimation éthérée ; vécue à même la condition commune en sa concrétude banale et quotidienne, accueillie, reconnue et savourée en sa réalité à la fois “inaccessible au seul entendement”⁷ et “accessible en principe à chacun, sans rabais” (*Métaphysique*), par des existants en quête de sens effectif. Risquons-nous à exposer, à proposer, quelques aspects ou dimensions de cette exploration inépuisable.

5. “Un jour, j’ai pris la mer...”. Ce court texte, à saveur explicitement autobiographique, évoque en effet “une blessure avec laquelle il me semble que je suis né..., dont j’ignorais ce qu’elle était, mais que j’éprouvais comme l’essence de ma vie, ainsi qu’on parle de l’essence d’une fleur ou d’un parfum”.

6. “Métaphysique”. Ce souci de contribuer à la création d’espaces ouverts, où il soit possible à chacun et à tous de respirer et de s’orienter librement, habite tous les écrits de Morel. On y reconnaîtra sans peine une “manière” inspirée notamment de Jean de la Croix : “les dits d’amour, il vaut mieux les laisser à leur ampleur, afin que chacun puisse en tirer profit selon son mode et sa capacité...” (Prologue du *Cantique Spirituel*, in *Obras Completas*, BAC, Madrid, p. 435).

7. *Conflits de la modernité*, Aubier Montaigne, p. 152.

Au cœur du monde

“Le monde, finalement, un espace ouvert...”

Il n'est de vie juste que prise dans les limites contingentes de l'ici et du maintenant. Cela veut dire à la fois qu'il n'y a ni lieux ni époques, ni individus ni institutions privilégiés, et qu'il incombe à chacun d'inventer et de tracer pour son compte son chemin de réalisation au cœur des circonstances qui sont les siennes sans qu'il les ait choisies. Aujourd'hui est notre destin, qu'il nous faut apprendre à accueillir et à analyser, à apprécier et à aimer ; non parce qu'il serait doté d'une originalité ou d'une valeur exceptionnelles, mais parce qu'il est pour nous -pour chacun de nous- la seule réalité et l'unique “test” d'authenticité.

Mais ce présent qui nous requiert n'a rien d'une fixité immuable et/ou ponctuelle. Il nous advient en nous invitant précisément à nous “ajuster” au mieux aux métamorphoses qu'il appelle et rend possibles. N'est-ce pas la “surprise du monde” que de donner lieu à des “changements déroutants”, rappelant aux hommes que leur “essence est de muer... en des formes ignorées des dieux mêmes” (*Les Métamorphoses*) ? Qu'en est-il à cet égard de *notre* monde, en son originalité, ses possibilités, ses risques et ses tâches ?

La modernité en voie de mondialisation qui définit notre espace-temps s'ouvre précisément en rompant avec les hiérarchies instituées des cultures hétéronomes et autoritaires. La sécularisation nous émancipe des principes transcendants, elle nous livre et nous abandonne à la

relativité immanente et an-archique d'un univers et d'une histoire où il revient à chacun d'inscrire sa différence et d'accéder à son autonomie. Mais, qui ne le sait et/ou ne le sent, ce monde parvenu à majorité est aussi celui que guette “la nouvelle barbarie techno-scientifico-bureaucratique”⁸. A la puissance opératoire, qui menace de “tuer tout ce qui n'est pas de l'ordre de l'utilité ou de l'efficacité à court terme” (*Les Vertus de la nuit*, p. 84), tendent à répondre l'atomisation et la privation socio-politiques ; cependant que le règne télémediatique suscite une pseudo-culture de l'instantané et du jetable, sans enracinement ni mémoire, sans désir ni projet. Aussi “ce qui caractérise la société telle qu'elle va”, c'est bien “la médiocrité du désir” effectif : “au lieu de ce désir règnent la suffisance, la satisfaction, l'indifférence, la sclérose, l'asthénie” (*Climats actuels*). Comme le soulignait déjà Nietzsche avec une lucidité cruelle, “jamais le monde n'a été davantage le monde, jamais il n'a été plus pauvre en amour et en dons précieux...”⁹. L'éloignement et/ou la fuite des dieux (anciens) semblent renvoyer les hommes à un vide spirituel qui s'avère finalement difficilement supportable.

Il peut être tentant, alors, de chercher à échapper à la médiocrité et à la morosité des sociétés actuelles en trouvant refuge dans le rêve et/ou les paradis artificiels ; comme s'il ne pouvait y avoir de vie belle et heureuse que loin de la dureté et de la résistance du réel extérieur, dans la seule jouissance intime d'un ailleurs imaginaire¹⁰. Mais

8. E. Morin, *Terre-Patrie*, Seuil, p. 105.

9. **Considérations intempêtes**, III, § 4. On remarquera d'ailleurs l'identification discutable opérée par ce texte nietzschéen entre le sens “séculier” et le sens “johannique” du mot monde.

10. Symptomatiques sont à cet égard les fameuses **Confessions d'un mangeur d'opium**, de Th. De Quincey, qu'il est arrivé à G. Morel d'évoquer et d'analyser : “Agressé objectivement et subjectivement par la réalité mondaine et sociale, il se replie sur soi pour jouir dans son intimité d'un bonheur imaginaire” (“Métaphysique”).

une telle "issue" d'évasion et de compensation s'avère vite illusoire. Et la question demeure ou revient, plus vive, plus forte et plus lancinante : y a-t-il, peut-il encore y avoir aujourd'hui, à même la relativité prosaïque et désenchantée de notre condition finie, des aventuriers de l'Absolu, en quête et en désir d'Inconnu non-aliénant, véritable et effectif ?

Voilà qui suppose, à tout le moins, un rapport autre -ni installation satisfaite, ni fuite extatique, mais questionnement à la fois lucide, critique et pratique- à la réalité actuelle : en ce sens, "le vrai problème spirituel aujourd'hui" passe sans doute par le fait de se demander "comment il est possible de le faire émerger dans les sociétés de type moderne" (*fragment inachevé*). C'est seulement d'une participation engagée et active aux quêtes et tâtonnements du présent que peut monter éventuellement une mise en question non réactive des enfermements qui les menacent. Etouffante lorsqu'elle est systématiquement et exclusivement exaltée, l'objectivation rationnelle des avoirs et des savoirs, des pouvoirs et des valoirs, est moins à rejeter ou à condamner qu'à relativiser et à orienter ; en prenant appui précisément sur la résistance, la responsabilité et la solidarité (à inventer) des forces subjectives ¹¹ qui travaillent à une transformation raisonnable et immanente de ce réel. Ce n'est donc pas "malgré et contre" ¹² la finitude de notre condition, mais bien en elle et grâce à elle qu'il importe à présent aux libertés humaines de s'orienter de manière sensée. "Le problème de la fraternité", autrement

dit, est à poser plus que jamais "à partir des problèmes matériels" (*Jésus dans la théorie chrétienne*, p. 15), dans la certitude exigeante qu'une prétendue "convention spirituelle" se contredit, se pervertit et se réduit à "rien en dehors des faits, des pratiques et des conditions" (*ibid.*).

Ce que l'on appelait jadis "les grandes questions" -l'être absolu, la vérité et le sens- pourrait sans doute, dans ces perspectives, resurgir, mais "autrement" : de manière plus ouverte et interrogative, moins extérieur et marginale par rapport aux difficultés concrètes de la vie quotidienne. Ce n'est pas par peur ou rejet de la finitude (humaine et cosmique), par son approfondissement et sa radicalisation bien plutôt, que pourrait s'exprimer alors, loin de toute assurance dogmatique, mais également sans mauvaise peur sceptique, un désir interrogatif de réalité et de signification, de liberté autonome, responsable et ouverte. La quête "spirituelle", en d'autres termes, si longtemps confisquée, voire détournée, par les institutions religieuses d'une transcendance sacrale ¹³, en viendrait à s'identifier à l'existence même en son intention signifiante, à même la relativité contingente de circonstances où se réalisent les individus humains vivants, ces "tziganes du cosmos, (ces) itinérants de l'aventure inconnue" ¹⁴. Mais encore faut-il pour cela que les fantasmes de la puissance dominatrice s'effacent autant que possible pour donner lieu à une expérience digne de ce nom ; et voilà qui ne saurait aller sans cheminement patient sur des sentiers de dépouillement et d'allègement.

11. Je renvoie sur ce point à la **Critique de la modernité**, d'A. Touraine (Fayard, 1990), dont un des leitmotiv consiste à discerner dans "la dualité de la **rationalisation** et de la **subjectivation**" (p. 15) les "deux ailes", différemment mais également constitutives, par leur tension même, "de la modernité" (p. 253).

12. E. Weil, **Essais et Conférences I**, Plon, p. 318.

13. Cf. "Questions de religion", un article encore inédit, à paraître dans la **Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses** de Strasbourg.

