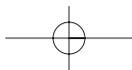
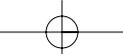


LE CHRIST ET LES RELIGIONS





REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

LE CHRIST ET LES RELIGIONS

*Jésus-Christ est le Principe, le Premier-Né
d'entre les morts,
Il fallait qu'il obtînt en tout la primauté,
Car Dieu s'est plu à faire habiter en Lui toute
plénitude,
Et par Lui à se réconcilier tous les êtres,
aussi bien sur terre que dans les cieux,
en faisant la paix par le sang de sa croix.*

Colossiens 1, 18-20

*Il est venu annoncer la paix à vous qui étiez
loin et la paix à ceux qui étaient près ;
car par Lui nous avons les uns et les autres
accès auprès du Père, dans un même Esprit.*

Éphésiens 2, 17

Prochain numéro
janvier-février 2008

La transfiguration

Sommaire

ÉDITORIAL

Irène FERNANDEZ : **Le Christ et les religions**

9

THÈME

Hans Urs Von BALTHASAR : **Le christianisme et les religions
du monde**

15

Cet article de 1979 permet de s'orienter dans le phénomène religieux, en marquant d'abord l'opposition qui existe entre culte d'un Dieu personnel et culte d'un divin impersonnel, puis en rappelant, à l'intérieur de cette opposition, les différences irréductibles qui séparent les différentes religions. Le rêve d'une religion mondiale unique ne peut se réaliser, mais le christianisme doit devenir toujours plus conscient du rôle central du Christ, récapitulant toutes choses et mort pour tous les hommes.

François BOUSQUET : **Les enjeux théologiques
du pluralisme religieux**

31

La théologie chrétienne des religions pose des problèmes d'une grande complexité : que signifie, du point de vue de la foi, la pluralité des religions ? Le chantier est ouvert, et interprétations théologiques et interventions du magistère n'ont pas manqué dans ce débat. Il est donc temps de faire une mise au point sur la question, tout en indiquant d'indispensables pistes de travail.

Peter HENRICI : **De Cicéron à Schleiermacher.
Les avatars de la notion de « religion »**

45

Comment la notion de religion a évolué en Occident, et comment le résultat n'est peut-être pas acceptable pour toutes les religions, et pour le christianisme lui-même.

Rémi BRAGUE : **Pour en finir avec les trois monothéismes**

57

Critique serrée, argumentée et documentée d'un lieu commun faux et dangereux, et qui n'est pas de nature à faciliter les relations entre les trois religions ainsi paresseusement qualifiées.

SOMMAIRE

Gisbert GRESHAKE : **Dieu et sa parole. Note sur les rapports du christianisme et de l'islam**

75 La Parole de Dieu a-t-elle été délivrée en Jésus-Christ ou dans le Coran ? L'alternative ne se situe pas entre le Christ et Mahomet, mais entre Jésus et le Coran : *Inlibration* ou incarnation de la Parole divine ? Pour l'islam, la religion consiste à accomplir à travers le Coran la volonté d'un Dieu inaccessible, les chrétiens voient en Jésus-Christ un Dieu qui s'est fait homme pour le salut de tous.

Jan M. F. VAN REETH : **La Christologie du Coran**

81 La christologie du Coran et celle du christianisme sont irréductibles l'une à l'autre. Pour les chrétiens, Jésus, Fils de Dieu, est, par son incarnation, médiateur entre Dieu et les hommes qu'il sauve sur la Croix. L'islam ignore ce lien essentiel entre les hommes et le Créateur auquel ils restent entièrement soumis : Mahomet, Jésus et les autres prophètes indiquent le chemin qui mène au salut.

Magnus STRIET : **Fascinés par le bouddhisme ou fascinés par le Christ ? Considérations anthropologiques**

91 Nombre d'occidentaux apaisent leur soif de religion en recourant aux spiritualités asiatiques, pour y trouver la réconciliation et la paix : le bouddhisme les attire par ses méthodes de méditation censées mettre l'homme en accord avec lui-même. Fascination qui trahit la méconnaissance d'une religion *athée*, destinée à libérer l'homme de la souffrance qu'est la vie, alors que le christianisme apporte l'espérance du salut acquis dans le Christ.

Hubert HÄNGGI : **Comment les hindous voient Jésus**

99 Très tôt atteinte par le christianisme, l'Inde a connu diverses interprétations de Jésus, dont la morale et le témoignage de charité ont passionné les hindous qui voulaient l'intégrer à leur religion. D'où un dialogue interreligieux mêlé d'apports réciproques, (mystique indienne, mystique chrétienne), mais aussi de dérives (la notion d'avatar appliquée à Jésus), tandis que la dévotion, *bhakti*, peut être accessible aux chrétiens.

Frédéric Marc BALDE : **Les religions, voies de salut ?**

111 Critique d'un pluralisme religieux qui ôte au Christ son caractère d'unique médiateur, centre de la révélation que le Dieu trinitaire nous a faite de lui-même. Ce qui n'exclut nullement, au contraire, le discernement de l'œuvre de l'Esprit chez tous les hommes, et dans toutes leurs religions.

Robert SPAEMANN : **Le monde n'est pas un système clos.**

La mort n'a pas le dernier mot.

Discussion sur la question :

qu'est-ce qu'une bonne religion ?

123 Note qui rappelle sous une forme paradoxale l'essence de l'affirmation chrétienne, à savoir que le monde n'est pas un système clos, mais que l'Absolu, le créateur du monde y est entré en personne et s'est uni de manière indéfectible à l'homme.

Arnaud JOIN-LAMBERT : **Annoncer le Christ et l'Évangile :
un impératif expérientiel
pour le chrétien**

127

La manière dont se présente aujourd'hui l'exigence missionnaire inhérente au christianisme doit se transformer profondément par rapport à ses formes passées, en tenant compte de l'évolution historique qui a fait disparaître la chrétienté. Mais elle est toujours aussi urgente, si les chrétiens prennent au sérieux leur expérience et s'ils veulent vraiment faire la preuve de leur amour du prochain.

SIGNETS

Nathalie NABERT : **Le grand silence ou le regard intérieur**

145

Une présentation de la Grande Chartreuse, de la vie qu'y mènent les moines.

Patrick PIGUET : **Notes d'après « Le grand silence »
de Philippe Gröning**

148

Un sujet exceptionnel servi par un film exceptionnel, tant par la qualité des images que par le rythme de la vie quotidienne, le « grand silence » se laisse percevoir à travers les moindres bruits de ce quotidien, monotone et répétitif, vécu comme un rite.

Peter STUHLMACHER : **Le livre sur Jésus de Joseph Ratzinger,
un guide spirituel significatif**

153

Grâce à une analyse serrée du « Jésus de Nazareth », fondé sur des arguments qui tiennent autant de l'exégèse que de la théologie, le lecteur est invité à trouver dans ce livre un guide spirituel de valeur qui l'amène à voir comme le *Jésus véritable* le Fils de Dieu, en union d'être et de volonté avec son Père.

Olivier LANDRON : **Le catholicisme et l'écologie au xx^e siècle**

164

Un parcours historique très documenté tend à montrer comment a évolué depuis le siècle dernier l'intérêt de l'Église et des chrétiens pour la protection de la nature et la sauvegarde de l'environnement, tant dans la prise de conscience que dans les mesures à adopter.

Samedi 16 février 2008

de 9 h 30 à 18 heures

Organisé par *COMMUNIO*

Colloque Henri DE LUBAC
Relire *Catholicisme* 70 ans après

avec notamment la participation de :

- **P. Éric de Moulins-Beaufort**, professeur de théologie à la Faculté Notre-Dame de Paris
- **Vincent Carraud**, professeur à l'Université de Caen
- **P. Alexis Leproux**, professeur d'Écriture Sainte à la Faculté Notre-Dame de Paris
- **P. Philippe Vallin**, Oratoire de Nancy, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg (Université Marc-Bloch)
- **P. Laurent Villemin**, professeur à l'Institut Catholique de Paris

Fondation Cino del Duca
10, rue Alfred-de-Vigny, 75008 Paris
Métro : Courcelles ou Monceau

BULLETIN D'INSCRIPTION

Je soussigné(e) :
demeurant rue
ville.....

demande l'inscription au colloque de **Lubac le 16 février 2008**

Ci-joint ma participation

25 € avec repas (vin et cafés compris) × (nbre de personnes) = €

10 € (matin ou après-midi seulement) × (nbre de personnes) = €

(cocher les cases choisies)

Communio, n° XXXII, 5-6 – septembre-décembre 2007

Irène FERNANDEZ

Éditorial

Le Christ et les religions

ON connaît l'urgence et la difficulté aujourd'hui du dialogue interreligieux. Il ne concerne pas seulement le rapport du christianisme avec les religions non bibliques : il est tout aussi urgent et tout aussi difficile, si ce n'est plus, pour les rapports par exemple du bouddhisme et de l'islam (qu'on songe entre autres à la Thaïlande ou à l'Afghanistan). Mais aux chrétiens, aux catholiques en particulier, il se présente avec une difficulté accrue du fait qu'ils doivent tenir à la fois que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et que le Christ est le seul sauveur. Comment doivent-ils donc aborder les religions non chrétiennes ? Comme des obstacles au salut, comme on l'a fait pendant des siècles, au risque de nier ou de méconnaître les richesses humaines et spirituelles de ces religions, ou comme des voies de salut appropriées à telle ou telle culture, comme on est parfois tenté de le soutenir aujourd'hui, en réaction aux exclusivismes d'autrefois ? Comment penser le rapport de la Voie et des voies ? Pour les observateurs extérieurs, l'Église semble osciller entre l'ouverture de la déclaration *Nostra Aetate* de Vatican II qui portait un regard positif sur les religions non chrétiennes et l'intransigeance de *Dominus Jesus*, qui rappelait que Jésus est l'unique médiateur entre Dieu et les hommes. La solution n'est certes pas dans quelque impossible juste milieu qu'on serait bien en peine de définir avec précision – car on ne voit pas comment on pourrait être un peu unique – malgré les efforts des théologies pluralistes, tentées de résoudre le problème aux dépens de l'unicité du Christ.

ÉDITORIAL _____ **Irène Fernandez**

Mais que ces dernières se soient engagées dans une impasse ne fait pas disparaître le problème, et il faut plus que jamais y travailler : c'est certainement un des chantiers les plus importants de la recherche théologique actuelle¹, à cause de son impact en particulier sur la manière dont on comprend l'évangélisation.

Pourquoi évangéliser en effet, au risque de créer ou de réveiller des conflits, si toutes les voies mènent à Dieu ? Certains semblent rêver de remplacer la prédication à temps et à contre temps de la Parole de Dieu par la recherche d'un accord entre toutes les religions de la terre qui contribuerait puissamment, selon eux, à la paix mondiale, puisque, en s'opposant les unes aux autres, les religions sont, dit-on, responsables des antagonismes entre les hommes et de la violence qui les accompagne.

Le but est certainement louable, mais il faudrait rappeler à ceux qui soutiennent que la violence du monde est de nature religieuse, et que s'il n'y avait plus de religions, ou si elles déclaraient que leurs différences n'ont pas d'importance au regard de ce qui les unit en principe (ce qui revient au même), tout baignerait dans une paix profonde, qu'ils font preuve là d'un idéalisme singulier. La rencontre des religions ne se passe pas dans la pure sphère des idées, dans un *no man's land* où il n'y aurait pas d'hommes justement, avec leur histoire, leurs cultures et l'état de leurs sociétés. Les religions ne sont pas des idéologies dont on pourrait gommer ce qui les distingue au profit d'un plus petit dénominateur commun où tout le monde se retrouverait comme par enchantement.

Ceux qui ne voient « pas de problème » dans un dialogue interreligieux que seule la rigidité doctrinale de l'Église empêcherait de se dérouler dans une atmosphère d'irénisme parfait, l'abondent avec l'idée que « les religions » ont toutes quelque chose de commun qui serait « la religion »². Bien que ce ne soit pas toujours très clairement exprimé, cette essence de la « religion » est explicitement ou implicitement définie comme une expérience plus ou moins approfondie de l'aspiration des hommes à un absolu. Elle connaîtrait des variantes culturelles dans l'espace et dans le temps qui en cacheraient la

1. Voir l'article de Hans URS VON BALTHASAR, « Le christianisme et les religions du monde », p. 15, et, pour une mise au point actuelle, l'article de François BOUSQUET, « Les enjeux théologiques du pluralisme religieux », p. 31.

2. Voir l'article de Peter HENRICI, « De Cicéron à Schleiermacher, les avatars de la notion de « religion » » p. 45.

Le Christ et les religions

profonde unité et dans l'épais fourré desquelles il suffirait de se frayer un chemin pour aboutir à une réconciliation éminemment souhaitable. Comme le disait déjà Symmaque au IV^e siècle de notre ère, « qu'importe par quelle sagesse chacun cherche la vérité. Il n'est pas possible que l'on parvienne à un si grand mystère par un chemin unique ».

Mais on ne se demande pas si cette définition, à laquelle certains semblent aujourd'hui revenir, est acceptable aux yeux des religions réelles. Il est à craindre qu'aucune d'entre elles ne s'y reconnaisse vraiment, et le christianisme pas plus que les autres, car cette sorte de déisme vague, et qui ne fait, c'est certain, de peine à personne, laisse échapper la spécificité de toutes les religions, grandes ou petites. On risque donc, si on en reste à ce point de vue, de n'aboutir jamais qu'à un océan d'eau plus ou moins bénite où se noient les différences qui rendent nécessaire le dialogue et qui seules peuvent le fonder : qu'est-ce qu'un dialogue où tous les interlocuteurs pensent exactement la même chose ? Une « harmonie inaudible », comme on l'a écrit à propos de John Hick, un des principaux tenants de l'unité secrète de toutes les religions.

Harmonie inaudible ? Elle n'est de toute façon pas entendue des « autres » : quelle religion a jamais renoncé à son propre exclusivisme ? Même celles que les Occidentaux considèrent comme acceptant une vue à la Symmaque, – certains aspects de l'hindouisme ou du bouddhisme – ne le font qu'en thématissant leur « acceptation » d'une manière qui est propre à leur vision religieuse et qui exclut formellement la manière dont les autres religions, à commencer par le christianisme, se définissent elles-mêmes.

Si l'on veut s'entendre, il faut d'abord se comprendre, et pour se comprendre, avant de chercher ce qui peut unir, je dirais même plus, pour le chercher, il faut d'abord reconnaître ce qui distingue la position de chacun : « distinguer pour unir » n'est pas seulement un principe philosophique... Et pour cela les chrétiens doivent cesser d'être éperdus de bonne volonté et dépasser résolument le niveau des bons sentiments et des bonnes intentions – dont la conclusion de l'article de Rémi Brague rappelle « *ce qui en est pavé* ». Le premier pas est de reconnaître une bonne fois que les religions sont différentes et irréductibles les unes aux autres, ce qui n'est pas une marque d'hostilité, mais de considération. On pourrait se demander d'ailleurs, puisque nous sommes censés nous enrichir de nos différences, pourquoi nous nous empressons de les gommer dès qu'elles sont réelles. N'y a-t-il pas là une absence de respect vis-à-vis des « autres »,

ÉDITORIAL _____ **Irène Fernandez**

qu'on ne prend pas au sérieux en leur appliquant une technique d'interprétation qui se veut universelle mais qui trahit sans doute les modes ou les penchants d'une époque ou d'un milieu, et qui manque leur altérité ?

Le premier service qu'on peut rendre à la cause du dialogue inter-religieux est donc un travail de discernement et de précision, auquel ce cahier de *Communio* voudrait apporter sa contribution.

On méditera ainsi avec profit la déconstruction des concepts de « monothéisme »³ et de « religions du livre », si souvent employés médiatiquement pour désigner judaïsme, christianisme et islam, comme si le monothéisme était leur substance commune, et comme si leurs livres, et leur rapport à leurs livres, étaient identiques. Ces confusions ne servent pas le dialogue entre ces trois religions, ou plutôt, comme le suggère Rémi Brague, entre ces deux demi-religions que sont le judaïsme et le christianisme d'une part et l'islam de l'autre. Quoi qu'on pense de cette assertion, il est certain que le christianisme a avec le judaïsme, son aîné, un rapport qu'il n'a avec aucune autre religion, c'est pourquoi il n'y a pas dans ce cahier d'article consacré à ce dernier.

En revanche, on y trouvera l'examen de ce qui différencie de la religion du Christ trois grandes religions, l'islam – deux articles⁴, ce qui témoigne de l'importance de la réflexion actuelle sur le sujet – le bouddhisme, qui fascine tant de nos contemporains⁵, et enfin l'hindouisme⁶. Qu'elles soient différentes ne doit pas dissuader les chrétiens d'écouter ce qu'elles ont à leur apprendre, de lire et de savourer leurs grands textes, et d'admirer ce qu'il peut y avoir en elles d'admirable, « de vrai et de saint » comme le dit *Nostra Aetate*, par exemple le sens de la transcendance de l'islam ou la profondeur des sagesses méditatives de l'Asie.

3. Rémi BRAGUE, « Pour en finir avec “les trois monothéismes” », p. 57.

4. Gisbert GRESHAKE, « Dieu et sa parole, note sur les rapports du christianisme et de l'islam » p. 75 ; Jan M. F. VAN REETH, « La christologie du Coran », p. 81.

5. Magnus STRIET, « Fascinés par le bouddhisme ou fascinés par le Christ ? », p. 91.

6. Hubert HÄNGGI, « Comment les hindous voient-ils Jésus ? », p. 99.

Le Christ et les religions

Dans le cas du christianisme lui-même, il ne s'agit pas avant tout de faire comprendre des concepts ou des doctrines, mais la signification qu'a la personne du Christ pour ceux qui précisément se nomment « chrétiens » parce qu'ils croient « qu'il n'y a pas d'autre nom donné aux hommes par lequel nous devions être sauvés », selon le texte séminal d'*Actes*, 4, 12. Mais ce « nous » n'est pas communautariste, exclusif des « autres », c'est un nous qui désigne toute l'humanité : c'est au moment même où il déclare que « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » que Saint Paul rappelle que le Christ est « l'unique médiateur » (1 *Timothée*, 2, 3-4). Il y a pour nous une tension entre ces deux propositions, puisque tous les hommes ne reconnaissent pas ce Médiateur. La question du salut des nations n'est pas neuve dans le christianisme, mais notre époque de mondialisation y est sans doute particulièrement sensible. Mais pourquoi ne pas accepter la solution simple qui considérerait toutes les religions comme des voies de salut ?

Cette solution facile a deux inconvénients : le premier, auquel on ne pense pas toujours, est d'ignorer tous ceux qui ne se reconnaissent en aucune religion ou qui même en récusent l'idée. Leur existence ne concerne peut-être pas le dialogue interreligieux au sens strict, mais les oublier expose ce dernier à une certaine futilité ; et comment le souci de l'universalité du salut ne les prendrait-il pas en compte ?

Le second est de faire tout simplement disparaître le christianisme, qui ne peut renoncer à ce qu'il proclame du Christ sans s'abolir lui-même. On sait ce que les chrétiens répondent avec l'apôtre Thomas à la question de Jésus, « et vous, qui dites-vous que je suis ? » : pas seulement un prophète ou un maître de sagesse comme en connaissent beaucoup de religions, encore moins un avatar au sens de l'Inde, une manifestation divine parmi d'autres, mais leur Seigneur et leur Dieu. Rien ne s'oppose à la pluralité des prophètes, des avatars ou des sages, et il y en a de très grands dans les différentes traditions religieuses. Mais le Christ est unique, parce que « Lui seul est Dieu », comme le rappelle avec simplicité Benoît XVI⁸. Et c'est pour cela qu'il est l'unique médiateur, « le pont qui met vraiment Dieu et l'homme en contact direct. »

7. Frédéric-Marc BALDE, « Les religions, voies de salut ? », p. 111.

8. Dans son homélie du 8 septembre 2007 à Mariazell.

ÉDITORIAL _____ **Irène Fernandez**

Cette confession fondamentale suppose tout l'enracinement du christianisme, à la suite du Premier Testament, dans l'histoire du salut. Cette histoire est irruption du Dieu créateur dans sa création – d'où l'importance de penser cette irruption comme possible et le monde comme non clos⁹ – elle n'est pas seulement une histoire locale et particulière, « un mythe de salut moyen-oriental » comme on le dit parfois, dont on ne comprendrait pas qu'il puisse concerner le monde entier et qu'on puisse y tenir bien au-delà des confins de la péninsule européenne.

Il est important d'ajouter qu'être dépositaires de cette révélation ne confère aucune supériorité à ceux qui l'ont reçue, qui ne peuvent l'accueillir que comme un trésor immérité qu'ils ont à partager : « Si nous chrétiens appelons [Jésus-Christ] l'unique Médiateur du salut valable pour tous et dont, en définitive, tous ont besoin, cela ne signifie pas du tout le mépris des autres religions ni l'absolutisation orgueilleuse de notre pensée, mais seulement que nous avons été conquis par Celui qui nous a intérieurement touchés et comblés de dons, afin que nous puissions à notre tour faire des dons également aux autres.¹⁰ »

C'est pourquoi l'évangélisation n'est pas un prosélytisme intempestif, mais une nécessité de la foi et de l'amour : nous ne pouvons pas garder ce don pour nous, et renoncer à proclamer le Christ et l'Évangile, même si nous sommes conscients des difficultés modernes et postmodernes de la communication et de la nécessité de renouveler profondément les modalités de ce qu'on appelait jadis le travail missionnaire¹¹. Mais celui-ci est aussi urgent aujourd'hui qu'il l'était pour saint Paul : « Malheur à nous si nous n'annonçons pas l'Évangile !¹² »

9. Robert SPAEMANN, « Le monde n'est pas un système clos », p. 123.

10. BENOÎT XVI, homélie de Marizell.

11. Arnaud JOIN-LAMBERT, « Annoncer le Christ et l'Évangile : un impératif expérientiel pour le chrétien », p. 127.

12. 1 *Corinthiens* 9, 16.

Communio, n° XXXII, 5-6 – septembre-décembre 2007

Hans Urs VON BALTHASAR

Le christianisme et les religions du monde

Un aperçu

L'ESPACE ici offert est trop étroit pour un traitement exhaustif du thème ; il doit être utilisé au moins pour prévenir la bêtise qui consiste à placer les religions dites « du monde » comme des unités se tenant les unes à côté des autres et de même valeur, à partir desquelles on peut s'intéresser à l'une, selon son gré, et s'y vouer.

La religion règne là où l'homme sait qu'en définitive il doit se montrer reconnaissant pour son existence. Là où cela ne lui vient pas à l'esprit (par oubli), ou bien là où il pense ne pas pouvoir le faire (à cause du caractère effrayant du monde), il tombe dans la rébellion contre Dieu (ce qui en définitive est un contre-sens, si Dieu, le Bien absolu, existe) ou dans l'athéisme, qui ne permet aucune interprétation du sens de l'existence personnelle et sort du domaine des religions.

Nous passerons, en trois pas, du plus général au particulier ; à la fin nous nous interrogerons sur la possibilité d'une convergence des religions, sur leur intégration.

1. Les deux hémisphères

Dans le monde actuel se dessinent nettement deux domaines du religieux : l'hémisphère occidental est marqué par la religion de la révélation : judaïsme, christianisme et islam (qui descend des deux) : ici règne l'idée d'un Dieu libre, personnel, qui sans aucune contrainte

THÈME _____ *Hans Urs von Balthasar*

a inventé et posé dans l'existence le monde réel : en tant que l'autre de lui-même, qui porte toutefois nécessairement le cachet de son origine, l'« être à l'image de Dieu ». En face de lui, le monde oriental, dans toutes les variantes de sa religiosité¹, est dominé par la représentation d'un divin impersonnel, par le fondement originaire qui en tant que tel « apparaît » nécessairement dans la multiplicité en quelque sorte irréelle du monde, mais doit être cherché derrière l'apparition, le phénomène, qui le voile. Si on fait abstraction des religions dites « primitives » et des groupes sans religion, les deux blocs se font face avec environ un milliard² d'adhérents chacun.

Ce qui les différencie, c'est qu'en Occident une révélation *venant* de Dieu et entrée dans l'histoire a rencontré l'homme religieux, alors qu'en Orient ceci n'est pas le cas : ici le mouvement va essentiellement de l'homme religieux *vers* l'absolu-divin (même si un être particulièrement illuminé comme Bouddha ou Lao-Tse trouve et indique la « voie »). Mais ce qui leur est commun, c'est que l'homme se connaît lui-même comme se tenant dans une relation intime à Dieu (à l'absolu) : soit qu'il se comprenne maintenant (occidentalement) en tant que « à l'image » de Dieu, ou (orientalement) en tant que « forme d'apparition » d'abord voilée, aliénée, de l'absolu.

Ce point en commun est d'une importance fondamentale. L'homme dans son individualité isolée se sent de façon élémentaire référé (*re-ligio*) à un fondement originaire de sa naissance, et la réalisation de cette relation (dans la contemplation intérieure comme dans l'action extérieure) l'établit en premier lieu dans sa « vérité ». Être « image » ou être « apparition » ne sont par conséquent que point de départ d'un mouvement, d'une transcendance. Les Pères de l'Église chrétiens ont exprimé ceci de façon classique en interprétant l'affirmation, au début de la Bible, que l'homme est « créé selon l'image et la (ou : en vue de la) ressemblance de Dieu » (*Genèse* 1, 26), dans le sens que l'« image » est la nature créée de l'homme, image qui doit elle-même – par un effort conscient et par la grâce prévenante de Dieu – se purifier et se parfaire en vue d'une « assimilation » rendant semblable à l'archétype qui est Dieu. Quelque chose d'analogue vaut de toutes les formes orientales de la religion : ici aussi l'homme doit « transcender » son essence naturelle, dans laquelle il se trouve au départ, pour parvenir à sa réalité véritable. Dans les deux hémisphères « l'image » qu'est l'homme vaut comme

1. Tel le brahmanisme, l'hindouisme, le bouddhisme, le taoïsme, le confucianisme, le shintoïsme. Nous pouvons passer ici les religions antiques éteintes.
2. Chiffres de 1979, date de cet article. [Ndt]

Le christianisme et les religions du monde

quelque chose qui doit être travaillée, purifiée, pour que la ressemblance se réalise peu à peu : l'homme veut d'abord être seulement tel qu'il se trouve de prime abord, il est accroché égoïstement à sa forme d'apparition, il ne veut pas se reconnaître redevable et remercier, ou ne le fait que non-volontiers et superficiellement ; il doit se « surmonter », pour parvenir à un amour oublieux de soi, préférentiel, de son archétype divin.

Mais ici jaillit de nouveau, et plus fortement, la différence. En Occident, où Dieu est reconnu comme quelqu'un qui crée librement, le soi de chaque individu est un vis-à-vis voulu, et en tant que tel, aimé, de Dieu ; l'« oubli de soi » [*Selbstlosigkeit*] de l'amour signifie donc ici que je dois passer de l'égoïsme de mon moi à un amour désintéressé de Dieu, de mes semblables (qui tous sont une personne unique voulue par Dieu), et de moi-même – non sans le secours de la grâce divine. En Orient par contre, le moi individuel n'est que l'apparition d'un fondement originaire divin (ou « Soi »), « oubli de soi » signifie par conséquent « laisser-derrière-soi » l'individualité apparente propre pour vivre à partir du noyau de vérité dans lequel tous les individus sont identiques. Dans les deux hémisphères il y a d'« oubli de soi », et dans les deux pour cette raison que Dieu, ou l'Absolu, est « oublieux de soi », mais le sens, en correspondance à la représentation qu'on se fait de Dieu, est autre : en Occident, la personne (qui demeure) doit être oublieuse de soi parce que Dieu a créé le monde et moi-même sans aucune nécessité, à partir d'un Amour oublieux de soi ; en Orient l'individu doit renoncer à son être-moi [*Ichsein*], parce que le divin est dépourvu de moi³. L'amour oublieux de soi occidental (particulièrement l'*agapé*

3. Prudence devant les formes mixtes ambiguës. On peut dire en Occident que le chemin vers l'intérieur va du moi superficiel à la profondeur du soi : la question est de savoir si ce soi est le noyau créé de la personne (alors, bien !) ou s'il est identique avec le fondement originaire divin (alors nous sommes dans le domaine oriental). On peut dire en outre, en Occident, que le noyau le plus intérieur de la personne créée est divin, et avec celui-ci il faut s'identifier. La question est de savoir si avec ce noyau on entend l'« idée » divine que Dieu avait éternellement de moi en tant qu'une personne à créer : à celle-ci je dois chercher à correspondre, la devenir n'est pas possible étant donné que l'idée est identique à Dieu que je ne peux jamais devenir en tant que créature. Finalement on peut penser, dans le christianisme, à une assimilation au Fils de Dieu naissant éternellement du Père et « en qui sont créées toutes choses » ; mais personne, qui devient « incorporé » au Fils par la grâce de Dieu, ne peut s'identifier directement à lui [le Fils] en tant que le principe qui incorpore (hérésie de l'isochristicisme). Pour chacun des trois niveaux est nécessaire – spécialement aujourd'hui – un sobre don de discernement.

THÈME _____ **Hans Urs von Balthasar**

chrétien) aime Dieu pour lui-même et le semblable parce que sa personne est aimée absolument par Dieu ; l'amour oublieux de soi oriental est avant tout compassion (*mairî*) avec l'être encore emprisonné dans les liens de l'être-moi (homme, animal ou plante). Individualité est identique à souffrance, celle-ci ne peut être supprimée efficacement que par détachement de l'être-moi.

Parce que l'absolu, en Orient, n'est en fin de compte pas personnel (il y a certes des divinités personnelles avant-dernières, aucune religion populaire ne pourrait s'en passer), il peut bien y avoir faute (dont la conséquence sur le chemin de la rédemption est rechute dans une nouvelle individuation), mais pas ce que l'Occident appelle péché : atteinte à l'amour personnel et à la sainteté de Dieu, également dans son commandement de l'amour du prochain. D'une faute, l'homme peut s'affranchir lui-même en principe par des actions compensatoires ; mais pas du péché, à moins que le pardon de Dieu n'ait l'initiative, à laquelle l'homme répond par la conversion.

Tout ceci est le cadre théorique qui différencie profondément la religion des deux hémisphères en dépit d'un phénomène fondamental commun – la connaissance d'un nécessaire rapport en arrière (*religio*) avec le fondement originaire. Mais par là tout n'est pas dit : d'après la compréhension occidentale, surtout chrétienne, Dieu, dans une libre miséricorde, s'est tourné vers tous les hommes ; même ceux qui ne le connaissent pas de par la révélation biblique historique. Nous ne pouvons donc pas savoir si des hommes qui cherchent l'absolu-impersonnel « de toute leur âme » ne rencontrent pas, ce faisant, dans le secret, l'Amour du Dieu libre. Il y a aussi des formes de la religion orientale qui approchent de près la compréhension occidentale de la grâce : par exemple le bouddhisme-Amida, surtout au Japon, et l'école de Râmânûja (XI^e siècle), qui à la fin de sa vie pensait ne plus pouvoir parvenir à la rédemption par la simple connaissance, mais découvrait dans l'absolu même des traits de l'amour.

Il y a ainsi, en dépit de singularités notables, des chemins parcourables entre Ouest et Est. L'Orient peut montrer à l'Occident sur-affairé la nécessité du calme et du recueillement intérieurs, que celui-ci devrait au fond connaître de lui-même puisqu'elle est la condition pour entendre dans le cœur la parole « silencieuse » que Dieu nous adresse. Mais l'Occident peut montrer à l'Orient ce qu'est – au-delà de toute « compassion » – l'amour personnel de Dieu et du prochain, et ce dont il est capable. Ce qu'aucun Indien n'a fait : ramasser dans les rues de Calcutta ceux qui meurent dans la misère,

Le christianisme et les religions du monde

et leur montrer enfin le sourire de l'Amour de Dieu, Mère Teresa l'a fait. Ce qu'elle fait et ce qu'elle est, c'est précisément cela l'exemple de vie qui doit être donné à l'Orient, s'il doit tenir pour possible l'incarnation définitive de Dieu dans un homme historique (et son imitation). Que Dieu se tourne, descendant jusque dans l'historique-unique, vers l'homme qui le cherche, qui ne peut le trouver de ses propres forces et même avec les techniques les plus élevées, c'est là le plus de l'Ouest, qui nous contraint maintenant à aborder les religions de la révélation.