14. E. Morin, **Terre-Patrie**, p. 211.

Chemins de nuit

"Il ne s'agit pas de rompre, mais de s'en aller ailleurs".

Ce que la tradition dite "mystique" place sous le signe d'une purification nocturne peut et doit être entendu en sa signification anthropologique décisive. En y reconnaissant, tout d'abord, moins une simple "étape" passagère à l'intérieur d'un périple seulement linéaire qu'une dimension coextensive au mouvement et à l'approfondissement de l'être-(à)-soi, même si c'est bien à certains moments que celle-ci peut être éprouvée comme dominante, voire (apparemment) exclusive. On y lira donc comme une décantation et une dénudation de l'exister en son intégralité vivante. Il ne s'agit, en effet, de rien de moins que d'une mise en jeu sans réserve portant sur l'authenticité de l'humain en tous ses aspects, inséparablement individuels et socio-historiques : est-il possible -comment, jusqu'à quel point et à quel prix- de sortir effectivement des illusions qui sont le plus souvent notre pain quotidien ? Voilà qui implique, à tout le moins, une "insatisfaction toujours en éveil au sujet des représentations"¹⁵ et imageries mythologico-dogmatiques qui tentent, avec plus ou moins de succès, de nous masquer la vérité (en mouvement et en création) de notre finitude ; la voie purgative est ainsi critique par essence, si l'on entend par là le laisser-passer-en-jugement, à la fois, accepté et

opéré par chacun, de l'existence, de ses pratiques et orientations fondamentales.

Il importe de souligner, pour commencer, qu'il n'y a là nul rejet, tout au contraire, de l'enracinement sensible, charnel, vital, de notre liberté : l'homme est et demeure un animal et il est d'ailleurs à souhaiter que l'animal humain apprenne à "faire son métier d'homme" aussi bien, aussi justement, que les animaux non humains font "leur métier d'animaux"¹⁶. Sans nostalgie aucune, cependant, pour certaine immédiateté, spontanéité ou innocence "naturelle" qui n'est pas et ne saurait être notre lot. Le venir-à-soi de l'humain s'inscrit en effet dans la patience et le négatif d'une temporalité complexe où s'opère la gestation laborieuse de la liberté finie : "nous sommes pareils à des arbres enchevêtrés, tordus, rétifs, avec lesquels, dans une inlassable patience, il s'agit de construire des navires à peu près équilibrés", capables de prendre et de tenir la mer en éprouvant les "routes hauturières" (*Métaphysique*). Impossible ici de séparer l'accès à soi du travail sur soi, et d'une transformation de soi qui est aussi bien transformation des circonstances. Et il y a même une indépendance irréductible des conditions et des structures dont la dureté et la résistance provoquent précisément le désir à se découvrir en son originalité (à inventer et à créer). La genèse de l'humain, autrement dit, est un voyage jamais

15. **Problèmes actuels de religion**, Aubier Montaigne, p. 93.

16. Extrait d'un très beau texte -"il avait voyagé..."- dont l'inspiration autobiographique me paraît claire et que je ne résiste pas au plaisir de citer plus longuement : "Ce soir-là, comme souvent, il se sentait lui aussi un animal. Il aimait d'instinct les animaux, parce qu'ils faisaient leur métier d'animaux comme il eût souhaité faire son métier d'homme, comme il eût souhaité que les animaux humains fissent leur métier d'homme. Il aimait les animaux pour eux-mêmes et pour les signes, rarement aperçus, qu'ils nous font : il avait la certitude qu'à leur manière ils avaient du monde un savoir qui, malgré sa connivence, lui demeurerait étranger".

achevé, une expérience toujours *“en négatif”* ¹⁷, une libération *dans* (et non *de*) la condition finie en sa banalité commune et quotidienne.

Mais de quoi s'agit-il, dès lors, de nous purifier et de nous libérer, si ce n'est *pas* de notre finitude charnelle et/ou psychique, mondaine et/ou socio-historique ? Une réponse commence peut-être à se laisser esquisser : ce qui est à éradiquer, dans toute la mesure du possible, c'est ce qui bloque, étouffe et/ou entrave, en nous et entre nous, le surgissement du Désir, c'est la perversion qui nous pousse à nous enfermer et à nous complaire dans l'agression et/ou la destruction, l'accusation et/ou l'exclusion, dans les comportements morbides et mortifères. C'est donc notre liberté qui est à délivrer, non certes des structures qui conditionnent sa réalisation, moins encore de l'originalité (insubstituable) qui la constitue, mais de la peur et de la haine qui tendent à lui faire refuser et/ou rejeter tout ensemble elle-même et quelque altérité que ce soit. C'est *cette* angoisse mauvaise, fixée à soi, fascinée par le non-sens et la mort, qui est à traverser, à dissoudre même et à effacer autant que possible, pour laisser émerger en et par cela même le désir et le goût, fragiles mais indestructibles, du réel et de la vie au sein desquels se lève l'existence.

On comprend donc, dans de telles perspectives, qu'il soit effectivement impossible d'avancer sur les chemins de la vie sans passer par un

dépouillement qui tend à être radical, sans accepter de se laisser vider *“des anciennes manières, des anciens modes, des anciennes valeurs”* (*Vide et ex-cès*). Il faut cet arrachement, inévitablement douloureux, aux fantasmes illusoire et aux liens sécurisants, il faut cette dénudation cruelle de l'être, *“à l'obscur et sans appui”*, pour que s'engage un mouvement de libération effective : *“le voyageur-pèlerin (caminante), pour aller vers de nouvelles terres non sues”*, est invité à passer par *“de nouveaux chemins non sus et non expérimentés”* ¹⁸. Dépaysement, désorientation, perte de tous les repères familiers, cette marche à l'inconnu n'est pas et ne peut pas ne pas être marquée, d'une certaine manière, par l'épreuve, parfois terrible et vertigineuse, d'une nuit obscure qui donne presque inévitablement l'impression de ne devoir jamais finir. Il n'est alors que la foi *“nue”*, celle de l'existence même, pour soutenir l'élan de cette avancée apparemment dépourvue de terme, de but, de sens : *“il allait il ne savait où, il allait ailleurs, d'un cœur jamais lassé... Jusqu'où devrait-il aller pour entrer dans l'ailleurs ?”* ¹⁹.

Il revient évidemment à chacun de trouver - d'inventer- sa manière et son style singuliers pour effectuer au moins mal cette traversée nocturne. On se bornera ici à indiquer qu'il importe de la vivre autant que possible sans compromis ni régression(s) certes, mais également sans rigidité inflexible ou intransigeante ²⁰. L'épreuve du

17. Cf. “Notes”, p. 220. Pour Morel, le négatif -l'insatisfaction inhérente à l'exister fini- est à distinguer radicalement du négativisme qu'il faut comprendre comme l'enfermement complaisant et morbide dans une négation dès lors insensée.

18. Saint Jean de la Croix, **Nuit obscure**, in **Obras completas**, BAC, Madrid, p. 394.

19. “Il avait voyagé...”. Ce bref récit voit précisément dans le cheminement *“l'essence”* même de *“l'existence”* : *“il était cela : un être en marche.”*

20. G. Morel montre (Cf. **sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix**, C. 1, le chapitre consacré aux rapports entre Jean et Thérèse) comment les chemins sanjuaniste et thérésien, comportaient l'un et l'autre leurs tentations propres : un certain manque de **souplesse** pour l'un, une réticence relative à la **radicalité** pour l'autre.

dépouillement ne doit en principe donner lieu à aucune complaisance masochiste et il faut apprendre même, pour ne pas sombrer dans la fascination du néant qui la guette, à "utiliser au mieux les possibilités les plus banales d'éloigner au maximum les impressions ténébreuses ou les tentations de tristesse" (*Notes*, p. 226). L'échange avec autrui, en particulier, et notamment avec qui est passé, d'expérience, par des chemins à peu près similaires, pourra fournir ici une aide non négligeable : "il est bon que l'individu qui entre dans les chemins de la nuit essaie de trouver aide et conseil auprès de tiers dont la tâche consisterait, non à se substituer à lui, mais à le renvoyer à sa propre responsabilité" (*Homme et philosophe*). Telle est, en effet, l'orientation saine de cet apprentissage : "cesser de se complaire dans le péché..., 'cesser d'être coupables pour devenir responsables'"²¹ : "il ne s'agit pas de rompre, il s'agit de vivre". De fait, ni l'épreuve ni la rupture ne sauraient sans perversion être érigées en essentiel : car c'est de *vivre* qu'il s'agit, c'est-à-dire d'entrer avec souplesse et légèreté dans "l'épaisseur" du Réel, en sachant d'ailleurs que "l'anéantissement total des illusions est une illusion" (*Vide et ex-cès*) et qu'il n'est de progrès véritable que détaché de soi-même, empreint donc de "bonne humilité, celle qui ne se nourrit pas de mauvaise conscience, mais qui se moque, avec un grand rire allègre et tonique, de la vanité

humaine, individuelle et collective" (*Contre l'humanisme*).