2. Les trois « religions abrahamiques »

Avant que nous traitions de celles-ci, il faut encore relever la situation précaire dans laquelle se trouvent les religions orientales. Le bouddhisme a pratiquement disparu de sa terre d'origine, l'Inde ; l'hindouisme qui le remplace est entremêlé d'une quantité de superstition polythéiste. Le shintoïsme japonais, comme polythéisme fortement motivé politiquement, est aboli (depuis 1946) en tant que religion d'État, et reste religion privée nationale. Le confucianisme, depuis toujours plus éthique sociale que religion, a été aboli par le maoïsme. Les méthodes de méditation (yoga, bouddhisme zen) puissamment répandues en Europe, ne sont plus représentées, dans les pays d'origine, que tout à fait rarement, dans des cercles intellectuels. La question se pose, si avec la pénétration de la civilisation technique occidentale les polythéismes (« en premier plan ») ne sont pas condamnés à une extinction rapide, tandis que les doctrines (« en arrière plan ») d'un fondement impersonnel du monde se laissent marier facilement avec des variantes de l'athéisme marxiste.

Au contraire, les trois religions monothéistes qui tirent leur origine de la révélation historique, judaïsme, christianisme et islam, montrent une bien plus grande vitalité, et ce dans toutes les couches de population. Mais elles ne représentent en aucun cas trois expressions, se tenant l'une à côté de l'autre et de même valeur, d'une espèce commune. La racine est constituée par le judaïsme qui tire son origine de la première révélation faite à Abraham, plus tard à Moïse, et pour autant que le christianisme et l'islam reconnaissent également cette origine, toutes les trois se laissent caractériser comme « religions abrahamiques ». Des philosophes de la religion (L. Massignon) et des papes (particulièrement Paul VI) ont cherché à promouvoir l'entente des trois sur la base de cette origine. Mais

THÈME _____ **Hans Urs von Balthasar**

une telle entente n'est pas facile, bien que pour toutes les trois le monothéisme personnel soit la base à tenir ferme en toutes circonstances.

Le judaïsme reste à travers tous les temps ce qu'il était dès le début : la religion du peuple élu, en quoi réside, dans cette nationalité [*Volkstum*] qui s'est maintenue de manière non-équivoque en dépit de son nombre peu important et de son mélange avec tous les peuples du monde, quelque chose d'énigmatique, presque pas explicable naturellement, qui continue à unir les juifs entre eux, même là où l'orthodoxie juive et même la direction conservatrice ont été abandonnées. Le nouvel État d'Israël, dans lequel les juifs croyants forment une minorité, en est la meilleure preuve. Cela n'empêche cependant pas que l'attachement à la foi des pères, à la loi mosaïque et son interprétation prophétique, constitue le noyau, toujours agissant de manière vivante et se régénérant, de la religiosité juive.

Le christianisme est fondé sur la reconnaissance de Jésus de Nazareth comme le messie promis au peuple juif – qui n'a pas été reconnu par les juifs et est dans le meilleur des cas considéré par certains comme un prophète –, et en outre comme le Fils faisant partie essentiellement de Dieu qu'il a appelé son Père dans une signification unique, qui, après sa mort en croix et sa résurrection, a transmis l'« Esprit Saint » divin. Ici, le monothéisme (strictement maintenu) montre donc une richesse intérieure (un Dieu en trois « hypostases » est en lui-même, par essence, Amour), que judaïsme et islam considèrent comme faisant sauter l'idée du monothéisme. Le refus des juifs de reconnaître Jésus comme leur messie apporte par ailleurs pour les chrétiens une fracture dans l'histoire du salut des hommes, qui ne peut être guérie par des conventions œcuméniques seules, mais ne peut être résolue qu'à la fin des temps. Le christianisme reconnaît l'Ancien Testament juif comme la nécessaire et durablement significative préhistoire de l'alliance définitive avec Dieu en Jésus-Christ (dans cette mesure il est « religion abrahamique »), tandis que le judaïsme conteste la légitimité de l'accomplissement néotestamentaire.

L'islam est dépendant, dans son écriture sainte le Coran, aussi bien de l'Ancien que du Nouveau Testament. Abraham, Moïse et Jésus sont en lui les précurseurs prophétiques de la révélation prophétique définitive faite à Mahomet. Mais juifs et chrétiens auraient en partie oublié, en partie faussé la révélation originare, que le dernier prophète présenterait dans sa pureté. L'unicité absolue de Dieu (d'Allah) et l'abandon confiant à sa volonté (*islâm*, ceux qui en vivent sont *muslim*) est l'unique contenu théologique, entouré toutefois par

Le christianisme et les religions du monde

une foule de devoirs rituels (prière requise cinq fois par jour, pèlerinage, jeûne, aumônes imposées) et de prescriptions légales. Des influences d'autres religions orientales ont aussi afflué collatéralement. Mais le monothéisme radical fait apparaître l'islam comme un judaïsme ou judéo-christianisme (hérétique) (d'où sont sorties des influences démontrables sur Mohammed), qui aurait été dépouillé de sa dynamique eschatologique (du Messie à venir ou du retour du Christ) ; à la place de quoi s'est installée en lui périodiquement une poussée d'expansion politique confessante.

Judaïsme et islam forment ensemble avec leur monothéisme rigide un front contre le christianisme, qui apparemment met celui-ci en danger par le dogme de la Trinité. Les deux se recommandent par la simplicité de leur position de fond à tous ceux qui voudraient croire en un Dieu personnel et s'abandonner à lui, les deux en tirent la prétention de pouvoir devenir *la* religion (de l'humanité). Mais les deux restent attachés à des moments qui contestent cette prétention universelle. Dans le judaïsme, l'élément national [*völkisch*] (on peut certes devenir prosélyte, mais pas vraiment juif) ; dans l'islam, le ritualisme, qui même pour les Arabes n'est exécutable intégralement qu'avec fatigue, et pour des étrangers n'est presque pas exécutable du tout. En outre, la conscience juive de l'élection érige entre Israël et son entourage sémitique – comme cela devient visible aujourd'hui – des barrières apparemment infranchissables : peut-être d'une espèce plus encore religieuse que politique.

Le point de départ des deux est le clair se-tenir-*face-à-face* de Dieu et de la créature, précisément aussi dans la révélation de Dieu et dans son « alliance ». Les deux ne peuvent cependant pas résister à la nostalgie religieuse originaire de l'homme, d'une *union* avec Dieu. Ainsi certains courants secondaires ont poussé dans les deux à l'accueil de moments des religions (« orientales ») de la nostalgie : une mystique juive et une mystique musulmane se sont ainsi formées (cabalisme-hassidisme, *Sûfis*). Dans le christianisme, ce moment de l'union n'a pas besoin d'être introduit de l'extérieur ; il est déjà donné centralement en Jésus-Christ, qui est Dieu et homme, et dans ses sacrements et son imitation. C'est pourquoi le christianisme n'a besoin également d'aucun complément oriental : le « mystique » en lui est sa dogmatique vécue de manière conséquente.

Pour les trois « religions abrahamiques », quelque chose de décisif est encore à ajouter. Elles ont toutes un noyau de membres fidèles et zélés, et un cercle plus large de suiveurs qui se sentent ou disent en faire partie sans se soumettre à toutes les obligations. Mais de

THÈME _____ **Hans Urs von Balthasar**

nouveau, cette « baisse de niveau » est, dans les trois religions, d'une nature très différente. Dans le judaïsme, où l'élément national [*volkhaft*] forme pour lui seul déjà un lien, l'athéisme même est à la limite possible. Et chez ceux qui croient en Dieu, l'échelonnement est grand entre ceux, relativement peu nombreux, qui suivent tout le rituel (dans la mesure où après la destruction du Temple et la suppression des sacrifices, etc. il peut encore être suivi) et ceux qui font leur choix ou ne se soucient pas des rites. Chez les musulmans, où à part la confession pour Allah les autres « colonnes de l'islam » sont toutes de nature rituelle mais ne sont plus que peu ou pas du tout praticables pour beaucoup qui se trouvent dans la vie technicisée moderne, règne, dans une mesure croissante, une « situation de détresse » – ce qui ne doit pas mettre en doute la force de foi toujours encore étonnante de cette religion.

Face aux deux le christianisme présente un avantage évident. Tout en reconnaissant pleinement l'Ancien Testament il a – à l'exemple de Jésus – distingué dans la loi de Moïse ce qui demeure de ce qui est dépassé. D'autre part (et cela est encore plus important) il n'y a plus dans la religion de Jésus de distance entre le dogme (un Dieu, qui est devenu homme en son Fils et nous a donné son Esprit) et le rite : ce ne sont pas le jeûne et le pèlerinage (comme dans l'islam) qui sont le rite central, mais la « mémoire », instituée par Jésus lui-même, de sa mort et de sa résurrection « pour nous et pour la multitude », l'Eucharistie ; tout autre advenir (rituel) sacramentel se groupe organiquement autour de ce centre. Et en celui-ci, s'il est vécu dans une foi vivante, jaillit aussi, comme on a dit, immédiatement, ce qu'on peut appeler l'élément « mystique » dans le christianisme.

Parce que le christianisme, en son centre, demande à croire un fait aussi inouï que l'incarnation rédemptrice de Dieu, et pose à partir de là à ses fidèles, en correspondance, de hautes exigences éthiques, la « baisse de niveau » entre le noyau des chrétiens authentiques et le cercle des suiveurs est particulièrement grand, et, pour son image à travers l'histoire, particulièrement pénible. Pourtant l'Église est nécessairement les deux : Église-levain et « Église populaire » qui est portée-avec par la première. Elle doit essayer de compenser les scandales que donnent ses membres imparfaits et indignes, par une imitation du Christ plus conséquente ; elle doit essayer de laisser luire le noyau à travers l'écorce. Mais elle ne pourra jamais être une simple « Église des purs ». Les mêmes attentes ne sont pas posées par le monde à l'égard du judaïsme et de l'islam comme à l'égard de l'Église, car elle est seule à proclamer la filiation divine de Jésus-

Le christianisme et les religions du monde

Christ et l'exigence de son imitation, non seulement dans la vie privée, mais en rendant témoignage devant le monde entier et jusque dans les problèmes éthiques et politiques du monde : droits de l'homme, justice sociale, cessation des guerres et des tyrannies. Car à partir du mystère de Jésus et de son comportement, pour la première fois, toute la dignité de la personne individuelle, et par là également de son cadre social, s'est mise à briller.

Des équipées missionnaires guerrières (la conquête de l'Amérique Latine, par exemple) sont chrétiennement une contradiction en soi. Au contraire, une figure comme celle de Charles de Foucauld peut avoir valeur de modèle : présence d'un chrétien sans défense en territoire musulman, vivant en même temps dans le service des pauvres et dans l'adoration de l'Eucharistie.

3. Les christianismes

Que les commencements des religions orientales, provenant de l'homme religieux, et ceux, occidentaux, dérivant de l'initiative de Dieu, ne sont pas à réunir en une synthèse générale, cela est clair ; mais il est tout aussi clair que les religions abrahamiques sont incompatibles entre elles : le judaïsme ne peut admettre que Jésus soit le Messie, et en même temps demeurer lui-même ; le Coran ne peut pas reprendre l'affirmation que ni l'Ancienne ni la Nouvelle Alliance ne sont la révélation non-falsifiée, mais seulement la dictée de l'ange Gabriel à Mahomet.

Il en est autrement des différentes « religions » chrétiennes : celles-ci procèdent d'une racine unique. Elles savent également que la division contredit l'essence de [l'élément] chrétien, et que la réunification, aussi dure qu'elle puisse être, est un devoir inconditionnel, mais qu'elle ne peut advenir par l'abandon de quelque chose d'essentiel quant à son origine, à la volonté du Christ. Un pluralisme d'Églises contredit clairement son intention fondamentale, de faire connaître au monde la vérité de son message de Dieu par l'unité aimante de ses disciples.

On ne peut évoquer ici que très brièvement les deux schismes dans l'histoire de l'Église du Christ (à partir desquels surtout ont éclaté les innombrables sectes) : la séparation de l'Église orientale et de l'Église occidentale puis la naissance de nouvelles Églises à l'époque de la Réforme.

La première grande séparation est bien plus le résultat d'un devenir-étranger [*Entfremdung*] culturel et politique, que d'une

THÈME *Hans Urs von Balthasar*

désunion dogmatique ; par la suite seulement, les différences dogmatiques furent artificiellement exagérées. Aux maladroites diplomatiques vient s'ajouter une clarification insuffisante du rôle du pape comme successeur de Pierre et de sa primauté : à l'intérieur de la collégialité des Douze il a à « paître » le « troupeau » tout entier ; la fonction, donc, de garder l'unité de la vérité dans l'amour : une fonction délicate qui, du côté des collègues dans le ministère (évêques, patriarches), comme de l'évêque de Rome, ne pouvait être résolue que dans l'esprit de l'amour du Christ. L'excommunication réciproque prononcée par les Églises orientales et occidentales est actuellement levée. Des différences doctrinales séparant les Églises ne subsistent pas. Aussi peut-on se demander avec raison si l'on doit parler ici sérieusement de deux Églises, ou plutôt d'un devenir-étranger partiel à l'intérieur d'une communion ininterrompue. D'autant plus que des deux côtés la transmission des ministères, jamais interrompue depuis l'origine, a régné jusqu'à aujourd'hui.

Ce n'est pas aussi simple pour ce qui concerne les Églises nées de la Réforme, de l'éruption desquelles l'Église catholique (occidentale) était co-responsable par de lourdes fautes. Ici en effet les différences doctrinales, d'une part, sont beaucoup plus profondes (quand bien même les réformateurs avaient l'intention, avec leurs doctrines, de rétablir les origines), d'autre part régnait la volonté d'interrompre la tradition catholique des ministères et de comprendre le ministère délibérément autrement : non pas comme un plein pouvoir transmis par le Christ et les apôtres, mais comme un plein pouvoir appartenant à la communauté et conférable par elle (et par conséquent limité). (La différence est au plus net dans la suppression du plein pouvoir sacramentel catholique de la rémission des péchés dans la confession). Ici aussi les différences doctrinales furent exagérées plus que nécessaire : l'avis, qui semblait jadis séparer les Églises, concernant « la justification à partir de la foi seule » ou par une coopération de l'homme (« œuvres »), est à considérer aujourd'hui comme une querelle réglée. Ainsi, le point de discord capital reste l'origine du plein pouvoir ministériel. Mais la décision à ce sujet dépend de nouveau de l'évaluation de la tradition vivante.

Le ministère catholique est ce qui rend possible le fait de rendre présent de façon vivante le Christ « tous les jours jusqu'à la fin du monde » dans son Église marchant à travers l'histoire. Que manque ce ministère, alors la liaison en retour de l'Église à l'Écriture Sainte devient nécessaire comme l'unique garantie essentielle de cette présence. Et même si le Nouveau Testament ne contient pas en soi

Le christianisme et les religions du monde

– comme l’Ancien et comme le Coran – des choses vieilles, il n’est pas cependant, en tant que tel, la Parole vivante de Dieu (que le Christ est seul), mais uniquement son témoignage authentique, qui doit être complété – si l’interprétation ne doit pas échoir à l’arbitraire du croyant individuel ou des exégètes – par la compréhension ecclésiale de la Parole de Dieu, compréhension gardée par le ministère et transmise à travers les temps. Le même ministère institué par le Christ garantit également le fait de rendre présent toujours à nouveau le Christ cheminant avec nous, dans le sacrement de l’Eucharistie⁴. Quand l’Écriture est déclarée seule garantie de la vérité, alors, si son interprétation pneumatique vivante est permise à chacun de la même manière, elle se retrouve déchirée par les compréhensions divergentes et perd son caractère normatif.

Mais une période déterminée de l’histoire de l’Église – par exemple l’époque avant le schisme entre l’Orient et l’Occident – ne peut pas non plus être déclarée normative pour tous les temps, sinon c’en est fait une fois de plus de la présence vivante du Christ marchant à la rencontre de l’avenir, et l’Église devrait, pour prendre ses décisions d’aujourd’hui, s’orienter uniquement à la « période classique » de ses premiers siècles. Avoir reconnu cela (contre les objections orthodoxes ainsi que les anglicanes) par un approfondissement de la tradition vivante de l’Église, et avoir trouvé le chemin qui mène de l’Église des Pères (où s’arrête l’Orthodoxie), et de l’Église de l’Écriture (où demeurent les Églises issues de la Réforme), à l’unité catholique vivante, en ayant tout mis à l’abri et emporté des stades franchis, est le mérite de la troisième figure qui doit être nommée en ces pages : celle de John Henry Newman.

4. Vers une religion de l’humanité ?

Les voix se multiplient qui, en correspondance à la culture mondiale unique qui est en train de se former, appellent une religion mondiale unique, dans laquelle les oppositions relatives des grandes religions du monde ici décrites pourraient et devraient être surmontées.

4. Origène a montré de façon particulièrement pénétrante que le fait que Dieu devienne un corps n’est compréhensible que lorsque l’on prend en considération les connexions organiques entre le corps historique de Jésus, son corps eucharistique qui construit l’Église structurée hiérarchique (le « corps mystique »), et sa présence pneumatique dans le corps de l’Écriture.

THÈME _____ **Hans Urs von Balthasar**

Au fond cela est déjà l'idéal de l'*Aufklärung* du XVIII^e siècle (qu'on pense au « Nathan le Sage » de Lessing et à son « Éducation du genre humain »), mais dont les précurseurs remontent jusqu'à l'humanisme de la Renaissance, même jusqu'au projet d'un « troisième règne de l'Esprit » (abbé Joachim de Flore au XII^e siècle) après le « règne du Père » (Ancienne Alliance) et le « règne du Fils » (Nouvelle Alliance, Église chrétienne).

À cette vision de rêve s'opposent pourtant, comme nous l'avons déjà vu en partie, les prétentions réelles des religions du monde à une ultime validité, voire « absoluité ». Les religions de l'Orient déploient une intuition fondamentale excessivement simple, pour ainsi dire schématique-abstraite : celle de l'unité de tout l'être, qui n'est recouvert que secondairement par les arêtes apparemment dures de l'individuation, mais qui se découvre de lui-même et se révèle à quiconque s'enfonce dans les profondeurs des racines de l'être. « *Tat twam âsi* – C'est toi », dit alors à l'illuminé tout être de prime abord étranger. Cette expérience, qui est la plus simple, est l'absolu, au-delà de toutes les révélations historiques (des religions abrahamiques) et relativisant celles-ci sans peine. Mais les religions occidentales affirment connaître un Dieu bien plus vivant, se révélant personnellement, qui se démontre, seulement à travers cette sienne auto-révélation, comme le véritable absolu, tandis que tout étant mondain existe en venant de lui et en allant vers lui. Le judaïsme élève pour lui la prétention d'absoluité, parce qu'il se tient dans l'origine toujours maintenue de cette révélation. Le christianisme élève la même prétention parce que cette révélation obtient sa plénitude indépassable seulement en Jésus-Christ. L'islam l'élève pour lui parce qu'il est la dernière et définitive religion du monde⁵. Ces prétentions ne s'aboliront en aucune synthèse supérieure, d'autant que, comme cela fut montré, certains éléments du judaïsme et de l'islam s'opposent à la généralisation tandis que de son côté la prétention d'absoluité des religions orientales exige la relativisation de toute révélation historique (qui en tant qu'« avatars » sont simplement à chaque fois de nouvelles « apparitions » du divin mais jamais une véritable incarnation), ce que les religions occidentales, si elles comprennent leur essence originaire, ne peuvent jamais consentir.

Le rêve d'une religion de l'humanité pourrait demeurer irréalisable à l'intérieur de l'histoire du monde. Mais le spectacle de ces

5. HORTEN, *Die Philosophie des Islam*, München 1934, 38.

Le christianisme et les religions du monde

figures de la religion agissant l'une à côté de l'autre sur la scène du monde doit-il continuer inchangé, éternellement ? Un mouvement est concevable dans trois directions :

1. Nous vivons une énorme avancée de la (soi-disant) totale perte de la religion [*Religionslosigkeit*], de l'athéisme, forcé politiquement dans les pays communistes, se répandant épidémiquement dans le monde occidental sur-saturé de culture et de religion. Eu égard à cette pression venant des deux côtés, les religions du monde peuvent-elles résister encore longtemps ? On peut dire là contre que la question religieuse ne peut pas s'éteindre en l'homme (en tant qu'il est une « image » de l'absolu, qui veut connaître l'« archétype » et s'assimiler à lui). Le caractère indéracinable de la religion, précisément là où elle est persécutée le plus violemment et de la façon la plus intolérante, le montre. Et le fait (occidental) de ne plus poser la question de Dieu est un phénomène d'affaiblissement qui réfute sa propre validité. Le sens religieux dans la nature de l'homme peut être endormi, mais jamais extirpé. Parce que les grandes religions le possèdent toutes et le maintiennent vivant, parce que toutes scrutent le fondement divin du sens de l'existence, elles possèdent un profond caractère commun [*Gemeinsamkeit*], donc entre elles doit régner par principe la tolérance.

2. Il s'est avéré en outre (au moins dans les grandes lignes) qu'une religion peut élever la prétention de mettre à l'abri en elle tout le positif des autres et de les accomplir néanmoins en les dépassant : celle qui depuis toujours s'est appelée la religion « englobante » (c'est ce que signifie l'expression « la religion catholique »). Et ceci bien que ses adhérents et suiveurs n'aient que trop souvent manqué, à travers leur longue histoire, de fournir l'exemple de cette catholicité. La prétention d'universalité repose sur la figure de Jésus-Christ, qui est d'une sorte unique, sans analogie, dans l'histoire du monde, qui accomplit toutes les prétentions des religions orientales, du judaïsme et de l'islam, mais en élevant pour lui-même la prétention d'une autorité et d'une transmission de vie divines. C'est pour cette prétention qu'il fut crucifié. Il accomplit et dépasse la prétention du judaïsme d'avoir l'alliance avec Dieu : parce qu'il est lui-même, en tant que Dieu et homme, cette alliance, et ce à travers une révélation de l'Amour divin qui se livre, spontanément et de manière substitutive, pour tous les péchés des hommes les rendant étrangers à Dieu, et qui les réconcilie avec Dieu dans sa « chair sacrifiée » et son « sang versé » : « Il est notre paix ». Face à cette exubérance l'islam signifie un net pas en arrière, car (s'il est orthodoxe)

THÈME _____ *Hans Urs von Balthasar*

il en reste au pur vis-à-vis de Dieu et de l'homme : dans une attitude d'adoration digne d'admiration et toutefois en fin de compte incomplète. Mais on voit également que dans l'unité humano-divine de Jésus, et dans l'unité des hommes avec Dieu qui est médiatisée par Jésus, la nostalgie orientale de l'être-un s'accomplit sans que l'homme n'ait besoin de se perdre en tant que personne. Ce qui à l'Orient apparaît comme la quadrature du cercle⁶, devient effectivement résolu en Jésus-Christ. La célèbre formule du Concile de Chalcédoine (451) l'exprime très schématiquement : le Christ a la vraie essence divine et la vraie essence humaine et il n'est pourtant qu'un unique « Qui » : il révèle dans sa vie humaine toute la profondeur de l'essence de Dieu (« Dieu est l'Amour »), mais également toute la dignité de l'homme : comme « enfant de Dieu » « avoir part à la nature divine ». Pour l'Orient, pour le juif et le musulman, ce sont là des paradoxes, qui apparaissent comme des contradictions selon la logique humaine. Pour le chrétien ces paradoxes sont lisibles simplement à la figure de Jésus, comme il se donne et se dit lui-même dans les évangiles. Et cela de façon tellement évidente qu'aucun artifice exégétique ne peut en avoir raison.

3. L'attente chrétienne de l'avenir pourrait donc voir juste, quand elle voit l'histoire du monde empirer jusqu'à l'ultime confrontation du Christ et de l'Antichrist, du christianisme et de l'athéisme. Il est d'une importance fondamentale de voir qu'il n'y a d'athéisme authentique que post-chrétien : en tant que anti-théisme. Avant il y avait la possibilité d'être en même temps religieux et « athéiste » : par exemple dans le bouddhisme. Le fondement du monde était alors un mystère profondément caché, qui se trouvait encore au-delà de toutes les images concevables de Dieu. Cela est même valable pour des « athéismes » comme celui de Démocrite et Lucrèce. Depuis que Jésus-Christ se présenta avec la revendication d'être en tant que Fils de Dieu la représentation immédiate de son Père divin

6. Une religion veut-elle se démontrer comme la religion absolue, la preuve est alors nécessaire que par elle l'homme est vraiment rejoint, dans sa temporalité et historicité, et même dans son état déchu en proie à la mort et au néant ; en d'autres termes, que, aussi bien l'ordre de la création que le désordre du péché (également en tant que péché social), apparaissent être mis à l'abri en elle. Elle doit être acquiesçante au monde sans tomber dans la mondanité. En outre, l'événement historique « absolu » doit demeurer toujours actuel, pas simplement comme souvenir mais comme présence (dans le christianisme c'est là le rôle de l'Esprit Saint).

Le christianisme et les religions du monde

et de posséder l'Esprit de Dieu, voire même de pouvoir l'octroyer : depuis, l'homme peut prétendre vouloir être lui-même l'absolu, l'autonome, qui est sa propre loi. D'après Paul, c'est cela « l'Homme du péché, l'Adversaire, qui s'élève au-dessus de tout ce qui porte le nom de Dieu ou reçoit un culte, au point de s'asseoir en personne dans le temple de Dieu et de proclamer qu'il est Dieu » (2 *Thessaloniens* 2, 3 sq.). Mais c'est cela précisément que nous voyons apparaître dans les temps modernes sous de multiples formes, de façon pathétique-tyrannique ou tout à fait banale. Comme si Jésus-Christ avait mis dans la tête, aux hommes, qu'ils étaient au fond divins et pouvaient monter dans un ciel devenu vide et occuper la place devenue libre (Ernst Bloch). Ici on oublie seulement une chose : que le Christ est apparu dans la figure de l'« abaissement », du pur service à l'égard de son Père, dans l'obéissance et dans la prière instante à celui-ci, dans la volonté de rassembler le Tout non pas pour lui-même mais pour le ramener au Père et pour « déposer tout le royaume à ses pieds ». C'est vers ces deux manières de divinisation de l'homme que courra l'histoire du monde, et également l'histoire des religions ; car même si les autres religions du monde subsistent et que les sectes se multiplient encore – elles seront prises infailliblement dans le sillage d'un de ces deux pôles. Qu'elles puissent se tenir dans une relation intérieure à [l'élément] chrétien, cela fait partie de l'auto-compréhension de cette religion « englobante » (« catholique ») : le Dieu qui se révèle en Jésus-Christ est le Père miséricordieux de tous ceux qui le cherchent d'un cœur loyal ; dans quelque religion qu'ils puissent vivre, le Fils de Dieu est mort dans sa Passion par Amour de Dieu et des hommes pour la faute de tous et leur a ouvert dans sa Résurrection le chemin à la vie éternelle en Dieu.

Traduit de l'allemand par Antoine Birot.

Titre original : *Das Christentum und die Weltreligionen.*

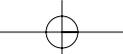
Ein Durchblick.

Hg. vom Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg 1979.

Repris dans : *Die Antwort des Glaubens,*

Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2005, 9-30.

Hans Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse), prêtre en 1936, décédé le 26 juin 1988. Fondateur de *Communio*. Auteur de plus d'une centaine de livres, dont la trilogie *La Gloire et la Croix*, *La Dramatique divine*, *La Théologique*.



Communio, n° XXXII, 5-6 – septembre-décembre 2007

François BOUSQUET

Les enjeux théologiques du pluralisme religieux

LA place des religions dans la culture est aujourd'hui paradoxale, démentant, par une superbe ironie de l'histoire, les prédictions faites dans les années 1970 par certains, philosophes ou même théologiens, dits « de la sécularisation », d'une disparition prochaine des religions, ou, à tout le moins, de la disparition progressive mais irrémédiable de leur pertinence sociale. Mais les faits sont têtus, qui finissent par démentir les idéologies à trop courte vue. La situation est autrement complexe, d'une culture contemporaine qui, à l'échelle mondiale, est simultanément séculière et religieuse. Le rôle décisif, social et politique, des religions, au Moyen-Orient, en Inde, en Birmanie, et partout, frappe l'opinion. La sécularisation quant à elle, liée pour une part à deux facteurs puissants et présents maintenant sur toute la planète, la technologie et une économie financiarisée, travaille toujours plus les sociétés traditionnelles, modifiant, voire dissolvant, surtout dans les grandes mégapoles, les solidarités sociales jusqu'ici régulées et confortées par leur dimension religieuse. Le christianisme, quoiqu'on dise, parce que lui aussi doit prendre en compte ces mutations importantes, n'est pas si mal placé pour y faire face. C'est qu'en son émergence il a dû se situer et se différencier d'un monde saturé de religions, et qu'il n'est pas sans effet quand il désacralise, conformément aux Écritures, les puissances cosmiques et les puissances politiques, ces réalités englobantes dont dépendent la vie et la mort des humains, et que l'on tend toujours à diviniser ou à idolâtrer.

THÈME _____ **François Bousquet**

La théologie chrétienne des religions, discipline en plein essor depuis Vatican II, ne pouvait manquer de réfléchir à la situation, et le débat s'est vite avéré être d'une grande complexité. Le temps est peut-être venu de le clarifier quelque peu. Une première précaution à prendre relève du vocabulaire : la pluralité des religions est un fait, le pluralisme, un terme théorique qui est l'objet d'un débat, car il ne s'agit de rien moins que de rendre compte, et en ce qui concerne la théologie, de rendre compte dans la foi, de la signification de cette pluralité.

À quoi il faut ajouter que beaucoup confondent, par les temps qui courent, œcuménisme et dialogue interreligieux. L'œcuménisme vise à retrouver l'unité des Églises, parce que la division nuit au témoignage qu'il s'agit de rendre à l'Évangile. Le dialogue interreligieux, quant à lui, ne vise absolument pas une sorte de réunification des religions. Ce serait, comme l'esperanto pour les langues, en créer une de plus, mais sans base réelle et complètement artificielle. Son but est en fait de permettre à des populations de religions et cultures diverses de mieux vivre ensemble devant Dieu et dans la paix. Cela nécessite une vraie rencontre, la compréhension mutuelle, la purification des mémoires dans le pardon, et donc un appel à Dieu, plus grand que nos divisions, en même temps que créateur de l'unité et de la diversité humaine.

La question à traiter est alors celle-ci : sans oublier l'urgence d'annoncer l'Évangile, quelle signification reconnaître dans la foi à la pluralité des traditions religieuses ? Je voudrais, dans l'espace de cette brève contribution, d'abord faire le point d'une recherche théologique déjà longue, dont l'histoire est instructive, puis esquisser modestement quelques pistes possibles dans des dossiers sensibles¹.

1. Le travail des théologiens dans une situation religieuse plurielle

La réflexion de théologie fondamentale qui s'est instaurée a connu plusieurs étapes marquantes. On trouvera un bon dossier

1. Le présent article reprend de manière plus explicite ce qui a d'abord été proposé, sous forme condensée et sous le titre « Pluralisme religieux », à l'excellent *Dictionnaire critique de Théologie*, dirigé par Jean-Yves Lacoste, pour sa 3^e édition revue et augmentée par Olivier Riaudel et Jean-Yves Lacoste, Paris, 2007, coll. « Quadrige », pp. 1100-1103.

Les enjeux théologiques du pluralisme religieux

historique dans les ouvrages du Père Jacques Dupuis, indépendamment de l'essai théologique de l'auteur qui a fait débat².

Commençons par nous replacer dans la première moitié du XX^e siècle. L'éventail des positions ne permettait qu'une opposition stérile entre deux théories tout aussi radicales, issues elles-mêmes d'un héritage assez lourd : d'un côté, catholique et protestant, ce que l'on a pris l'habitude ensuite de nommer un « exclusivisme », de l'autre, plutôt philosophique, un relativisme absolu, chaque position appelant l'autre. La version catholique de l'exclusivisme s'inspirait d'une interprétation littérale de l'adage « hors de l'Église pas de salut », dont le Père Sesboüé vient d'écrire magistralement l'histoire³. La version protestante rejoignait peu ou prou la position de Karl Barth dans sa *Dogmatique*, pour qui la religion est foncièrement idolâtrie, le geste de l'homme qui escalade le Ciel au lieu d'écouter l'interpellation de la Parole de Dieu, et d'accueillir humblement la Révélation, car « seul Dieu parle bien de Dieu ». De l'autre côté, on trouve, selon une longue trajectoire, depuis les Lumières⁴ en passant par le rationalisme du XIX^e siècle, des philosophies libérales qui aboutissent à un relativisme radical, parce qu'en réduisant la liturgie au symbole et le théologal à l'éthique, elles ramènent les diverses formes du religieux, toujours soupçonnables, à une manière populaire et bien imparfaite d'entretenir l'exigence morale.