L'arrachement au "négativisme", à nos comportements égocentriques et malsains, à nos besoins de possession, de fusion et/ou de substitution, commence dès lors à apparaître pour ce qu'il est : la simple face négative, précisément, d'un processus foncièrement positif et affirmatif, la genèse laborieuse de la vie et du Désir au cœur de la liberté et de sa venue-à-soi²². Loin de valoir et/ou de signifier par eux-mêmes, le vide, la nuit et la mort se montrent à présent comme la projection et le travail, au cœur de notre finitude malade, de la vie, de la lumière et de l'amour. Ce qui s'engendre ainsi, patiemment, difficilement, douloureusement, en l'homme, c'est le goût, subtil, sensible, léger, qui tend à nous accorder à la saveur et aux appels du monde en sa vérité. Telle est, de fait, la grande conversion de l'existence : "l'épreuve -inépuisable- qui détourne l'individu du souci de soi-même pour le retourner comme un gant et le tourner vers la réalité" dès lors reconnue en sa pré-séance (éthique). Une vie autre commence à s'annoncer, celle d'une liberté à la fois originale et déprise de soi, vivant, agissant et pensant en gratuité, à la fois soucieuse d'effectivité et ouverte aux surprises toujours dérangeantes de l'altérité. Au cœur d'un monde éprouvé désormais en sa spaciosité généreuse, accueillante en principe à "l'immense" et à sa venue éventuelle²³.

21. "L'expérience de G. Bataille", p. 82, qui renvoie à une discussion fameuse sur le péché (in *Dieu vivant*) et adopte résolument sur ce point, contre G. Bataille, une formulation de P. Klossowski.

22. Comme l'écrit Morel, "seul le désir guérit la peur. Mais ce désir est une longue histoire" ("Désir"), un enfantement, une genèse et une création sans fin, à même le concret de la condition commune.

23. Ma formulation fait allusion à une belle et sobre "envolée" : "Et tout d'un coup, tandis que le camp s'endormait sous les tentes fermées, nous bondîmes au-dessus des barrières, par les prairies violettes, du côté de l'immense" ("O pays...").

La joie d'amour

"L'amour est sans armure : incorruptible et vulnérable"

Dès sa mise en route initiale, une telle expérience est en quête du "réel" en son originalité incomparable et son altérité inappropriable. Et, au "terme" - évidemment relatif - de la purification nocturne, se lève précisément au cœur de l'individu une attitude nouvelle, affirmative, qui s'ouvre légèrement à la venue et au passage presque imperceptibles du sens : "doucement, singulièrement", sans pathos grandiloquent, l'existence se laisse aller et comme initier à un mouvement qui la fait "lâcher prise et être à..."²⁴. Commencent alors à se découvrir à elle les mille et une facettes d'une réalité inépuisable, en création et métamorphoses sans fin.

Voilà qui passe d'abord par la reconnaissance franche des individus vivants comme existants singuliers radicalement irréductibles à toutes entités universelles (ces substituts imaginaires forgés par une rationalité dominante soucieuse de classification et de hiérarchie)²⁵. N'existent effectivement, ne sont donc à penser (et à réaliser) que ces êtres concrets et réels que sont les hommes de chair et de sang. Dans la situation et les circonstances qui le définissent, dans l'espace structuré et pluriel de son corps, chacun est amené à s'éprouver comme vivant singulier et original, comme liberté inaliénable, insubstituable et impossédable²⁶, souveraine en ce sens très précis. Et c'est la reconnaissance même, lucide

et positive, de sa finitude conditionnée et laborieuse qui le provoque à laisser surgir en lui le désir comme vérité en acte de son existence. Irréductible à toute intentionalité besogneuse (d'identification et/ou d'appropriation, d'assimilation et/ou de possession), ce désir en vient à "se découvrir explicitement comme amour quand il reconnaît enfin que son sens est de désirer la réalité pour elle-même et non pas pour soi" (*Notes*, 242). Il s'avère par là amour de bienveillance et de générosité, trouvant sa joie dans ce qui est, dans l'exister en acte, à la fois commun et toujours singulièrement partagé, qu'il veut et affirme pour lui-même et sans prétendre en rien l'accaparer.

Une telle émergence des individus comme libertés conditionnées, subjectivités structurées et/ou autonomies finies et responsables, suppose, c'est trop clair, l'effectivité ontologiquement et historiquement première d'une communauté organisée de besoin(s) et de survie. Mais ce qui se libère en principe ici, c'est précisément un rapport nouveau et différent à cette coexistence de fait. Alors que l'institution sociale tend le plus souvent à nous enfermer dans des rôles définis et à nous aveugler de ce fait sur l'originalité inaliénable de chacun (cf. *Les Droits de l'homme*, p. 37), tend à s'introduire à présent un rapport de reconnaissance réciproque et dissymétrique qui laisse et renvoie chacun à son être-à-soi, qui creuse entre les individus la distance du respect.

24. J.L. Nancy, **Le sens du monde**, Gallilée, 1993, p. 259.

25. Pour la majeure partie de la tradition - grecque sans doute, mais également "chrétienne" -, "les véritables sujets historiques ne sont pas les hommes réels, mais leurs substituts, Etat, Eglise, classe, groupes sociaux dominants" (in **Les Droits de l'homme**, p. 35) ; plus largement encore, un inédit évoque "le genre ou l'espèce, le logos ou l'idée, la Société ou l'Etat, l'universel hypostasié, l'Esprit", comme types plus ou moins équivalents de substituts logico-imaginaires.

26. Ce que nous enseignent, en effet, les destins différents d'Antigone, de Socrate ou de Jésus, c'est bien cette valeur "absolue" de l'existant singulier : cf. **Les Droits de l'homme**, p. 34.

Impossible, dans ces perspectives, de réduire qui que ce soit à telle ou telle face de son apparaître : jusque dans l'effectivité finie et charnelle de son corps (et de son sexe), l'autre se montre tout entier Visage, incomparable et impossédable. Et l'on en vient sans doute à percevoir alors que "regarder vraiment autrui, tel est le commencement -et peut-être la fin- du voyage. Du voyage sans éclat au bout du monde et de la nuit" (*Chemins*, p. 9). Entre ces nomades matinaux toujours en quête et en désir d'inconnu que sont les hommes vivants, il ne saurait y avoir de relation véritable que de distinction et d'altérité : "c'est ainsi que, dans la communication avec un être cher, le contact même continue d'exiger une certaine réserve, non au sens de la restriction, car sous cet aspect l'amitié et l'amour sont sans réserve, mais au sens de l'égard (mouvement par lequel le regard prend du champ pour exprimer sa gratitude et son respect)"²⁷. La communauté, dès lors, n'est plus seulement celle de la communion fusionnelle, pas même celle de l'égalité entendue comme simple équivalence juridique, elle s'éprouve (et se forge) comme espace de comparution et de partage des libertés dans leur incommensurabilité même²⁸ : si "l'autre est" bien "mon égal", c'est précisément parce qu'il "est plus que mon égal" (*Aphorisme inédit*), parce que je ne peux le reconnaître en vérité qu'en me faisant "serviteur responsable"²⁹ de la hauteur qui me requiert et me demande en et par son Visage.

Mais le désir ne se réduit pas non plus au simple face-à-face inter-humain, même vécu au sein de la co-existence sociale. Ensemble en effet, les sujets désirants ne sont tels qu'en étant toujours - déjà "au monde", un monde de leur être-en-commun ; et, là encore, c'est une nouvelle manière d'être-(ensemble)-au-monde qui tend à se profiler. Ni matrice englobante, ni objectivité manipulable-exploitable, le monde émerge à son tour en son altérité spécifique, en sa profondeur et sa hauteur propres : espace multi-dimensionnel ouvert à l'exploration -non à la domination- des humains. Et ne peut que sentir naître en lui le goût et le "sens" de ce monde : étonnement émerveillé devant l'immensité inépuisable et "l'étrangeté inentamable" (cf. une brève méditation sur *L'étrangeté du monde*) de cet univers irréductible à l'appropriation humaine. Reconnu et aimé pour lui-même, en sa différence et sa distinction d'avec l'humain qui l'habite, un tel monde s'ouvre pourtant, par cela même, à la navigation et à l'exploration, au parcours et à la traversée des "spationautes". Ni indifférence ni rivalité, pas même comparaison dans cette découverte : "non pas une supériorité de l'homme, ni une supériorité du monde, mais le fait premier que, liés à la même aventure, nous n'en avons ni l'un ni l'autre les clés. Le monde finalement, un espace ouvert, comme s'il nous invitait à regarder au-delà de lui-même..." (*Etrangeté du monde*) et à nous tourner, à partir et au sein de

27. "Notes", p. 209. On trouvera une explication plus poussée de cette attitude au niveau du rapport homme-femme dans "Erotisme et mystique", un article inédit à paraître dans les **Archives de Philosophie**.