Entre la seconde guerre mondiale et Vatican II, un mouvement s'est produit, desserrant cet exclusivisme selon lequel il était impossible d'être sauvé sans baptême ni confession de foi, en s'efforçant de penser un « inclusivisme » qui mettait au centre le Christ, et seulement ensuite l'Église. On s'efforçait alors de montrer comment le salut de tout être humain est inclus dans le mystère du Christ, quelle que soit la culture, la religion ou la tradition spirituelle où la personne s'inscrit, pourvu qu'elle soit ouverte à la grâce, en suivant la droiture de sa conscience, et alors même que les circonstances ont pu faire que l'annonce du Christ ne lui soit pas parvenue. Henri de Lubac

2. Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Éd. du Cerf, 1997, « Cogitatio Fidei » 200, pp. 43-306.

3. Bernard SESBOÜÉ, *Hors de l'Église pas de salut ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 397.

4. Mais les Lumières, comme d'ailleurs le Discours de Benoît XVI à Ratisbonne le rappelle, n'étaient pas à l'origine foncièrement antireligieuses. Voir F. BOUSQUET, « Les Lumières aux racines de l'Europe actuelle », in *Spiritus*, n° 185, Paris, décembre 2006, pp. 398-410.

THÈME François Bousquet

et Jean Daniélou ont été ici assez libérateurs, à qui il faut joindre évidemment Karl Rahner, même si sa théorie des « chrétiens anonymes » a été critiquée pour ses inconvénients manifestes. L'important est de noter que les uns et les autres voulaient concilier la volonté universelle de salut qui est celle de Dieu, et l'unicité du Christ médiateur et sauveur (1 *Timothée* 2, 3-6 et *Actes* 4 10-12). Ce dernier paramètre, de deux affirmations en tension paradoxale, est en effet le plus décisif.

C'est alors qu'est intervenu dans la recherche un second déplacement, entre les années 1970 et 1990. Plusieurs théologiens asiatiques, comme Panikkar, Samartha, Piéris et d'autres, ont fait valoir la profondeur spirituelle, la durée et l'extension des traditions spirituelles majeures de leur continent. Cependant, leur recherche fut transformée aux États-Unis par le presbytérien John Hick et le catholique d'origine Paul Knitter, qui ont systématisé un passage du christocentrisme au « théocentrisme ». La « révolution copernicienne » de l'école « pluraliste » était née, qui plaçait au centre une Réalité ultime, et comme satellites les multiples traditions religieuses, reconnues comme autant de médiations salutaires, l'événement du Christ étant un parmi les autres, tout au plus la voie propre des chrétiens. On imagine l'intensité, et le plus souvent la haute qualité, des débats qui s'ensuivent.

S'il faut risquer un diagnostic, comment ne pas voir la trace de l'inspiration occidentale d'une telle solution dans l'appel, chez John Hick à un « réel » ultime, qui ressemble beaucoup à l'Être suprême des Lumières, et reste tout aussi éloigné du Dieu trinitaire. On le sait, au plan théorique, c'est bien pour une part le théisme, contre-distingué du Dieu trinitaire manifesté dans l'Incarnation et la Pâque, qui a fait le lit de l'athéisme, pour des sociétés qui se sont bien vite passées d'un dieu inutile, garant abstrait de la chiquenaude initiale à donner à la mécanique céleste, ou garant d'un ordre moral qui cherchait ailleurs ses fondations. On pourrait dire aussi que, d'une certaine manière, l'échafaudage pluraliste reprend la question de Lessing (« *Des vérités historiques contingentes peuvent-elles être la condition d'un salut éternel ?* »), question qui montre combien on trouve irréaliste de rapporter le salut à un événement historique.

C'est ici précisément qu'il faut raison garder, car ce serait annuler la foi chrétienne que de ne pas confesser l'unicité et l'universalité de la médiation du Christ. Certains ont tenté ce que l'on pourrait appeler des hybridations théologiques (gardant en même temps un univers théocentrique et une christologie normative), hybridations

Les enjeux théologiques du pluralisme religieux

instables, toujours pour la même raison, à savoir le fait de ne pas s'appuyer sur une réelle théologie trinitaire.

Des théologiens catholiques importants se sont alors lancés dans la discussion, qu'on ne peut tous citer : Gavin D'Costa, avec une puissante réflexion trinitaire ; Jacques Dupuis, pionnier aux formules qui ont dû s'explicitier, mais visant juste quand il appelait de ses vœux une christologie davantage pneumatologique ; David Tracy, avec une réflexion de théologie fondamentale sur le pluralisme (même si par la suite il a modifié sa position) ; Claude Geffré, ouvrant un débat que l'on doit reprendre sur la distinction entre unicité du Christ sauveur et relativités des christianismes historiques, etc.

Très attentif à cette recherche, le Magistère a voulu préciser les enjeux, et la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, dans sa Déclaration *Dominus Iesus* du 6 août 2000, a rappelé entre autres choses « *comme vérité de foi catholique que la volonté salvifique universelle du Dieu Un et Trine est manifestée et accomplie une fois pour toutes dans le mystère de l'incarnation, mort et résurrection du Fils de Dieu* » (§ 14). On ne saurait imaginer deux économies du salut, celle du Verbe incarné, crucifié et ressuscité, et celle de l'Esprit, comme si le rôle de celui-ci pouvait en quelque sorte être plus universel de n'être pas lié à l'incarnation du Verbe (§ 12) Il est vrai que l'une des clés est la grande difficulté en Asie, comme il en fut pour l'hellénisme rencontré par les Pères de l'Église, de sortir d'un schéma où la corporéité et l'histoire sont ressenties comme une gêne pour s'approcher de l'Absolu.

La recherche se poursuit donc, dans un débat extrêmement complexe, à la fois théorique et pratique, que la problématique de « l'accomplissement », qu'on ne saurait négliger parce qu'elle est scripturaire, ne suffit pas à résoudre totalement. Le discernement des esprits est ici plus que jamais requis, tandis que quelques pistes s'ouvrent sur ces dossiers sensibles.

2. Dix chantiers ouverts : pistes possibles pour des dossiers sensibles

Je voudrais à présent, à mes risques et périls, mais non sans plusieurs années de réflexion et d'enseignement en philosophie et en théologie, des rencontres internationales, un dialogue avec des membres du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, proposer quelques chantiers où des pistes s'ouvrent pour une possible

THÈME François Bousquet

meilleure approche d'une série de dossiers très sensibles⁵. Bien souvent contenus et questions de méthode sont intimement liés.

Changer de problématique

De plus en plus de spécialistes en sont d'accord aujourd'hui : la problématique initiée par les « pluralistes », et qui a induit une typologie (dont existent plusieurs variantes) distinguant ecclésiocentrisme, christocentrisme, théocentrisme, est obsolète. Elle a fait couler beaucoup d'encre, mais conduit en fait à des apories dont personne ne peut sortir. Il faut donc s'y prendre autrement. Où était la malfaçon ? À propos du premier glissement, de l'ecclésiocentrisme au christocentrisme, qui a sa part de légitimité, il faut s'interroger sérieusement sur le bien-fondé d'une démarche où l'on risquerait d'estimer que l'on donne plus au Christ en retirant à l'Église. L'une des questions impératives, posées aux Églises dont la sacramentalité et l'aspect institutionnel sont minorés, est de savoir où se trouve vraiment le corps du Christ aujourd'hui, si l'on ne veut pas que la référence à l'Évangile demeure sans incarnation, ou bien encore réduite à la lettre de l'Écriture. Mais en second lieu, le glissement du christocentrisme au théocentrisme est, lui, carrément illégitime en théologie chrétienne, dans la mesure où ce n'est certainement pas en se décentrant du Christ Jésus que l'on se centrera davantage sur Dieu.

Une christologie davantage trinitaire

Le débat renvoie donc à une christologie davantage trinitaire, ce qui implique de réfléchir sous deux angles. D'une part, en revenant sans cesse au rapport entre Christ et Esprit, pour élaborer, en s'inspirant des Pères grecs et des théologies orthodoxes, une christologie davantage pneumatologique, ce qui ne sera d'ailleurs pas sans conséquences sur l'ecclésiologie elle-même. Pour le dire en bref, il faudrait acquérir le réflexe de ne plus parler de Sauveur universel sans faire référence à l'Esprit.

5. Quelques-unes ont été déjà signalées, de manière programmatique, in « Théologie des religions : dossiers sensibles, chemins possibles », dans : François BOUSQUET, Henri-Jérôme GAGEY, Geneviève MÉDEVIELLE, Jean-Louis SOULETIE (éd.), *La Responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002, pp. 813-825.

Les enjeux théologiques du pluralisme religieux

Mais d'autre part, parce que la méditation sur le Verbe incarné ne se sépare pas de la méditation sur le Christ pascal, et parce que la théologie trinitaire s'élabore au pied de la croix, il conviendrait d'explicitier davantage le n° 22, 5 de *Gaudium et Spes*, texte admirable entre tous par l'extension qu'il donne à la volonté salvifique de Dieu, conformément aux Écritures : « En effet, puisque le Christ est mort pour tous (*Romains* 8, 32) et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal. » Comment progresser dans l'explicitation de cette affirmation ?

La figure même de la croix, habitée jusqu'à l'ultime par le Seigneur Jésus, dans une existence qui est tout entière tournée vers son Père et vers ses frères, donne un critère de discernement pour envisager la qualité pascale de l'existence des hommes religieux. L'Esprit est à la croisée de cette forme d'existence, pour le temps et pour l'éternité : la croisée d'une verticale de la relation à Dieu, et de l'horizontale des bras ouverts vers les frères, dans ce mystère d'Alliance, spécifié en Jésus le Christ, en sa Pâque qui est pour nous Jugement et Promesse, comme la croisée d'une filiation et d'une fraternité. L'Esprit est à la fois la vie partagée entre le Père et le Fils, et la charité répandue dans les cœurs, l'Amour de Dieu répandu et multiplié, le Souffle qui inaugure la transfiguration de toutes choses. Le chantier ici est largement ouvert, plus fondamental peut-être que tous les essais d'inculturation de la christologie, parce qu'il doit précéder la réflexion sur les « titulatures » du Christ.

Pour une théologie de la « connaissance culturelle » de Dieu

À ce moment revient la question de penser à nouveaux frais l'articulation entre le mystère de l'incarnation pascale du Verbe et celui de la création. Pour ce faire, on ne fera pas l'économie d'un autre travail, dans la mesure où le débat théologique concernant le pluralisme religieux renvoie à une dialectique entre unicité et pluralisme. Pour y voir plus clair, une analyse préliminaire s'impose toujours davantage, qui relève simultanément des sciences de la religion et de la philosophie elle-même, car il y a pluriel et pluriel. Il faudrait tenir compte davantage non seulement de la pluralité des religions, mais de la diversité du religieux lui-même. Le concept de religion, dont on use comme d'une enveloppe commode pour l'éventail assez large des « faits religieux », recouvre des réalités très diverses. Tout en évitant d'enfermer le concept de religion dans la forme

THÈME François Bousquet

d'appartenance ecclésiale, dominante en Occident⁶, il conviendrait de distinguer ce qui dans la réalité ne se présente que tressé : les figures culturelles et leur matrice religieuse, ce dernier concept étant lui-même largement analogique.

Le catholicisme a toujours tenu à la connaissance « naturelle » de Dieu, à partir d'une théologie de la création ; la réflexion sur la connaissance « culturelle » de Dieu, à partir de la création de l'être humain comme spirituel et sociable, ne fait que commencer. Cette piste pourrait être très féconde. Il faudrait reprendre, mais autrement, en évitant la disgrâce d'un dossier miné par le risque du théisme, la question de la connaissance naturelle de Dieu. Au fond, nous avons à revisiter ce qu'est exactement la théologie naturelle, de manière fièrement catholique (universelle), mais dans un autre contexte que celui de Vatican I, où le débat avait lieu avec un certain rationalisme opposé au religieux, tandis que nous sommes dans le contexte neuf d'une culture où ni le religieux ni la raison ne sont plus ce qu'ils étaient, et se pensent différemment.

Un des écueils prévisibles est le traitement du concept de nature, dans la mesure où pour toute mentalité prékantienne, quand on dit « nature » on pense en fait « créature ». Les études du Père de Lubac sur le surnaturel sont sur ce point exemplaires, qui interdisent de parler de « nature pure », mais sans tomber dans une sorte de positivisme de la Révélation, les deux excès s'appelant l'un l'autre.

Comment montrer que Parole et Souffle, Verbe et Esprit, ne sauraient manquer aux créatures spirituelles, et cela contre toute idolâtrie ? Qu'en somme il y a, toujours déjà, pour tous, une grâce offerte d'intelligence de Dieu (l'Unique, le Dieu Vivant et vrai, le Dieu *trine*), en amont de la révélation spécifique qui invite à l'Alliance, mais précisément comme condition de possibilité transcendante de l'accueil de cette Révélation.

Le chantier est difficile, en ce qu'il implique une reprise de la théologie de la création, avant de penser à un déploiement des alliances successives (adamique, noachique, abrahamique), une théologie de la création qui devra bien être d'emblée trinitaire, et non pas relever d'un *De Deo uno* tel qu'on a entendu jusqu'ici ce traité. (Le Dieu trine *est* le Dieu unique...)⁷

6. Voir Dario SABATUCCI, article « Étude des religions » in *Encyclopaedia Universalis*, version 2004 sur Internet.

7. Voir François BOUSQUET, « Création et Alliance », in *Catéchèse*, n° 106, Paris, janvier 1987, pp. 31-36.

Les enjeux théologiques du pluralisme religieux

Une diversité enracinée dans la puissance de création de l'Unique

Tout le monde serait plus à l'aise en étant un peu moins amnésique. Car dans le christianisme lui-même, la diversité des cultures, des sagesses et des spiritualités, a trouvé sa place, et la variété des formes historiques du christianisme au cours du temps a été un défi plus qu'un obstacle à l'unité de la foi. Il faut aller plus loin : ce foisonnement peut même être lu comme la trace de la fécondité de ce que la bonne nouvelle du salut pour tous en Jésus-Christ a d'unique. C'est aux chrétiens de toutes cultures, avec leurs évêques et leurs théologiens, et à Pierre, dans son rôle, de confirmer ses frères dans la foi, qu'il convient d'opérer le discernement prudentiel concernant le travail de l'Esprit à l'œuvre dans les traditions religieuses, spirituelles et sapientielles, leurs multiples formes et leurs évolutions, évidemment sans obérer la réflexion par des craintes prématurées.

En matière d'unité dans la diversité, l'Église en sa catholicité a un « savoir faire » millénaire, et du neuf à dire à nos contemporains, confrontés de manière aiguë à ce problème en période de mondialisation et de communication généralisée⁸. Ce savoir faire n'est pas quelconque, car il rejoint le cœur même des sociétés, la volonté et le pouvoir de vivre ensemble. Pour le dire en une formule ramassée : plus Dieu est unique, plus nos différences doivent induire une vie de solidarités⁹.

Témoigner de l'unicité du Christ-Jésus par l'imitation du Serviteur

On peut s'attrister de ce que la confession de foi en l'unicité et l'universalité du Christ-Jésus, médiateur et sauveur, soit perçue comme violence faite aux consciences, voire impérialisme ecclésial. Deux points ici doivent être clarifiés.

D'abord, il ne faut pas faire abstraction de la foi quand s'énonce le kérygme « Jésus est sauveur ». Il faudrait trouver le moyen de ne plus « ontologiser » de mauvaise manière le point de vue de la foi, en faisant valoir son « objectivité » et sa valeur universelle à partir

8. Voir François BOUSQUET, « L'apport d'une théologie chrétienne au débat public sur la diversité religieuse », dans : Solange Lefebvre (dir.), *La religion dans la sphère publique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005, coll. « Paramètres », pp. 240-253.

9. Voir François BOUSQUET, « Dieu Unique et différences solidaires », in Université Saint-Esprit de Kaslik, Faculté de Philosophie et de Sciences Humaines, *Annales de Philosophie et des Sciences Humaines*, n° 21, tome 2, « Dieu et le droit à la différence », 2006, pp. 83-93.