28. Je fais évidemment allusion ici à la manière dont J.L. Nancy a commencé de penser ce sens de l'être-en-commun (voir notamment **La communauté désœuvrée** ainsi que **La Comparution**, chez Bourgois).

29. **Les Droits de l'homme**, p. 40. Cet article -un des derniers publiés du vivant de Morel- esquisse une approche des paradoxes inhérents à la **liberté responsable** ; on peut y lire un effort d'appropriation critique de la pensée de E. Lévinas.

notre finitude même, “du côté de ce qui n’est ni l’homme ni le monde” (*Désir*). Sans mépris ni rejet aucuns, mais bien par amour, un amour attentif à toutes les dimensions et les surprises du “réel” : “c’est bien ce monde qui est à aimer, mais l’aimer signifie qu’on a été rendu apte par les épreuves de la dissolution purificatrice à y découvrir quelque trace du prince”³⁰.

Etre-au-monde-avec-autrui, en effet, c’est s’y tenir dans une attitude de vigilance légère, sereine et inlassable : “comme le bon veilleur guette l’étranger sur les chemins de ronde au sommet de la ville ; avec constance et dans la paix. Jour et nuit...”³¹. Nulle obsession curieuse ni avide en cette veille de désir amoureux. L’attente, seulement, aussi nue et dépouillée que possible, d’une venue qui ne peut qu’excéder tous nos fantasmes : “O face obscure et toujours dérobée, ma face humaine ne te convoitait pas ! Je n’étais point parti à ta poursuite. Je ne rêvais point d’être reçu en ton audience, encore moins d’être le compagnon de ta solitude énigmatique. Simplement, le parfum de mes jours d’enfance s’était évaporé dans la fadeur et l’air même des plus doux printemps m’était irrespirable ; j’étouff-

fais sous les plus hautes coupoles...” (*O pays...*). Irrésistiblement “poussé hors de ses murs”, le pèlerin se tient seulement “debout dans la hauteur de la nuit” (*Obscur, extrêmement obscur...*) et la veille silencieuse et patiente de son cœur le tourne vers et l’ouvre à ce dont il ne saurait être la mesure : le “passage, très rare -et plus imprévisible que le vol d’une hirondelle sur les glaciers de l’hiver-” de “l’Etranger”³². Que s’allume et descende alors -ou non- “la fournaise de la foudre”³³, donnant à sentir et percevoir -ou non- l’éclat “obscur, extrêmement obscur” du “Soleil énigmatique” et solitaire “Invisible à tous regards sauf aux aveugles” (*Soleil...*), il n’importe d’une certaine manière. Car c’est l’existence même, en sa nudité radicale, qui “est” le lieu même et la fulguration de cette venue toujours déjà allée. Et si elle ne peut pas ne pas désirer cette “touche” de l’Autre, c’est en la laissant sereinement à la fugacité gratuite de son passage infixable : “Prince sans âge et sans principe, Prince en superbes haillons, La prochaine fois que vous passerez à l’horizon, Viendrez-vous jusqu’à ma maison Le temps d’un crépuscule ?”³⁴.

30. Commentaire d’un poème de Y. Emré, extrait du *Divan*. Morel note alors, à la suite du moine turc, que “celui qui n’a pas plongé dans l’océan d’amour... n’est pas encore de ce monde”.

31. Commentaire d’un distique de Kabir, tiré de *Au cabaret de l’amour* : “Je passe mes jours et mes nuits à te guetter. En vain. Jusqu’à maintenant le roi ne vient pas...”

32. Aphorisme inédit. C’est le désir, la joie et/ou le souvenir de ce passage qui font, ajoute ce texte, que “nos mains ont quelquefois la fièvre”.

33. Suivant la formule d’un aphorisme que l’on peut lire comme une sobre et pudique évocation de tout le trajet morélien : “Il aura fallu des dizaines d’années pour que, dans l’obscur, ce cœur prît feu. D’abord l’étincelle invisible au creux de la chair, épine à peine ensanglantée. Et la concentration au long des jours et des nuits. Enfin la fournaise de la foudre. Depuis, cette braise brûle en silence.”

34. Aphorisme inédit. Il me paraît significatif que ce vocable de “Prince” n’apparaisse guère que dans les textes poétiques et les fragments plus personnels de G. Morel. Comme s’il y avait là une manière de préciser et de personnaliser, tout en sachant réserver garder, ce que le discours en intention raisonnable se contente de nommer “Dieu” ou “l’Autre”, voire “X”...

Une telle "expérience" -en négatif- s'inscrit bien, à sa manière, dans la trace d'une quête ancestrale, celle qui s'est déposée "depuis des temps immémoriaux dans la plupart des langages humains" (J. Moingt) à travers la nomination multiple et toujours excessive du divin. Elle se risque cependant aussi à prendre ses distances, nettes et franches, avec ce qu'une telle recherche a pu comporter, trop souvent, de fascination conjointe pour la communion-identification et pour la culpabilité de la mauvaise conscience. Elle nous invite donc à reconnaître, paisiblement, que "les dieux aussi émigrent"³⁵ et que, s'il est possible que s'établisse une relation effective -de communication et d'intimité réciproques et dissymétriques- entre "Dieu" et les hommes, c'est dans la mesure même où ils sont -et demeurent à jamais- "irréductibles l'un à l'autre, totalement autonomes"³⁶ et se reconnaissant dans leur spécificité inaliénable. N'est-ce pas, d'ailleurs, le sens même de l'amour que de respecter et de vouloir l'altérité pour elle-même, de faire et/ou de laisser exister l'autre hors de toute main-mise, de l'abandonner -sous mode affirmatif- "sans retour et sans recours" (J.L. Nancy) à son originalité inaltérable ? Loin d'être antinomiques, à cet égard, rapport et non-rapport, présence et absence, communication et distance ne peuvent que se creuser et se renforcer d'un même mouvement : "c'est, en effet, seulement lorsqu'on *essaie* de reconnaître l'Autre pour lui-même, dans son originalité absolue, en déformant Son Visage le moins possible ou en se défiant à l'extrême des déformations, que l'on peut nouer un rapport avec lui" (*Son absence...*). Mais un rapport précisément étranger à toute réduction et/ou appropriation

narcissique, où "le visage à visage" ne s'éprouve que "dans la joie tragique, dans le jour nocturne" (*Problèmes actuels de religion*, p. 205). Et c'est au moment même où cette "réalité" de l'Autre (reconnu comme monde vivant radicalement original) ne peut que renvoyer la liberté finie à l'effectivité multiforme de son être-au-monde, libérant ainsi le désir "avec toutes les forces et les énergies visibles et secrètes d'une existence", qu'il devient possible, paradoxalement, de le confesser, d'expérience : "alors, oui, son absence devient terrible" (*Son absence...*).

Face à soi-même comme face aux autres, à l'égard de "l'autre", c'est bien une seule et même attitude de fond qui se dessine ainsi : celle d'une existence affirmative, en autonomie ouverte, à la fois cohérente et multidimensionnelle, indivisible et ne cessant de donner lieu à des partages chaque fois singuliers. Vivre, exister, désirer, aimer, c'est se tourner vers l'altérité spécifique des êtres -humains, mondains et/ou divins- en cherchant à la reconnaître "pour elle-même, et pas seulement à travers les fantasmes, les mythologies, les substituts que nous produisons nécessairement sous mode collectif et individuel" (*Le signe et le nihilisme*, p. 56). Défiance saine et toujours en éveil qui tente de défaire patiemment les représentations captatrices de l'imaginaire pour nous permettre de découvrir et de reconnaître la richesse multiforme et inépuisable, à jamais étrange et surprenante, du "réel", un réel qui "demeure inconnu, même lorsqu'on en a pris connaissance, d'une connaissance si effective qu'elle laisse intacte la vérité de l'autre" (*Etrangeté du monde...*). Impossédable, incapable, inviolable, cette vérité n'en est pas moins

35. A la fin d'un aphorisme dirigé contre les mauvais abîmes sado-masochistes : "ils se consolent en disant que leur dieu descendra aux bas-fonds de leur complaisance, puisque les dieux sont capables de pénétrer les abîmes les plus incroyables. Mais ils oublient que les dieux aussi émigrent".

36. Extrait d'un essai sur "Philosophie et théologie" qui s'en prend, non sans violence, aux doubles jeux où se complaisent trop souvent les philosophes-théologiens.

offerte dans une générosité à la fois pudique et inconditionnelle. Si elle est et reste mystérieuse, “si elle porte un voile, ce n’est pas pour se dérober à notre regard, mais parce que *en elle-même* sa lumière est si intense qu’elle projette

autour d’elle un halo” (*simplicité*). Aussi n’est-ce point à la théorie possessive et irrespectueuse qu’elle se propose, mais à l’existence même en son mouvement d’ad-venue à soi comme création signifiante.

L’appel de la création

“L’éclair me dure” (R. Char)

L’être-(à)-soi de l’existence comme singularité à la fois partagée et en excès, voilà ce que nous montre, ce que nous dévoile ou nous “révèle”, l’expérience accueillie et recueillie en son sens affirmatif, telle qu’elle s’ouvre notamment à l’advenue et/ou au passage de “l’Autre” ou du Prince”. Nulle évasion en cela, le renvoi bien plutôt à la finitude en gestation de notre condition commune, mais “éclairée” désormais “par l’ombre qu’il nous fait” (*Aphorisme inédit*) : “O prince, après ton passage les ténèbres s’embrasent par masses silencieuses et l’espace brûle tragiquement” (*Aphorisme inédit*). Patience et passion du quotidien, là est pour Morel -comme pour la plupart des vrais “spirituels”- le test où s’éprouve l’authenticité de l’expérience. La “grâce”, autrement dit, ne saurait advenir à l’existence en lui succédant et/ou en l’arrachant à elle-même, elle est cette existence même se découvrant, se

recevant et se voulant comme liberté radicalement “au monde”, toujours-déjà hors de soi, écartée, exposée, à même l’espace(ment) qui donne lieu à toute venue de ou du sens : au voyageur, à la fois prévenu et surpris par la gratuité de l’amour vivant, s’ouvrent “un véritable *espace* enfin, où chacun peut *aspirer* et respirer à l’aise, parce que cet espace est désormais sans fermeture, et un temps véritable, où *l’instant*, par sa rupture même, fait signe à *l’éternité* qu’il n’est pas pourtant.”³⁷. Le réel -la liberté libérale et généreuse, l’amour- se montre, par-delà toute fixation et/ou captation logiques, à la mesure sans mesure d’une praxis créatrice³⁸ qui déborde tous les rêves de l’imaginaire³⁹ et travaille de l’intérieur toutes les dimensions de l’existence⁴⁰.

Voilà qui touche au premier chef la pratique du langage en tant que milieu culturel de la signifiante, de la communication et de l’appel. Loin de toute perversion logocentrique, parler relève ici

37. Commentaire d’un texte de O.V. de Milosz, tiré de **L’amoureuse initiation**.

38. Car “on ne démontre pas l’amour, on le montre ; on ne démontre pas la liberté, on la réalise” (**Problèmes actuels de religion**, p. 117).

39. Cf. “Notes”, p. 214 : “Le désir est un oiseau que personne n’a jamais réussi à capter. Cependant un jour se lèvera où s’accomplira ce que nous espérons, où il se passera quelque chose : pas seulement le désir dans son intentionnalité, mais ses œuvres, ses réalisations, ses événements. Il est vrai que, lorsque ces choses arriveront, elles arriveront sous des figures autres que celles dont nous avons rêvé - et nous rirons de nos candides anticipations”.

40. Car, comme le dit un inédit à propos de l’individu, “les questions essentielles ne peuvent pas être particulières, elles touchent nécessairement “le privé et le public, l’individuel et le collectif, le domaine le plus secret et l’histoire la plus commune, bref tous les domaines de la vie” (“Sur le christianisme...”).

de l'existence même en tant qu'ouverture et décentration ; et la poésie est expression première, qui chante librement la vie et l'âme, l'autre et l'inconnu, en s'effaçant légèrement devant ce qu'elle évoque et indique. Sans nulle sophistication ésotérique, le voyageur de l'inconnu reçoit et reprend "les mots usés de la tribu", mais "en essayant de suggérer à travers eux l'absolument nouveau" (*Homme et philosophe*) de ce qu'il découvre ; aller "du connu à l'inconnu, qu'elle donne à voir en le produisant"⁴¹, telle est en effet l'orientation saine du verbe poétique, foncièrement méta-phorique, qui "dit et fait la transformation des choses et des individus de tous les jours en eux-mêmes et dans leurs relations" (*Le signe et le singe*, p. 337). Issue du sentir, du goût et du tact en accueil de l'altérité, cette parole s'inscrit également dans une certaine articulation discursive qui l'explicite et tente de la proposer à une communication raisonnable⁴². C'est que, bien comprise, l'élaboration conceptuelle (honnête !) "est le contraire de la tendance dogmatique, puisque son but est de démasquer les idéologies et d'orienter vers ce qu'elle n'est pas et ne peut pas être elle-même" (*Métaphysique*). En mouvement et passage, en ouverture et effacement, chacun à sa manière, chant et concept, "poème et discours", s'avèrent ainsi "les deux ailes, déséquilibrées et insuffisantes, d'un même élan. C'est le concept qui éclate dans la poésie, quand celle-ci, à son tour, fait signe, en s'écartant pour disparaître, vers ce qu'elle n'est pas" (*Métaphysique*). Et c'est l'ensemble de ce processus d'expérience, dont tous les éléments ne cessent de se renforcer dans un renvoi

réci-proque, où le langage "est traversé jusqu'au silence", mais où "ce silence est un nouveau commencement pour une parole toujours différente" (*Rimbaud et Nietzsche*), qui est effectivement signifiant, d'une signifiante "qui ne vise pas à l'éclat spectaculaire, mais donne à voir" - à toucher et à goûter - "la vie sans éclat" (*Le signe et le nihilisme*, p. 62).

Mais ce n'est pas seulement l'espace de la communication signifiante, c'est également le monde le plus concret de la coexistence humaine que tend à investir et à transformer la liberté touchée par l'appel et la gratuité du don. Sens (spirituel) et conditions (matérielles) sont en effet les deux faces conjointes d'une seule et même réalité au cœur de laquelle pénètre progressivement l'existence en genèse et création de soi. Jusqu'en ce qu'elles comportent d'indépendance et de résistance irréductibles, les structures (cosmo-biologiques, psycho-somatiques, socio-économiques) sont le lieu du venir-à-soi et l'authenticité de la vie "spirituelle" se mesure sans doute en grande partie à sa capacité à reconnaître, affronter et porter cette trivialité et cette dureté du réel et ses conflits. Le "mystique", à cet égard, avec sa radicalité éthico-existentielle, ne saurait se séparer simplement du "politique", avec sa concrétude socio-historique : au cœur de l'humaine et commune condition, la vérité éclatante du "grandissime éclair" (R. Char) n'a de sens effectif qu'à nous renvoyer à la patience et à l'obscurité de la durée quotidienne⁴³. Là encore, la justice consiste à savoir accorder et articuler au mieux la gratuité toujours légère de la liberté et la nécessité souvent

41. **Le signe et le singe**, Aubier Montaigne, p. 359 ; cette production, d'ailleurs, "rejaillit à son tour sur le connu en l'arrachant le plus possible au bien-connu."

42. "Plus d'un 'mystique', en effet, a eu recours au discours conceptuel pour tenter de rendre raison de son amour" ("*Métaphysique*"). Mais sa pensée, dès lors, en est restée "tremppée de sel et de mer - et de sueur et de larmes" ("*Philosophie et poésie...*").

43. "J'aime (ce) qui m'éblouit, puis accentue l'obscur à l'intérieur de moi" (René Char, *œuvres*, Pléiade, p. 330).

pesante des institutions, dans le "souci d'une juste mesure de l'incommensurable" ⁴⁴ qui ne saurait jamais être tenue pour acquise.

C'est dire que, tournée tout ensemble vers l'intérieur et l'extérieur, le cœur et le corps, le sens et le sensible, une telle vie est le refus actif de toutes les formes de "double vérité" aliénante. Nul(s) privilège(s) ici, dont pourraient se prévaloir maîtres ou prêtres, mais une quête et une avancée à la fois communes et singulières, celles d'une communauté d'individus libres, égaux et insubstituables, cherchant à donner à chacun, sans exception, "la possibilité matérielle et culturelle de poser librement avec autrui la question du sens de sa vie - du sens de la vie" (*Les Droits de l'homme*, p. 38). Telle est, en effet, la dignité inhérente à *tout* être humain qu'il puisse accéder à une responsabilité inaliénable, qu'il soit reconnu comme ayant la possibilité par lui-même et pour lui-même de reconnaître la vérité en elle-même, le réel en lui-même, l'Autre tel que lui-même.