THÈME _____ *François Bousquet*

d'une ontologie qui fait abstraction de l'acte de foi. La formule complète est : « Nous *croyons* – c'est donc une certitude appuyée sur la révélation elle-même, que Jésus est sauveur. » La formule risquerait d'être perçue comme impérieuse, alors qu'elle est humble soumission à la vérité reçue dans la foi. Une ontologie « positiviste », pour ainsi dire, et non pas informée par la foi, ne part pas de ce que celle-ci donne à connaître, mais se fait indûment passer pour la pensée créatrice. La formule vaut certes quand les croyants parlent entre eux, mais, perçue de l'extérieur, elle risque de rétro-projeter en quelque sorte un point de vue anhistorique sur notre condition radicalement historique, alors que la foi est l'organe qui permet de saisir l'essence même de cette condition historique. Pour ne pas sembler parler du point de vue de Sirius, mais réellement au nom de Dieu, une règle essentielle ne doit pas être oubliée : voir toutes choses du point de vue de Dieu ne nous place pas en position de surplomb, c'est considérer toutes choses avec les yeux du Crucifié, ce qui change tout...

Second aspect de la question, pour que la bonne nouvelle du salut pour tous en Jésus-Christ soit dite sans violence : nous sommes invités à concevoir, à l'image même du Crucifié, l'unicité du Christ-Jésus comme le contraire de l'exclusion, et la médiation comme celle du Serviteur. Si l'on y réfléchit bien, la manière dont le Seigneur est unique médiateur, à la croix, ressemble à la forme de sa vie tout entière, tournée vers le Père et vers ses frères humains. C'est cette « manière » que l'Église doit imiter. Elle le fait avec le style qui lui est propre quand elle célèbre, actualisant ainsi dans sa réalité sacramentelle l'unique médiation du Christ-Jésus. Elle le fait aussi dans sa diaconie, qui ne l'enferme pas sur elle-même, mais la tourne vers Dieu plus grand, et vers l'humanité plus grande. Le style du témoignage rendu au mystère de la foi doit être configuré dans l'Église à sa liturgie et à sa diaconie, comme appel à la liberté qui s'engage, et comme signe effectif du salut donné dans le service des frères. Ceci nous conduit au point suivant.

Donner les signes effectifs du Règne

La logique de l'Église est tout entière sacramentelle, sous le régime du signe effectif à donner du Royaume qui advient. L'Église sert, comme corps d'espérance, à donner corps et visibilité au Royaume qui a commencé d'advenir en la pâque du Seigneur. Les miracles de Jésus sont, non pas des prodiges, mais plus profondément les *magnalia Dei*, les « merveilles » que Dieu fait en sauvant son peuple. Ces signes sont effectifs et re-créateurs : ils consistent à

Les enjeux théologiques du pluralisme religieux

nourrir, guérir, réconcilier ; et la tâche d'accomplir ces signes, dans l'effectivité du quotidien orienté vers la Parousie, échoit à l'Église tout entière, comme il est manifeste dès les *Actes des Apôtres*. Aux chrétiens aujourd'hui de faire des miracles, de nourrir, guérir, réconcilier, en vue du Royaume.

Au plan théologique, plusieurs recherches en cours visent à désigner l'Église « sacrement du salut » comme « sacrement du Règne de Dieu ». Certains ont craint que cette expression ne risque de minorer la mission de l'Église. Or, c'est au contraire honorer le n° 1 de *Lumen Gentium* (« l'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain »). Loin de réduire le mystère et la mission, l'avantage de cette expression est double : elle décentre d'une part de l'angoisse humaine du salut, pour recentrer sur l'accueil du don de Dieu qu'est le Règne ; et d'autre part elle met en avant, dans l'annonce de l'Évangile aux Nations, le mystère eschatologique de l'Église qui l'invite à purifier ses formes historiques.

Double fidélité à Dieu et à l'homme

Un septième chantier est actuellement actif, que l'on pourrait appeler celui de la « double appartenance » (par exemple, peut-on être hindouiste et chrétien ou bouddhiste et chrétien ?). La question serait sans doute mieux posée si on abandonnait cette problématique, qui retombe toujours sur les apories du syncrétisme. Une piste possible serait de distinguer ce qui dans une tradition spirituelle ou religieuse est facteur d'humanité et capacité d'ouverture à Dieu, plutôt que d'insister sur l'extériorité d'une appartenance qui se joue très différemment selon les cultures. En remplaçant appartenance par solidarité, et en sollicitant un peu les formules de Chalcédoine, l'appartenance de Jésus à Dieu ne retire rien à son appartenance à l'humain, et réciproquement. Tout ce qu'il peut y avoir d'« authentiquement humain » et d'humanisant dans les traditions spirituelles et religieuses du monde ne saurait obérer l'appartenance à Dieu, et doit pouvoir conduire, d'une manière ou d'une autre, à la solidarité avec son corps ecclésial, historique et eschatologique¹⁰.

10. Voir. François BOUSQUET, « From Double-Membership to Fidelity to Both God and Humanity » (« De la "double appartenance" à la double fidélité à Dieu et à l'homme »), in Catharina Stenqvist, Patrik Fridlund, Lucie Kaennel (ed.), *Plural Voices. Intradisciplinary Perspectives on Interreligious Issues*, Peeters Publishers, Leuven, 2008 (à paraître).

THÈME François Bousquet

Les travaux, ici, demeurent embryonnaires, dans un domaine sensible, parce qu'on assiste en Occident à une dissociation croissante, mais néfaste, entre croyance et appartenance, et parce que par ailleurs les réactions identitaires ne sont pas toujours bien inspirées, si l'on considère à quel point la tradition de l'Église n'est pas le repli, mais la mission¹¹.

Jésus le Christ, voie, vérité et vie

Suite à plusieurs rencontres en Asie (en Inde et en Chine), mais aussi grâce à l'accompagnement théologique de nombreux étudiants asiatiques, je constate qu'un thème christologique a quasiment disparu de la réflexion systématique occidentale, depuis l'époque patristique, et hormis plusieurs traités de spiritualité surtout monastiques, alors qu'il est absolument vital pour l'évangélisation des trois cinquièmes du monde. Certes, ce thème de la « voie » peut être ambigu, dans la mesure où Jésus est Sauveur et non pas seulement Maître de sagesse : Jésus est la Voie et non pas seulement celui qui montre la voie. Mais il y a urgence, en Afrique comme en Asie, à cause des sagesse tout à fait matricielles pour les cultures religieuses de ces continents, à reprendre cette thématique trop peu travaillée, en ne séparant pas la voie, la vérité et la vie.

Un mot doit être dit alors de la question de la vérité, particulièrement chère, à juste titre, aussi bien à Jean-Paul II qu'à Benoît XVI.

La question de la vérité

Contre tout relativisme, la question de la vérité est incontournable. Mais il conviendrait de distinguer les registres : la vérité d'ordre noétique (avec sa requête d'objectivité) doit être reliée au registre de la vérité comme tâche éthique, dans la reconnaissance mutuelle des sujets. En régime chrétien pourtant, l'horizon est celui de la Vérité ultime, reconnaissable dans la foi : Dieu lui-même, manifesté dans le Crucifié-Ressuscité, dans le corps à corps qu'Il entretient en la personne de son Fils avec toute l'humanité, à commencer par la plus perdue. Cette Vérité-là juge non seulement les éthiques et sagesse, mais toute tradition religieuse¹².

11. Voir François BOUSQUET, « La dimension apostolique de la Tradition selon le Père Congar », in *Transversalités*, Revue de l'Institut Catholique de Paris, n° 98, Paris, avril-juin 2006, pp. 79-90.

12. Voir François BOUSQUET, « Proposition chrétienne de la vérité et dialogue interreligieux », in *Spiritus*, n° 159, Paris, juin 2000, pp. 121-131 ; « Déploiement et plénitude de la vérité dans le temps », in *Trajets*, Cahiers Universitaires Catholiques, Paris, n° 1/automne 2001, pp. 58-66.

Les enjeux théologiques du pluralisme religieux

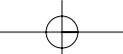
Par ailleurs, le rapport entre absolu et relatif, loin d'être à craindre, bénéficie des ressources d'intelligibilité du mystère de l'incarnation et du salut, dès lors que l'on se souvient que la plénitude de la Vérité, manifestée dans le Christ-Jésus, est eschatologique, et qu'elle est vérité salutaire : à ce double titre elle n'a pas fini de se déployer dans l'histoire. Le rapport entre l'Absolu et le relatif, depuis la Crèche, nous connaissons.

L'articulation du Premier et du Nouveau Testament

Last but not least, je voudrais mentionner enfin un chantier capital. Il y a certes du péché dans toutes les cultures, mais Dieu dit bonne la création qu'il avait faite si foisonnante, lui demandant de croître et de multiplier (*Genèse* 1, 20-27). Si l'on prend comme paradigmatique l'articulation entre Premier et Nouveau Testaments, le devenir chrétien suppose toujours une altérité irréductible, car c'est un humain déterminé, juif ou grec, qui devient chrétien. L'un comme l'autre n'ont rien à renier en leur humanité de ce qui la rend bénéficiaire de la Promesse. Ainsi de tout homme religieux, pourvu qu'à l'imitation du Peuple de Dieu du Premier Testament, il renonce à l'idolâtrie, conversion qui est le corrélat de l'Alliance avec le Dieu vivant. Dans tous les domaines que nous avons abordés, le retour à l'Écriture, et à l'articulation entre les deux Testaments, demeure la norme première et dernière, pour penser comme il faut l'unité dans la différence, dans l'heureuse mémoire que la loi de la vie trinitaire, comme de la création et de l'avenir eschatologique, est bien la joie de la communion dans la différence maintenue...

Ma conclusion sera brève : en un temps où toutes les grandes traditions religieuses sont en crise, comme le monde lui-même, le premier enjeu reste l'espérance. En définitive, traiter à fond la question du pluralisme religieux n'est pas de s'ingénier à prescrire à la place de Dieu la nécessité originelle d'une pluralité de religions, mais de se demander, en direction de l'avenir : avec nos ressources théologiques et spirituelles, les uns et les autres, que nous est-il permis d'espérer *ensemble pour tous* ?

François Bousquet, Institut catholique de Paris. Faculté de Théologie et de Sciences de Paris.



Communio, n° XXXII, 5-6 – septembre-décembre 2007

Peter HENRICI

De Cicéron à Schleiermacher Les avatars de la notion de « religion »

LE mot de religion revient de plus en plus fréquemment dans nos propos, et nous croyons savoir ce que ce terme signifie. C'est pourquoi, sans nous demander si les représentants de ces « religions » se reconnaissent sous ce vocable spécifiquement européen, nous parlons couramment des « autres religions » non chrétiennes. Or, les spécialistes de la science comparée des religions voient les choses d'un autre œil : un de leurs plus éminents représentants, William Campbell Smith, est même d'avis qu'il vaudrait mieux ne plus utiliser ce terme dont la signification reste incertaine et qui ne correspond pas à la réalité de beaucoup de ce que nous appelons des « religions ». D'un autre point de vue, spécifiquement chrétien, Karl Barth et ceux qui le suivent refusent ce terme pour le christianisme : ce n'est pas une religion, c'est une foi. D'autres théologiens, surtout catholiques, encouragés par un texte de Vatican II, continuent de leur côté à développer une théologie des religions – ce qui n'est pas tout à fait la même chose que la discussion théologique, actuelle et urgente, sur le salut de cette grande majorité de l'humanité qui ne connaît pas le Christ. Afin de voir un peu plus clair dans la complexité du problème des « religions », il peut être utile de retracer rapidement et à grands traits l'histoire du mot même de religion. Nous verrons qu'elle est tout autre que linéaire.

THÈME _____ **Peter Henrici****1. La « religio » romaine et les apologistes chrétiens**

Nul doute que le mot « religion » est d'origine latine, mais il est peut-être moins universellement connu que la chose, « religio » elle-même qui appartient très spécifiquement à la culture romaine. Le mot et la chose n'ont d'abord rien d'exclusivement « religieux », au sens où nous l'entendons aujourd'hui. La « religio » fait partie d'abord des mœurs, aussi bien profanes, voire quotidiennes, que religieuses, et il s'agit d'une espèce de devoir, de point d'honneur. « Religio est », pouvait dire Plaute, de ne pas décliner une invitation à dîner. De là on comprend que Cicéron ait pu classer la « religio » comme une sous-espèce de justice¹, classification qui s'est maintenue jusqu'à saint Thomas d'Aquin et à ceux qui le suivent.

C'est de Cicéron aussi que nous recevons la plus claire information sur ce qu'était pour les Romains la « religio » dans son sens proprement religieux. Dans son dialogue *De natura deorum*, texte qui a fait histoire, le pontife Cotta explique ce qu'il entend par « religio » : la soigneuse observance des sacrifices et des miracles, ainsi que l'attention à des faits extraordinaires, car c'est de cet hommage rendu aux divinités que dépend la fortune militaire et politique de l'État romain². Cette soigneuse observance n'empêche pourtant ni Cotta ni ses interlocuteurs (dont Cicéron lui-même) de critiquer (et nous dirions même d'évacuer) par des arguments philosophiques les représentations populaires et mythologiques de la religion antique. Tout le dialogue cicéronien est consacré à cette critique.

Grâce à cette contradiction interne, au moins apparente, les apologistes chrétiens qui écrivaient en latin purent se prévaloir de ce dialogue pour s'associer d'une part à la critique philosophique de la mythologie gréco-romaine (comme saint Paul l'avait fait sur l'Aréopage), et pour déclarer de l'autre que le véritable hommage à rendre à la divinité, la « vera religio », ne consistait pas dans le culte public romain – qui se transformait de plus en plus en un culte de l'Empereur – mais dans la foi et surtout dans la vie vertueuse chrétiennes. Cette nouvelle notion de « vera religio » fit ensuite son chemin jusqu'en l'écrit homonyme de saint Augustin³ et au-delà.

1. CICÉRON, *De inventione* II, 53.

2. CICÉRON, *De natura deorum* III, 5 ; III, 95.

3. AUGUSTIN, *De vera religione* (390/91) LV, 113. Augustin y oppose la « vraie religion » au manichéisme.

De Cicéron à Schleiermacher

Pourtant, avec la disparition de la « religio » romaine, le discours apologétique sur la « vera religio » perdit, lui aussi, sa saveur. À sa place, se développa une autre signification spécifiquement chrétienne du mot religion : c'était, après l'ère des martyrs, la vie chrétienne dans son expression la plus complète, la vie monastique, la vie religieuse comme nous disons aujourd'hui encore.

2. Le dialogue avec l'islam

L'avènement de l'islam, au seuil du Moyen Âge, changea le tableau. Les chrétiens ne se trouvaient plus confrontés seulement à des « religions » préexistantes à la leur, le judaïsme et les cultes païens, mais à un mouvement ouvertement post-chrétien. À tel point que saint Jean Damascène (qui devait s'y connaître puisque, fils d'un haut fonctionnaire chrétien du Calife, il avait passé sa jeunesse à sa cour) classa l'islam, les « ismaélites », comme centième et dernière parmi les hérésies chrétiennes⁴. Par la suite, il ne fut que peu question de dialogue interreligieux avec l'islam ; la grande et rapide expansion de l'islam ne se fit pas par la prédication, mais par les armes, tout en pratiquant une certaine « tolérance » vis-à-vis des populations soumises.

Une dispute théorique approfondie avec l'islam ne commença qu'au Moyen Âge, mais sans interlocuteurs directs, et elle se déroula surtout sur le terrain philosophique. Il suffit de mentionner la *Summa contra Gentiles* de saint Thomas d'Aquin. Plus près de l'islam et plus directement intéressé à la conversion des musulmans, le bienheureux Raymond Lulle se servit, lui aussi, largement d'arguments philosophiques. Il n'est donc pas étonnant que le terme « religion » n'apparaisse que rarement dans ces discussions ; on parlait plutôt de « loi » ou de « secte » (dans le sens latin de « ceux qui suivent »), et plus rarement de « foi » musulmane. Nous en tirons la conclusion qu'un dialogue « interreligieux » n'est pas lié à l'utilisation du terme religion.

4. JEAN DAMASCÈNE, *Écrits sur l'islam*, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 383, pp. 210-226.

THÈME _____ **Peter Henrici**

Pour voir réapparaître, et avec force, le mot «religio», il fallut attendre le Cardinal Nicolas de Cues. Humaniste qu'il était, il l'employait dans le sens de Cicéron, comme un hommage dû à Dieu, qui, pour le Cusain, était évidemment le Dieu chrétien. Dans son dialogue *De pace fidei* (1454), conçu à la suite du bouleversement causé par la prise de Constantinople, Nicolas confronte le Verbe Divin et ses lieutenants avec des représentants des différentes cultures, nations et « fois » religieuses. À la lumière d'arguments philosophiques du Verbe, toutes reconnaissent que malgré leurs différences, elles professent au fond les mêmes vérités sur Dieu. On pourrait arriver ainsi à n'avoir plus qu'une «religio una in rituum varietate»⁵, une seule manière de rendre hommage à Dieu par et malgré la diversité (culturelle) des rites pratiqués. Pour réaliser cette harmonie entre les différents Credo, le Cardinal proposait une rencontre interreligieuse à Jérusalem. Quelques années plus tard, il revint à la charge avec une meilleure connaissance du Coran, dont il avait extrait dans sa *Cribratio Alcorani* tous les passages qui pourraient être interprétés dans un sens chrétien.

3. La « religion naturelle » et le déisme

Un siècle après Nicolas de Cues, un autre dialogue interreligieux, non plus en songe et dans la ciel, mais dans la très réelle et profane ville de Venise, fit scandale. Jean Bodin nous présente dans son *Colloquium heptaplomeres* (1593) un groupe de sept personnes de différentes nations, confessions et religions, invitées pendant une semaine à dîner et discuter ensemble. Après plusieurs journées de « small talk » sur des aspects plutôt curieux des différentes religions (culte des morts, au-delà, anges et démons), ils en viennent finalement au même problème que le Cusain s'était posé dans une tout autre situation : comment, malgré une si grande diversité, éviter les guerres et garantir la paix religieuse ? N'oublions pas que nous sommes à la fin du XVI^e siècle et que Bodin est juriste et politicien de profession. Puisqu'il semble impossible de trouver un accord théorique, sa réponse, plutôt suggérée que clairement exprimée, est pragmatique : une tolérance mutuelle, teintée d'agnosticisme. Que chacun pratique honnêtement sa propre foi, sans mépriser les autres,

5. NICOLAS DE CUES, *De pace fidei*, chap. I ; voir aussi chapitres VI et XVI.

De Cicéron à Schleiermacher

en reconnaissant qu'un minimum (ou l'essentiel?) leur est commun : la « *naturae religio* »⁶, une espèce d'instinct religieux, inné en chaque personne humaine. Tandis que chez Nicolas de Cues la « *religio una* » était encore clairement chrétienne, la « *naturalis religio* » n'est plus ici qu'un substrat philosophique commun de toutes les « religions », plus proche d'une éthique humaniste que d'un culte divin.

Le *Colloque* de Bodin parut tellement scandaleux qu'il ne put être imprimé qu'au milieu du XIX^e siècle. Néanmoins, son influence fut immédiate, large et profonde, surtout grâce à la notion de « religion naturelle » qu'il proposa. À vrai dire, le syntagme était apparu pour la première fois quelques années plutôt, sous la plume d'un apologiste franciscain, l'archevêque Christophe de Cheffontaines, dans ses *Novae illustrationes Christianae Fidei adversus impios Libertinos, Atheos, Epicureos et omne genus infideles* (1586)⁷. Nous voici donc aux prises avec deux notions difficilement conciliables de « religion naturelle », d'où naîtront deux histoires parallèles et contradictoires. D'un côté, les apologistes chrétiens revendiqueront une connaissance naturelle de Dieu contre les libertins et les athées de leur siècle. Ils développeront cet aspect dans une *demonstratio religiosa*, qui deviendra la première partie de tout traité apologétique classique, suivie d'une *demonstratio evangelica* et d'une considération sur la nécessité de l'Église⁸. Cette manière de présenter une « religion naturelle » atteint son apogée dans la « physico-théologie » des auteurs protestants, invitant à admirer et adorer la bonté divine par l'exposé des merveilles téléologiques de la création.

De l'autre côté du fleuve, si l'on peut dire, leurs adversaires installèrent leurs positions d'artillerie sous le même nom de « religion naturelle ». Ce qui est vrai dans la religion chrétienne, ce qui est universellement admissible, ce n'est que ce minimum que la raison

6. Jean BODIN, *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, Éd. Ludwig Noack, Stuttgart 1966, pp. 140-143 et 351-352, voir aussi p. 358.

7. Voir ERNST FEIL, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus*. Göttingen 1997, p. 271-278, et, art. *Cheffontaines (Christophe de)* i DTC II, col. 2352-2353.

8. Voir HENRI BOUILLARD, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, in *Le Point théologique 2, Recherches actuelles II*, Paris 1972, pp. 9-19.

THÈME _____ **Peter Henrici**

humaine, laissée à elle seule, est capable de (re)connaître. Tout le reste n'est qu'une superstructure superstitieuse, et donc à rejeter. Les noms de ces adversaires, qui n'étaient ni libertins ni athées, mais se considéraient souvent comme de bons chrétiens, restent gravés dans la mémoire sous la dénomination commune de « déistes ». Pour mieux les connaître, il faut passer de l'autre côté de la Manche.

En Grande-Bretagne et en Irlande, où protestants de diverses dénominations et catholiques devaient vivre ensemble sous le même régime politique, un besoin de tolérance et de paix religieuse se faisait sentir avec plus d'urgence encore que sur le continent. Un vrai « gentleman », Lord Herbert of Cherbury, dans son *De Veritate* (1624), pensait pouvoir promouvoir la tolérance en limitant notre certitude en matière religieuse à cinq vérités fondamentales, qu'il appelait « catholiques », c'est-à-dire universelles : qu'une divinité suprême existe, qu'elle doit être vénérée, que l'essentiel de cette vénération consiste dans une vie vertueuse, que les vices et les mauvaises actions doivent être expiés et qu'après la mort, une sanction existe pour le bien et le mal⁹. À la deuxième édition de son ouvrage, il ajoutait une recommandation de ces cinq vérités comme *Religio laici* (1645), les convictions religieuses que doit avoir un honnête homme.

Philosophiquement mieux fondée et plus proche du christianisme est la doctrine du très pieux John Locke. Lui aussi entend promouvoir la tolérance – sauf pour les athées et les « papistes », c'est-à-dire les catholiques, parce qu'ils dépendent d'une autorité politique étrangère – et pour ce faire, dans son *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures* (1695), il limite les vérités chrétiennes à croire obligatoirement à celles que la raison humaine peut comprendre, même si quelquefois elles la dépassent, mais sans la contredire. Ce qui, par contre, serait contraire aux lumières de notre raison ne peut avoir été proposé par Dieu à notre foi. La porte fut ainsi ouverte à d'ultérieures réductions de la foi chrétienne au pur raisonnable. Le Dieu bon, respectueux de la raison humaine, ne peut lui avoir proposé des « mystères » qui la dépassent (John Toland, *Christianity not mysterious*, 1696), et il faut même dire que Dieu, dans son souci du salut de tous, ne peut exiger que la

9. LORD HERBERT OF CHERBURY, *De Veritate, prout distinguitur a Revelatione, a Verisimili, a Possibili, et a Falso*, Reproduction facsimile, Stuttgart, 1966, pp. 208-226.

De Cicéron à Schleiermacher

reconnaissance des vérités que tous les hommes de tous les temps, depuis le début de la création, ont pu connaître, c'est-à-dire la pure et simple religion naturelle (Matthew Tindal, *Christianity as old as the Creation*, 1730).

Si ces « déistes », bien intentionnés et bien au fait de la théologie chrétienne, ont cru et voulu sauver avec leur religion raisonnable la valeur universelle du christianisme, il n'en est plus de même pour le sceptique David Hume. Tout en critiquant ironiquement la valeur rationnelle de la « religion naturelle »¹⁰, il accepte la valeur universelle du mot « religion », en l'appliquant indistinctement dans son *The Natural History of Religion* (1757) à toutes les « religions », qu'il prétend avoir été toutes polythéistes à leur origine¹¹. Voici, à ce qu'il paraît, l'acte de naissance de la notion de religion en sens moderne, sans référence ni à la « religio » romaine, ni au christianisme, ni à la religion naturelle de la philosophie.

4. La redécouverte de la religion positive et la naissance d'une philosophie et d'une science de la religion

L'histoire ou plutôt la préhistoire de la notion de religion ne se termine pas avec Hume. Ce qu'elle lui doit, c'est d'avoir dégagé un terme neutre et universellement applicable de « religion », mais qui comme tel n'est aussi qu'un récipient vide. Il fallait donc le remplir en lui retrouvant une signification précise. Pour voir ce processus, il faut repasser sur le continent.

En France, où l'on répète surtout les arguments du déisme anglais, c'est Jean-Jacques Rousseau qui introduit une nouveauté, durable jusqu'à nos jours, avec sa notion de « religion civile ». La société civile, l'État, a besoin pour son bon fonctionnement et pour sa persistance, dit-il dans le dernier chapitre de son *Contrat social* (1762), d'une religion dont tous les citoyens partagent les convictions.

10. Voir DAVID HUME, *Dialogues concerning Natural Religion*, in *A Treatise of Human Nature*, Éd. T. H. Green-T. H. Grose, vol. II, Londres, 1909, pp. 375-468.

11. DAVID HUME, *The Natural History of Religion*, in *Essays Moral, Political and Literary*, ed. T. H. Green-T. H. Grose, vol. II, Londres, 1907, pp. 307-363.

THÈME _____ **Peter Henrici**

Ce seront, comme il était à prévoir, les cinq vérités de Herbert of Cherbury, auxquelles Rousseau ajoute une sixième, le respect des lois civiles. Ce qui est nouveau, c'est que cette religion doit être imposée par décret du gouvernement à tous les citoyens¹². La religion déiste redevient ainsi, de purement raisonnable qu'elle était, une religion positive. Rousseau aurait-il reconnu que toute religion véritable est nécessairement positive ?

Quoi qu'il en soit, le débat en Allemagne, dans les décennies qui suivirent, tourna précisément autour de la positivité de la religion. Grâce au protestantisme, le souci théologique et la référence à la révélation biblique restaient en Allemagne, même en pleine période des Lumières, plus présents que dans d'autres régions. Gotthold Ephraim Lessing tenta d'abord, par la publication de fragments de la critique biblique historique de Hermann Samuel Reimarus et par son « poème dramatique » *Nathan le sage* (1779), de réduire ces influences, en soutenant qu'aucune des religions soi-disant révélées ne pouvait prétendre à la vérité, sinon comme fondement d'une éthique humaniste. Dans ses aphorismes sur *L'éducation du genre humain* (1777-1780) il consentit pourtant à un compromis, en attribuant au judaïsme et au christianisme un rôle pédagogique d'éducation vers cette éthique purement rationnelle.

Kant qui, lui, ne se contentait pas de la proclamer, mais tâcha de la fonder, attribua pourtant à la religion un rôle plus important. Dans *La religion dans les limites de la simple raison* (1792), loin de réduire comme les Anglais le christianisme au pur rationnel, il essaya au contraire d'en dégager tout ce dont on pouvait faire voir qu'il était raisonnable, voire nécessaire, de le croire. Il rétablit ainsi avec Luther la notion d'un mal radical dans la nature humaine, mal qui ne peut être vaincu que par l'exemple d'un homme « divin », parfaitement vertueux, tel le Christ, et par un rassemblement des bons sous la bannière de la vertu, l'église invisible.

Hegel qui, jeune étudiant de théologie à Tübinguen, avait lu et critiqué l'ouvrage de Kant, comprit vite que la religion kantienne restait trop abstraite et intellectuelle pour pouvoir être une « Volksreligion »,

12. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social ou Principes du Droit politique*, IV, 8.

De Cicéron à Schleiermacher

une religion populaire éducatrice morale d'un peuple. Qui plus est, le kantisme était incapable d'expliquer comment une religion de la liberté très populaire, telle que la religion grecque, avait pu être supplantée par le christianisme qui, en apparence, en était tout le contraire. Pour résoudre cette énigme historique, Hegel développa sa dialectique de la mort nécessaire de « Dieu » (c'est-à-dire du sécularisme de la fin du monde antique) pour qu'il puisse « renaître » dans une forme plus parfaite de religion¹³. Car, tel est le double présupposé plus ou moins tacite de Hegel : il faut reconnaître que l'histoire s'est déroulée de manière raisonnable et que le christianisme est la forme la plus haute de la religion. Hegel en vint à concevoir dans sa *Phénoménologie de l'Esprit* (1807) et à développer dans ses *Leçons de Philosophie de la Religion* (1832) une histoire ascendante de toutes les religions à partir des religions plus ou moins primitives « de la nature », en passant par la religion anthropocentrique du monde ancien, pour arriver à la religion « manifeste » ou « absolue » qu'est le christianisme dans sa forme protestante. L'élément essentiel de cette ascension est la conscience toujours plus claire de l'identité des humains avec la divinité, la religion étant par définition (hégélienne) l'avant-dernier pas vers le « savoir absolu », la parfaite identité intellectuelle de saveur vaguement spinoziste entre l'esprit humain et l'esprit divin. L'homme religieux n'a pas encore atteint ce savoir, parce qu'il ne se « sait » pas identique à la divinité, mais « regarde » et « adore » ce lui-même comme un autre¹⁴.

Quoiqu'il en soit des interprétations qu'on peut donner de cette conception de la philosophie hégélienne, perfection ou abolition de la théologie chrétienne, il reste qu'elle a pour la première fois réuni toutes les « religions » sous un concept unique, tout en respectant leurs différences radicales. De la sorte, non seulement une véritable philosophie *de la religion* devint possible, que Hegel, le premier, introduisit dans le canon universitaire des disciplines philosophiques, mais aussi une véritable science *des religions*. Celle-ci pourtant allait s'édifier sur des fondements autres que hégéliens.

13. Voir G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen* (1802), Conclusion, et Peter HENRICI, *Der Tod Gottes beim jungen Hegel*, in *Gregorianum* 64 (1983), pp. 539-560.

14. Voir G. W. F. HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes*, VII, Die Religion.

THÈME _____ **Peter Henrici**

Hegel avait tenu ses leçons de philosophie de la religion pour la première fois en 1823 à Berlin, deux ans après que son collègue Friedrich Schleiermacher eut publié son traité dogmatique *La foi chrétienne* (1821-1822), où il reprenait, en le modifiant, son fameux écrit de jeunesse *Discours sur la religion* (1799). Hegel ne cachait pas son opposition à la position schleiermacherienne, qu'il taxait d'irrationalisme. Schleiermacher fondait en effet la religion de manière romantique sur un sentiment originaire dont il donna des interprétations différentes, d'abord comme une admiration (quasi panthéistique) de l'Univers, plus tard comme un « sentiment de dépendance absolue » vis-à-vis du Créateur. Ce sentiment serait le fonds commun de toutes les religions, dont les éléments « positifs » qui les distinguent ne seraient que « les scories de ces éruptions du feu intérieur »¹⁵. Voici donc une notion de religion universellement applicable et plus maniable que le concept dynamique hégélien. En suivant l'exemple d'un Albert Ritschl, d'un Ernst Troeltsch et d'un Rudolf Otto, c'est sur la notion schleiermacherienne de religion que se sont édifiées, plus ou moins consciemment, la plupart des disciplines des sciences de la religion, et c'est contre cette même notion que s'est élevée la protestation de Karl Barth.

5. Conclusions

Que pouvons-nous apprendre de ce parcours historique ? Sa fin semble rejoindre son point de départ, la cicéronienne « religio » comme vertu des individus et de la société. Et pourtant, quelle différence ! Tandis que la vertu cicéronienne règle le culte public, ce même culte, pour Schleiermacher, ne fait partie que des « scories ». Et tandis que la « religio » est pour Cicéron une vertu spécifiquement romaine, la « religion » schleiermacherienne vaut pour tous les temps, tous les peuples, toutes les cultures, parce qu'elle vaut pour tous les sujets humains. C'est sans doute un processus de subjectivisation qu'a parcouru cette notion de religion, en passant par le bain purificateur (et transformant) de la rationalité qui est la même, selon les Lumières, pour tous les humains. Si donc aujourd'hui on semble pouvoir l'appliquer à toutes sortes de phénomènes religieux,

15. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 5. Rede.

De Cicéron à Schleiermacher

ce n'est que grâce à un processus de transformation très spécifiquement européen et moderne. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il faut être très attentif aux réactions des représentants des différentes « religions » face à cette notion européenne moderne qu'on emploie à leur égard. Ici, peut-être, les réactions postmodernes pourraient avoir un effet bienfaisant.