Envoi(s)

"Le passage est la substance de la vie"

Nous avons là, esquissée dans ses grandes lignes, une théorie-pratique de la vie spirituelle" - ou "métaphysique" - entendue comme naissance et engendrement en l'homme d'une existence qui se crée -en se recevant- à chaque instant en nouveauté imprévisible ; jaillissement, au cœur de la liberté, d'une source qui "commence toujours et peut prendre naissance à tout âge"

Sans restriction de principe, sans réserve, inconditionnellement" (*La vérité pour tous...*). Dans une générosité lucide et réaliste, d'ailleurs, qui ne ferme en rien les yeux sur la cruauté et l'horreur - pouvant aller jusqu'à l'extrême - qui font *aussi* partie de la vie : n'est-ce pas l'amoureux seul qui est à même d'éprouver en toute sa force terrible l'absence de l'amour ⁴⁵ ? "Ne pas oublier cet aspect tragique de la vie, et, ne l'oubliant pas, ne pas le méconnaître", ce n'est point s'y résigner, mais, tout au contraire, se trouver "incité normalement au combat sans pitié" (*L'horreur*) qui ne s'en prend aux forces de destruction et de mort qu'au nom d'un amour inconditionnel de la vie ⁴⁶. A chacun, dès lors, de trouver sa manière de participer à l'élan créateur de l'existence, en contribuant, si peu que ce soit, à transformer les conditions socio-économiques (politique) et/ou à inventer des significations nouvelles (culture) ; "quant à celui qui a l'impression de ne pouvoir faire ni l'un ni l'autre, il lui reste à maintenir ouvert le cercle qui le menace" (*Un monde autre...*).

précisément parce qu'elle "est sans âge et ne commence jamais" (*Métaphysique*). Voyage d'expérience, de décantation et de discernement, ouvrant un espace de partage et de communication où le venir-à-soi de chacun est inséparable de son ouverture sans réserve à l'altérité du monde et des êtres, de telles orientations sont à la fois profondément traditionnelles et fortement originales ; et c'est ce qu'il s'agira d'indiquer brièvement pour terminer.

44. J.L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, p. 101.

45. "L'amour n'est pas né encore ; peut-être ne verra-t-il jamais le jour". Ou, plus sobrement et plus intensément encore : "il n'y a pas d'amour, ô amour".

46. "Cet aspect" (tragique) de la vie, en effet, "n'est pas **le contraire** (je souligne) de l'autre aspect qu'exprime parfois la sagesse populaire quand elle dit que la vie est bonne" (*L'horreur...*).

La quête et l'invention éthico-pratiques d'une vie belle et bonne ont été le plus souvent vécues et formulées à l'intérieur de perspectives religieuses et/ou philosophiques censées les soutenir de par l'assurance même qu'elles affichaient à l'égard de leur(s) fondement(s). Et il est bien clair que demeure chez G. Morel, explicitement reconnue et assumé, un double héritage à cet égard, grec et surtout (judéo)-chrétien, dont le sens et la pertinence n'ont jamais été reniés. Le "métier d'homme" est à apprendre en *raison* à la fois prudente et sage, mais également dans une attention vigilante à *l'appel* et aux traces de ceux qui ont osé se risquer à fonds perdus dans l'aventure sans retour. Et ce qui se cherche de la sorte n'est évidemment pas étranger à "l'esprit" et à la marche à la suite de Jésus, ce passant singulier, original et an-archique, à la "redoutable et magnifique simplicité"⁴⁷ qui a vécu et parlé, agi et souffert, en liberté aimante, ouverte sans réserve au don et à la venue toujours surprenants de l'inappropriable gratuité. Héritage, donc, et multiforme, mais qu'il importe de ne pas figer en dépôt pesant et asservissant ; et c'est bien pourquoi il peut être utile de mettre l'accent pour terminer, sans agressivité réactive, sur ce que de telles perspectives ont également de franchement original⁴⁸.

L'expérience, tout d'abord, à laquelle il est ici renvoyé, ne prend appui sur aucune "révélation"

positive tenue pour vérité dogmatique inquestionnable ; elle concerne, en effet, l'existence libre et raisonnable en son cheminement vers et dans "un pays de grand vent, ouvert de tous bords"⁴⁹. Et elle se trouve donc proposée à tous et à chacun sans exception, sans privilège ni comparaison : "c'est à chacun, comme il est, dans la situation où il est, avec ses qualités et ses défauts, que se fait entendre l'obscur appel" (*Notes*, p. 205) adressé à tous ceux qui ont des oreilles pour entendre et qui "invite chacun à devenir un aristocrate du cœur" (*Métaphysique*).

S'il s'agit bien, par ailleurs, d'un voyage, d'une avancée et d'une exploration, et qui comporte(nt) des rythmes et des "moments" spécifiques, cela n'est pas pour autant sous le signe d'une progression trop simplement linéaire. La purification nocturne, en particulier, et l'illumination diurne y sont vécues et pensées davantage comme des dimensions constitutives de l'exister que comme des étapes à franchir pour parvenir au terme que serait la phase sponsale ou unitive. Et c'est précisément que la défiance est également d'une netteté toujours plus accentuée à l'égard de toute aspiration à une présence d'identification communiale. Car c'est bien plutôt sous le signe majeur de la distance et de l'altérité, de la venue et du passage, que se donne à éprouver et à exprimer le rapport au "Prince".

47. **Jésus dans la théorie chrétienne**, p. 217. Je renvoie trop brièvement au très beau dernier chapitre - "Jésus de passage" (pp. 154-218) - de ce volume qui ne met en cause la dogmatique christocentrique que pour mieux évoquer et libérer le sens encore actuel, inépuisé et sans doute inépuisable, de la figure de Jésus.

48. Qu'il puisse y avoir un héritage à la fois "mystique" et "athée" à la "vie spirituelle", c'est ce que montre bien aujourd'hui, par exemple, la quête de sagesse joyeusement (?) dés-espérée d'un A. Comte-Sponville. Le chemin de G. Morel est à la fois analogue et différent, puisque son post-christianisme, loin d'être athée (au sens radical de ce terme), reste sous le signe du désir - non issu du manque - du sens et de l'Autre.

49. Tel est "le pays de la vérité" selon l'aphorisme intitulé. "Portes", qui ajoute d'ailleurs : "c'est pourquoi nous avons tant de peine à y pénétrer".

Si cette initiation au réel, en outre, inclut bien un aspect essentiel de recueillement, de concentration et d'intériorisation, cette dimension ne saurait en rien être tenue pour exclusive ni même pour première. Car la vie à laquelle il s'agit de se laisser introduire n'est pas particulière et son originalité inclut en les transformant toutes les facettes de l'effectivité : "ce qu'on appelle vie spirituelle peut se définir avec exactitude libération du corps, du cœur et de la pensée... ; à la fois intérieure et extérieure, elle n'est telle que parce qu'elle déborde l'intériorité et l'extériorité" (*Métaphysique*). C'est ensemble que s'approfondissent en elle le sens de l'exigence personnelle singulière et l'attention vigilante aux appels toujours nouveaux de l'histoire commune.

Il reste à signaler que cette vie à visée intégrale exclut toute tentative -toute tentation- de mainmise et d'appropriation dans la mesure même où, à égale distance de la platitude positiviste et de la fascination sacrificielle, elle "n'est" qu'en mouvement et passage infixables : "Nous passons parce qu nous vivons. Ou aussi bien nous vivons parce que nous passons" ⁵⁰. Et c'est cet être-de-passage,

improgrammable et imprévisible, qui fait qu'il ne nous sera pas donné -heureusement- de jamais prononcer de manière assurée le sens (final) de notre vie : "Car maintes fois sommes-nous nés, dans l'étendue sans fin du jour. Et qu'est ce mets, sur toutes les tables offert, qui nous fut très suspect en l'absence de l'Hôte ? Nous passons, et, de nul engendrés, connaît-on bien l'espèce où nous nous avançons ? Que savons-nous de l'homme, notre spectre, sous sa cape de laine et son grand feutre d'étranger ?" ⁵¹. Nulle mauvaise résignation en ce non-savoir sagement interrogatif, le renvoi simplement à la nudité d'une expérience -d'une avancée désirante- qui exclut toute assurance théorico-dogmatique : "nous n'en aurons jamais fini d'être arrachés à nos illusions, désarrimés de nos assurances et de nos prétendues certitudes, au point sans doute de comprendre qu'en réalité nous ne faisons jamais qu'à peine commencer ; toujours débutants, errants, problématiques" (*Entretien*, inédit). Mais d'une errance légère et joyeuse, prise qu'elle s'éprouve dans l'immensité du Réel.

Francis GUIBAL

50. Aphorisme qui ajoute significativement : "le passage est la substance de la vie, dont la mort n'est qu'une conséquence périphérique".

51. Saint-John Perse, *Chronique* ("Grand âge...", III). Texte cité plusieurs fois par G. Morel par exemple dans "Les vertus de la nuit" (p. 83) ou dans le deuxième tome - *L'Autre* - de *Questions d'homme*.

Comptes-rendus

Jacques NEIRYNCK, **Le manuscrit du Saint-Sépulcre**, Paris, Cerf, 1994.

Dans cette rubrique de «Lumière et Vie», il n'est pas fréquent de présenter un roman. Il n'est pas fréquent non plus d'en lire un qui aborde des thèmes de théologie tels que les rapports des catholiques contemporains aux sciences (physiques et humaines), à l'éthique, à la Curie romaine, aux médias, aux dogmes... C'est l'une des originalités de ce livre qui mérite d'être mentionné pour donner quelques heures de détente à des lecteurs habitués à des ouvrages plus «sérieux».

Le point de départ est un événement presque déjà oublié, même s'il a peiné les amateurs de reliques. En 1988, les analyses scientifiques ont prouvé que le Saint Suaire datait du XIIIe ou du XIVe siècle. Nous entrons alors dans la fiction : un savant suisse, maniaque de la mesure du temps, ne se satisfait pas de cette datation à laquelle il a participé ; il veut poursuivre des investigations et nous entraîne dans des découvertes de plus en plus surprenantes, tout comme le détective doué d'un bon roman policier.

La culture personnelle de l'auteur le conduit parfois à alourdir les dialogues par des paragraphes proches de simples compilations. Cela n'empêche pas qu'à la fin de chaque chapitre, l'on ait envie de savoir ce qu'apportera le suivant : un bon critère pour tenir le lecteur en haleine.

Une autre originalité, même si elle a été source de littérature, consiste dans le choix des principaux personnages : il s'agit d'une fratrie, avec ses connivences, ses règles, ses jeux d'enfants qui se continuent en quelque sorte dans les aventures du roman. Ce détail donne un poids

humain à ce qui risquerait d'être parfois une sèche discussion d'experts. Humaines aussi les délicates notations de gourmet : la subtilité des plats de pâtes italiennes, par exemple. Le fumet dégagé par la cuisson d'une oie pour le réveillon attire irrésistiblement un cardinal toulousain qui se joindra aux frères et sœur pour la déguster, et leur apportera en échange la solidité de ses connaissances et de sa foi.

L'épilogue est celui d'un conte de fées. Il ne fera pas rêver les enfants, mais peut-être les adultes qui ne sont pas plus dupes qu'eux de ces finales heureuses.

En terminant, saluons l'audace et l'humour de l'auteur qui fait allusion à une petite revue théologique provinciale, riche (ou pauvre) de 1900 abonnés : *Lumière et Vie* (p. 88).

Publicité rigoureusement gratuite !

Thérèse CAUMEIL

Jean VERNETTE, **Jésus au péril des sectes**, Paris, Desclée, 1994, 301 p., 150 F.

Jean Vernette a beaucoup écrit sur les sectes, sur le *New Age*, sur l'occultisme, sur la magie. Voici la meilleure de ses productions. Le titre est à la fois éclairant et trompeur ; trompeur parce que l'objet est plus vaste que ne laisse entendre le titre et que nous est offerte ici une documentation à la fois précise et condensée sur la plupart des courants de la nouvelle religiosité. Non seulement les sectes mais les mouvements ésotériques, gnostiques, le Nouvel Age, sont répertoriés au fil des pages et (en fin d'ouvrage) dans un lexique très bien venu.

Le titre est éclairant parce qu'il indique un angle d'attaque précis : la personne et la doctrine de Jésus dans tous ces mouvements et courants. Distinguant les groupes dissidents du christianisme des nouveaux groupes venus d'Orient et des ésotérismes gnostiques, l'auteur nous propose des analyses fort pertinentes.

On pourra regretter peut-être que dans un légitime souci de préserver l'orthodoxie du christianisme, souvent menacée il est vrai, Jean Verette utilise des formules un peu brutales : "le Dieu sans visage qui fait l'objet de certaines quêtes de Dieu n'a rien du Dieu de Jésus-Christ. Et le Christ cosmique des mouvements gnostiques n'a rien du Seigneur, Fils de Dieu, selon les apôtres". Pour justifier une affirmation si péremptoire, il faudrait aussi redire avec force la nécessité, pour les communautés chrétiennes, pour les Eglises, de redécouvrir à la fois la dimension d'intériorité si riche dans la tradition mystique (Origène, Grégoire de Naziance, Jean de la Croix...) et la tradition cosmique du Christ pantocrator, inspirée de Saint Paul lui-même. Sinon, il ne faudra pas s'étonner de voir l'homme moderne, dans sa religiosité nouvelle, aller chercher ailleurs ce qu'il serait en droit de découvrir dans sa propre tradition, dans sa propre Eglise. Merci à Jean Verette.

Jean-Pierre LINTANF o.p.

Henri-Pierre RINCKEL, **La prière du cœur**, Cerf-Fides (Bref), 1990, 116 p., 40 F.

Dès les premières pages s'éveille en nous, le désir de retrouver ces maîtres de prière, de pénétrer doucement dans cette expérience, avec les Pères du désert, les moines du Mont Athos, le pèlerin russe "icône de l'homme de désir" (sans doute les pages les plus révélatrices d'une expérience spirituelle), les starets et, en Occident : Irénée et Cassien, Louis Lallemand, S. Ignace de Loyola, etc. Des fils se joignent et se croisent pour déployer,

devant nous, le tissu d'une même recherche : "unifier le cœur".

La deuxième partie : "La voie de la prière" nous laisse un peu sur notre faim. Là où nous attendions des expériences spirituelles (ce que l'on peut en dire), et un éclairage sur le lien qui semble essentiel entre l'Incarnation et la prière du cœur, nous nous heurtons à des explications par trop abstraites et techniques. Ce livre est une tentative. Il s'achève par une très belle page sur l'icône de "la Vierge du Signe" (et non la Mère de Dieu), et nous ouvre discrètement une porte vers la contemplation.

Les annexes rapides élargissent cependant notre désir d'aller voir ailleurs : dans la mystique juive, la dévotion au Sacré-Cœur, "la mémoire de Dieu" dans le Soufisme et "l'invocation permanente" dans le Bouddhisme. Une invitation à un voyage plus intérieur.

Hélène CAUMEIL

François MALAVAL, **La belle ténèbre, Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation** (parue en 1670), texte établi, présenté, annoté par Marie-Louise GONDAL, Ed. Jérôme Millon, 1993, 300 p., 165 F.

De vingt ans plus jeune que Madame Guyon, François Malaval mourra à 92 ans. Héritier, comme elle, de la tradition mystique dite "négative" issue de Denis l'Aréopagite, comme elle, accusé de quiétisme et mis à l'index pour délit d'oraison, il sera contraint de se justifier et, finalement, comme elle aussi, se retirera dans le silence. Il laisse derrière lui, outre une réputation de sainteté, trois ouvrages : *La pratique facile*, 1670 ; *Les poésies spirituelles*, 1671 et *La lettre de Mr. de Foresta-Colongue*, 1697.

L'ouvrage est présenté par M.L. Gondal, auteure de *Madame Guyon, un nouveau visage*

(Beauſchesne, Paris, 1989). L'ouvrage est assorti de notes éclairantes et suivi d'un extrait des *Poésies spirituelles* : "la Plainte de Philothée". Une importante introduction situe l'auteur et son ouvrage dans ce 17e siècle travaillé de tant de curiosité scientifique, de procès et de controverses, et en même temps d'une étonnante effervescence mystique.

Quel est donc, ainsi fut-il appelé, ce "Descartes de la mystique" ?

- un sédentaire : il ne s'éloigne guère de Marseille, sa ville natale, mais il s'émeut pour toute l'humanité : "Chose déplorable, dit-il, les hommes sont auprès de la fontaine, et ils meurent de soif" (p. 283). Pour eux, il tâche d'exprimer sa propre expérience spirituelle, "une fable de l'indicible", en un langage concret, accessible à tous.

- un aveugle : à l'âge de neuf mois, un accident le prive de la lumière du jour ; il parle de "rayon ténébreux", de "nuit lumineuse" et se propose d'être "parmi les voyants, le familier de la ténèbre mystique", "un voyant de la foi". "Voulant offrir à Dieu ma vive reconnaissance pour les ténèbres extérieures dont il a couvert mes yeux, je présente au monde des ténèbres qui lui font voir la lumière" (Préface).

- un génie curieux de toutes les sciences, entouré d'un cénacle de savants, docteur en Sorbonne, expert en Droit, Philosophie, Théologie, Histoire Naturelle, co-fondateur de l'Académie de Marseille, familier des plus grands, recherché par la reine-philosophe Christine de Suède. Lui, si redouté dans les débats publics, enseigne "la docte ignorance", ose écrire : «Ce que nous ignorons de Dieu est incomparablement plus parfait que ce que nous en connaissons».

- enfin, cet homme -qui n'est point clerc bien que lié à plusieurs confréries- décrit la vie spirituelle et fournit des repères sûrs et fondés sur l'expérience, pour en dépister les pièges et

illusions. Enfin et surtout, il enseigne à passer de la méditation à l'oraison ou contemplation.

Homme de paradoxes, donc : c'en est assez pour le désigner à notre attention et révéler son étonnante modernité.

Ceux pour qui la vie spirituelle est chose sérieuse savent que l'expérience de Dieu ne se conquiert pas par nos efforts mais les requiert comme une inutile nécessité. Les illusions ne se dévoilent qu'après coup, lorsqu'elles ont été dépassées, remplacées souvent par d'autres. C'est bien de ces passages et déplacements qu'il est question dans la *Pratique facile* et notamment de celui qui, au-delà de la médiation active, imaginative et souvent rationnelle, mène à la simple vue de Dieu, au repos de l'âme : «Il ne faut plus retourner en arrière, aux considérations, avertit Malaval, il ne faut pas quitter la fin pour les moyens" (p. 84).

Au fil de douze «entretiens» se dégagent successivement une science mystique : intelligence et volonté se conjuguent dans une connaissance du Dieu biblique et de son Christ ; puis une analyse de la pratique contemplative où sont débusquées les illusions qui guettent le débutant ; enfin apparaît, décrite en toute sa finesse, l'authentique expérience spirituelle, comme épanouissement de la foi. "Entretiens", donc, entre le "directeur" et "Philothée" : le procédé est courant dans ce genre de littérature ; mais il s'agit plutôt de communiquer une expérience : Philothée est peut-être l'auteur lui-même qui rend compte de sa propre expérience, soucieux de la partager et d'encourager ceux qui s'y aventurent.

En effet, nous n'avons pas affaire à ce modèle trop courant de "direction spirituelle" où l'autorité du directeur requiert l'inconditionnelle docilité du -ou plus souvent de la- dirigé(e). Il s'agit plutôt, sous la fiction d'un dialogue, d'une commune disposition à écouter l'Esprit ; il s'agit d'abandonner toute ambition spirituelle au profit du désir de Dieu, et la fièvre de connaissances au profit de l'amour.

Malaval est sévère pour ces “doctes”, “remplis de doctrines et vides d’amour... qui étouffent l’Esprit sous la multitude des connaissances auxquelles leur propre esprit les applique avec avidité et sans relâche”. Et ce beau raccourci : “Les philosophes connaissent Dieu, les chrétiens le croient, les gens de méditation le considèrent, mais les contemplatifs le possèdent parce qu’ils ne regardent fixement et invariablement que lui”.

Qui donc cette *Pratique facile* pouvait-elle déranger ? D’abord les confesseurs des contemplantifs, gardiens d’orthodoxie et d’orthopraxis. Que risquaient-ils, sinon l’humiliation d’avoir à reconnaître qu’ils ne pratiquaient pas ce qu’ils enseignaient ? En deuxième lieu, cette conception de la contemplation comme simple vue de Dieu pouvait inquiéter l’institution ecclésiale elle-même et lui faire craindre de perdre un pouvoir de contrôle sur les couvents et les croyants en général. On sait qu’à la même époque, les écrits de Molinos sont condamnés (1687), que Madame Guyon, dont *Le moyen court et très facile pour l’oraison* a été condamné en 1685, se voit tracassée par le redoutable Bossuet, accusée de quiétisme, et que l’archevêque de Paris obtient du roi, cette même année, une lettre de cachet à son encontre. Dans la foulée, Malaval subit le même sort : dès 1686, sa *Pratique facile* tombe sous le coup de l’index. Il marque ses distances vis à vis des 68 maximes condamnées dans le livre de Molinos, il se défend : “Cette doctrine n’est pas mienne, c’est celle de S. Denis dans *Le Livre des Noms divins*, celle de S. Augustin dans les *Soliloques*, de S. Grégoire dans les *Morales*... de S. Bernard dans le *Cantique*... de S. François de Sales dans le *Traité de l’amour de Dieu*” (p. 109).

Mais plus profondément, cette mystique négative s’en prend aux “représentations” de la foi telles qu’elles étaient stabilisées dans le discours scolastique, note M.L. Gondal. Que Dieu soit présent à l’âme, voilà qui est suspect : la méditation conceptuelle, bien fondée en

dogmatique, paraît aux censeurs, un chemin plus sûr. Faire référence à une “expérience”, c’est brouiller la représentation, le rapport “objectif” avec les choses de Dieu. Tel est donc l’enjeu, et il est d’importance. Or, affirme Malaval -ce que l’on connaît dans la contemplation est quelque chose d’obscur et d’incompréhensible de Dieu, qui est au-dessus de toute conception et de toute pensée de la science humaine, et qui ne se peut exprimer par des paroles” (p. 140).

Notre époque ne présente-t-elle pas quelques ressemblances avec ce 17^e siècle ? Lassés des polémiques conceptuelles, devant la faillite de l’ontothéologie et l’exercice de la raison raisonnante, devant la grande peur des orthodoxies et les durcissements romains, il semble bien que beaucoup de croyants et de priants veuillent rechercher les sources mystiques, s’approcher de Dieu, en ayant dépouillé toute arrogance, et s’il est vrai, selon Malaval, que “Dieu n’a parlé de soi que par comparaisons, et nous a tracé son ombre plutôt que son portrait” (p. 75), il semble que nos contemporains cherchent une poétique telle que l’évoquent les courants de mystique négative, poétique qui ouvre l’imaginaire sur un espace où Dieu puisse inscrire “la différence qui sauve”... Et si l’on pense que les femmes, en particulier s’y retrouvent mieux, il convient d’apprécier, chez François Malaval, une délicatesse et une saisie intuitive qui n’est certes pas le monopole des femmes, il en fait la preuve.

En conclusion, on peut attribuer à la *Pratique facile* l’avertissement que l’auteur anonyme du *Nuage d’inconnaissance* (14^e siècle) donnait à ses lecteurs, au seuil de la première page : “Ce livre n’est pas pour les disputeurs du monde, les louangeurs et les blâmeurs d’eux-mêmes ou d’autrui, les discoureurs de vanité, coureurs d’histoires et conteurs de contes, toutes les sortes de faiseurs d’embarras”.

Huguette CHARRIER

cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 100

Droit et société	102	174	Les couples face au mariage
Le refus du passé ?	108	175	Histoire et vérité de Jésus-Christ
Ambiguïtés du progrès	111	176	La dimension spirituelle
Théologie noire de la libération	120	177	Aux portes de l'Église, les pauvres
La montée du fascisme	121	178	La royauté dans la Bible
Expérience mystique et Dieu de Jésus	122	179	La question de l'Au-delà
Le travail	124	180	Fonction d'un magistère dans l'Église
Le mouvement charismatique	125	181	Le racisme, une hérésie
Familles	126	182	Laïcs en Église
Médecine et société	127	184	Aujourd'hui, l'individualisme
Intérêts humains et images de Dieu	128	186	Le courant fondamentaliste chrétien
Propriétés et biens d'Église	129	187	Procréation et acte créateur
Démocraties chrétiennes	132	188	La longue marche des Patriarches
Le Pape et le Vatican	133	189	Marie, mère de Jésus Christ
La Justice	135	190	Églises et État dans la société laïque
La décision morale	136	192	La liberté chrétienne : l'épître aux Galates
Universalité de l'Église	137	194	La différence des sexes
Charité et pouvoir	142	198	Bible et psychanalyse
François d'Assise	143	199	La parole dans les églises
Présence de l'Ancien Testament	144	201	L'Europe et les enjeux du christianisme
Redire la foi	145	204	La mort et les vivants
Le sacrifice	146	205	La mission
Le spirituel autrement	148	206	Fidélité et divorce
Le christianisme dans la modernité	150	207	Contemplation
Les Actes des Apôtres	153	208	1492 : l'invention des Amériques
Défis athées	156	209	Les signes et la Croix chez saint Jean
Au regard des enfants	157	210	Jésus : l'énigme de son humanité
Martin Luther	158	211	Pudeur et secret
Théologies d'Afrique noire	159	212	Le diable sur mesure
Écriture apocalyptique	160	213	Sagesses humaines, divine folie
Le monde, lieu d'une parole sur Dieu	161	214	Écologie et création
Le Conseil œcuménique des Églises	162	215	Christianisme et perversions
Jérémie, la passion du prophète	165	216	Catéchisme de l'Église Catholique
Destin du corps, histoire de salut	166	217	L'Épître aux Hébreux
Le devenir des ministères	167	218	Du mensonge
L'Évangile dans l'archipel des cultures	168	219	L'espérance
Catéchèse : la pierre de touche	169	220	Le travail entre sens et non-sens
Paroles d'Église et réalités économiques	170	221	Qohélet : la saveur biblique de l'instant
Le Saint-Esprit libérateur	173		

VENTE AU NUMÉRO 1995

	simple
France	58 F
Etranger	63 F

ABONNEMENTS 1995

	ordinaire	soutien
France	230 F	300 F
Etranger	260 F	300 F

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **50 F** pour l'envoi **par avion** des 5 numéros.

222

**“Le christianisme est la religion
de la sortie de la religion”**

Marcel Gauchet

Lumière *&* Vie

**2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
TÉL. 78.42.66.83
Fax 78.37.23.82**

**paraît
cinq fois par an
France 58 F
Etranger 63 F**