Peter Henrici, jésuite, né en 1928, coordinateur de la revue catholique internationale *Communio*, professeur honoraire à l'université pontificale grégorienne, a été évêque-auxiliaire et vicaire général de l'évêché de Coire (Zürich).

Samedi 16 février 2008

de 9 h 30 à 18 heures

Organisé par *COMMUNIO*

Colloque Henri DE LUBAC
Relire *Catholicisme* 70 ans après

avec notamment la participation de :

- **P. Éric de Moulins-Beaufort**, professeur de théologie à la Faculté Notre-Dame de Paris
- **Vincent Carraud**, professeur à l'Université de Caen
- **P. Alexis Leproux**, professeur d'Écriture Sainte à la Faculté Notre-Dame de Paris
- **P. Philippe Vallin**, Oratoire de Nancy, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg (Université Marc-Bloch)
- **P. Laurent Villemin**, professeur à l'Institut Catholique de Paris

Fondation Cino del Duca

10, rue Alfred-de-Vigny, 75008 Paris

Métro : Courcelles ou Monceau

BULLETIN D'INSCRIPTION

Je soussigné(e) :

demeurant rue

ville

demande l'inscription au colloque de **Lubac le 16 février 2008**

Ci-joint ma participation

25 € avec repas (vin et cafés compris) × (nbre de personnes) = €

10 € (matin ou après-midi seulement) × (nbre de personnes) = €

(cocher les cases choisies)

Communio, n° XXXII, 5-6 – septembre-décembre 2007

Rémi BRAGUE

Pour en finir avec les trois monothéismes

TROIS expressions ont depuis quelques années envahi les médias, là où il s'agit de religion. Il y est question, justement, à chaque fois de trois choses : « les trois monothéismes », « les trois religions d'Abraham », « les trois religions du livre ». Il est difficile de parcourir un organe de presse, d'allumer un poste, chrétien ou non, sans s'y voir ou entendre asséner comme une évidence telle ou telle de ces formules, si ce n'est les trois.

On utilise ces expressions pour des motifs nobles : elles représenteraient un point commun, éventuellement un terrain d'entente.

Le propos du présent article est de montrer que ces trois expressions sont à la fois fausses et dangereuses. Elles sont fausses parce qu'elles recouvrent chacune une erreur très grave sur la nature des trois religions que l'on prétend ainsi ramener sous un même toit. Elles sont dangereuses parce qu'elles encouragent une paresse intellectuelle.

1. Trois monothéismes ?

Le terme de « monothéisme » vient du dehors, non de l'intérieur des religions. Le monothéisme ne s'appelle pas lui-même ainsi. À la rigueur, on rencontre depuis quelques dizaines d'années une caractérisation du judaïsme comme « monothéisme éthique ». Le terme est né assez tardivement, au XVII^e siècle plus précisément, sans doute chez Henry More, l'un des théologiens platonisants de

THÈME _____ **Rémi Brague**

Cambridge, qui l'emploie en anglais en 1660¹. Sa carrière postérieure s'accomplit plus chez les philosophes que chez les théologiens, et à peu près jamais comme expression de la piété des simples croyants.

1) Le monothéisme n'est pas essentiellement religieux

Commençons par une remarque d'ensemble : le monothéisme, et d'ailleurs avec lui le « polythéisme », n'ont rien de religieux ; ils relèvent avant tout de la philosophie.

Il est possible qu'il existe des religions non monothéistes. Mais, à l'inverse, il y a des monothéismes non religieux, dans lesquels on trouve une affirmation philosophique sur un Dieu dont il n'est pas question de faire l'objet d'une religion. C'est le cas du déisme de certains penseurs des Lumières. Mais on pourra toujours se demander s'il ne serait pas une sorte de version affadie du christianisme, dont il n'aurait gardé que la réponse à la question du nombre des dieux. Les meilleurs exemples sont donc sans doute à chercher chez les philosophes grecs, qui n'avaient jamais entendu parler du judaïsme et encore moins du christianisme, et pour cause. Ainsi le présocratique Xénophane de Colophon (VI^e-V^e siècle avant Jésus-Christ) oppose aux imaginations variées des nations qui se représentent chacune leur dieu à leur image « un dieu unique, le plus grand chez les dieux et les hommes, qui n'est semblable aux mortels ni par l'apparence ni par la pensée ». Après lui, Aristote appelle le Premier Moteur immobile et unique que suppose sa physique du nom de « dieu² ». Or, il semble que ce dieu ne connaisse rien de ce qui est en dehors de lui.

À l'inverse, Épicure admet l'existence de plusieurs dieux. Ils vivent dans les interstices qui séparent les mondes innombrables postulés par sa cosmologie. Ils jouissent d'une parfaite béatitude, et ne se soucient nullement des mondes et de leurs habitants³. Le philosophe reconnaît les dieux de la cité, leur rend un culte, mais ne les considère pas comme de « vrais » dieux.

L'affirmation d'un dieu unique n'est donc pas nécessairement un phénomène religieux. On peut avoir un dieu sans religion ; récipro-

1. Voir *Oxford English Dictionary*, s.v. monotheism.

2. XÉNOPHANE, fragment DK 21 B 23 ; ARISTOTE, *Métaphysique*, λ, 7, 1072b 25.29-30.

3. Voir mon *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999, pp. 54-55.

Pour en finir avec les trois monothéismes

quement, on peut d'ailleurs avoir aussi une religion sans dieu, comme c'est le cas du bouddhisme primitif.

2) Il n'y en a pas que trois

Quand on dit « les trois monothéismes », l'usage de l'article défini suppose qu'il n'y en a que trois.

Les « trois monothéismes » ne sont pas les premiers. Le premier fut peut-être l'invention du pharaon Aménophis IV, qui prit le nom d'Akhnaton (1250 avant Jésus-Christ). L'idée sous-jacente est qu'un seul dieu est le vrai, les autres sont des délégués. Israël part d'un dieu national, auquel seul un culte doit être rendu, mais les autres dieux sont les dieux légitimes des nations voisines. Ce n'est qu'avec le retour d'exil que l'on voit apparaître l'idée selon laquelle il n'y a qu'un seul Dieu, les autres dieux étant faux, des « idoles » (*Isaïe*, 44, 8 ; 47, 21).

Les « trois monothéismes » ne sont pas non plus les derniers. La fécondité religieuse n'est pas tarie, en particulier chez les peuples anciennement colonisés. En revanche, on n'invente plus guère de polythéismes. Les religions naissent le plus souvent à partir d'une religion préexistante qu'elles prétendent réformer. Et ces religions-mères sont monothéistes. Ainsi, au XIX^e siècle sont nées à partir du christianisme, des religions comme celle des Mormons, à partir de l'islam la religion des Baha'is, etc.

Les religions nouvelles d'aujourd'hui se comprennent comme des ajouts à des religions préexistantes : ainsi, le Kimbanguisme, né dans les années 1930 au Zaïre de la prédication de Simon Kimbangu, a réussi à se faire admettre au conseil œcuménique des Églises. Les religions anciennes ont en revanche du mal à admettre que les religions nouvelles puissent revendiquer en représenter une variante légitime.

3) Monothéisme et polythéisme se font-ils face ?

La vraie question n'est jamais la quantité des dieux, de déterminer leur nombre en les comptant. On peut se demander s'il y a jamais eu un véritable polythéisme ailleurs que dans la polémique de ceux qui l'attaquent. Aristote distingue différentes sortes d'unité, de cas dans lesquels on dit : « c'est pareil⁴ ». Il distingue ainsi l'unité

4. ARISTOTE, *Métaphysique*, Δ, 6, 1016b31-35.

THÈME _____ Rémi Brague

par le nombre (la même chose, ce qui « ne fait pas nombre »), par l'espèce (toi et moi, nous sommes des hommes), par le genre (mon chien et moi, nous sommes des êtres vivants), par l'analogie (les écailles et les plumes, c'est pareil : les écailles sont aux poissons ce que les plumes sont aux oiseaux). La vraie question serait plutôt de se demander quel est le mode d'unité qui relie le divin à soi-même.

Le paganisme ancien connaît l'idée d'un « monde » du divin qui fait de tous les dieux les membres d'une unité. C'est ce que dit magnifiquement Homère : « les dieux ne sont pas inconnus l'un à l'autre, même s'ils demeurent en des maisons éloignées » (*ou gar t' agnôtes theoi allêloisi pelontai / athanatoi, oud' ei tis apoprothi dômata naei*)⁵. Et, au-dessus de la famille des Olympiens, plane le Destin qui va jusqu'à régler la succession des générations qui la constitue, détrônant les pères au profit des fils. C'est peut-être cette puissance impersonnelle qui est le facteur d'unité du divin.

Pouvons-nous être encore polythéistes ? Le mot est en vogue chez certains intellectuels. Ceux-ci ne s'attachent pas tant à son caractère religieux, mais y trouvent une attitude d'esprit tolérante, etc. On peut se demander s'ils ne seraient pas secrètement monothéistes, mais monothéistes du sujet. Seul le sujet peut faire les dieux, choisir entre eux, en déterminer le nombre. Ce qui veut dire qu'il vaut mieux que les dieux, et qu'il est donc lui-même le seul dieu. J'ai pour ma part plus de respect pour le « sauvage » qui se prosterne devant une idole de bois que pour le « civilisé » qui ne se prosterne que devant soi-même.

4) La vraie question est de savoir comment Dieu est un

Cela peut vouloir dire que le dieu est unique. Il n'y en a qu'un seul : singleton dans l'ensemble « dieux ». On rencontre alors un paradoxe qui provient d'un fait logique assez simple : l'unité, comme tout nombre, n'est pas une propriété de la chose, mais bien de la classe à laquelle la chose appartient. Dire que Dieu est un, c'est supposer qu'il appartient à une classe supérieure, celle des unités. De la sorte, on croit en affirmant l'unité de Dieu faire de celui-ci quelque chose de suprême, alors qu'en réalité on le dévalorise par rapport à la classe des unités.

5. HOMÈRE, *Odyssée*, V, pp. 79-80.

Pour en finir avec les trois monothéismes

C'est pourquoi les religions ne se contentent pas d'affirmer que Dieu n'existe qu'en un seul exemplaire (son «unicité»). Elles disent aussi quelque chose de la façon dont il est un (son «unité»).

Dieu peut être un par continuité avec soi, d'un seul tenant. Le Coran se fait une représentation de ce genre quand, dans une sourate célèbre, souvent employée contre l'idée chrétienne de Trinité, il appelle Dieu «l'Impénétrable» (*as-samad*) (CXII, 2). Les commentateurs expliquent qu'Il est comme continu, sans faille, sans paille comme un morceau de métal forgé.

Dieu peut être un par fidélité à soi-même au sein d'un projet de salut se déployant dans une histoire. C'est ce qu'exprime, peut-être, la fameuse formule par laquelle le Dieu d'Israël se présente en se nommant : «je suis celui que je serai» (*Exode*, 3, 14).

Dieu peut être un par accord dans l'amour des trois hypostases. La Trinité, pour le christianisme, n'est pas une manière d'atténuer la rigueur du monothéisme, mais de dire *comment* Dieu est un. Si «Dieu est amour», c'est l'amour qui doit aussi constituer la loi interne de son être, et donc aussi de son unité avec soi.

5) Le monothéisme islamique

L'islam n'apporte pas le Dieu unique, Allah. Allah était déjà connu des Arabes. «Si tu leur demandes : "qui a créé le ciel et la terre, qui a soumis le soleil et la lune?", ils disent : "Dieu"...» (XXIX, 61, XXXI, 25, XXXIX, 38 et voir XLIII, 9 [«le Puissant, le Savant»]; «[...] qui les a créés [...]» (XLIII, 87). Allah était peut-être ce que les historiens des religions appellent un *deus otiosus*, qui crée et se retire, laissant des divinités secondaires administrer le créé. L'islam serait une sorte de court-circuit, passant par-dessus les divinités chargées d'intercéder pour arriver directement au Dieu créateur.

Nous ne sommes d'ailleurs pas très au clair sur la religion des Arabes de l'époque de Mahomet. L'histoire traditionnelle suppose qu'ils étaient en leur majorité païens, polythéistes donc, avec quelques tribus chrétiennes et quelques tribus juives. Les historiens arabes ont recueilli des données sur les idoles adorées dans l'Arabie ancienne⁶. Il semble qu'ils aient prolongé vers l'époque de Mahomet

6. Voir par exemple Hicham IBN AL-KALBÎ, *Les Idoles [Kitâb al-Asnâm]*, texte établi et traduit par W. Atallah, Paris, Klincksieck, 1969.

THÈME _____ Rémi Brague

une situation religieuse déjà disparue depuis plusieurs siècles, et que l'Arabie de l'époque était bien plus largement christianisée qu'on ne le pense généralement. Le Coran parle très souvent des « associa-teurs » (*mushrikûn*), ceux qui associent au Dieu unique un ou plusieurs autres êtres. Et il le fait en termes très durs. Mais qui étaient-ils ? des païens ? ou plutôt des chrétiens partisans de la Trinité, telle que l'interprètent des judéo-chrétiens ? C'est ce que l'on a pu soutenir, par des arguments qui ne sont pas sans valeur⁷.

2. Trois religions d'Abraham ?

En nommant « les trois religions d'Abraham » ou « les trois monothéismes abrahamiques », on croit s'engager sur un terrain d'entente. En réalité, on met plutôt le doigt sur une pomme de discorde.

1) Les personnages communs

Le judaïsme, le christianisme et l'islam possèdent tous les trois des livres dans lesquels figure le nom d'un personnage du nom d'Abraham. L'arabe du Coran l'écrit avec une légère variante : Ibra-hîm. Elle est peut-être due à une mauvaise lecture postérieure d'une graphie devenue obsolète⁸. Abraham n'est d'ailleurs pas le seul per-sonnage biblique dont le nom soit commun à ces trois religions. C'est aussi le cas pour Adam, Noé, Joseph, Moïse, Jonas, lesquels figurent dans l'Ancien et le Nouveau Testament comme dans le Coran. Le Coran, en revanche, connaît Jésus et sa mère la Vierge Marie, alors que les écrits fondateurs du judaïsme ne les mentionnent évidemment pas.

L'islam donne d'ailleurs à celui que les chrétiens nomment Jésus un nom très différent de celui sous lequel le connaissent les Juifs (Yeshu) et même les chrétiens arabes (Yasu'). Le Coran l'appelle en effet 'Issâ, d'un nom qui rappelle de façon surprenante celui de Esaü ('Issaw). Faut-il y voir la trace d'une comparaison implicite des trois religions : celle des Juifs venant de Jacob (Israël), celle des

7. Voir G. R. HAWTING, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam : From Polemic to History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

8. Voir C. LUXENBERG, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, s.l., Schiler, 2004 (2^e éd.), pp. 102-103.

Pour en finir avec les trois monothéismes

Arabes d'Ismaël, celle des chrétiens d'Esäü ? On sait que le symbolisme juif identifie souvent les chrétiens avec Esäü, nommé aussi Edom, dont le nom rappelle aussi celui de Rome devenue l'Empire chrétien.

Une difficulté surgit dès le niveau le plus général, celui de la présence dans les trois religions de figures littéraires portant le même nom. Ce n'est pas parce que les noms sont identiques que les personnages sont identiques. Ils ne prennent en effet une tournure personnelle que par les récits que l'on lit à leur propos. Or, ce que racontent les livres saints des trois religions au sujet de ces personnages n'est pas uniforme, loin de là. L'histoire de Joseph est la seule que le Coran raconte d'une manière suivie, dans la sourate XII. Elle reprend les grands traits du récit biblique (*Genèse*, 37-50), en y ajoutant quelques détails tirés des légendes juives, le Midrash⁹. On peut en gros dire la même chose de la figure de Moïse.

C'est à propos de Jésus que le Coran et le Nouveau Testament s'écartent le plus l'un de l'autre. Les miracles rapportés sont des guérisons, mais aussi les miracles spectaculaires par lesquels l'enfant merveilleux des Évangiles apocryphes affirme sa puissance : parler dès le berceau, ou créer des oiseaux d'argile, les animer, puis les détruire (III, 49 ; V, 110). Ce Jésus n'est pas crucifié par les Juifs, mais « il leur semble » (*shubbiha lahum*) seulement (IV, 157). Enlevé au ciel, il n'a pas à être ressuscité.

2) Le même Abraham ?

La figure d'Abraham est plutôt source de désaccord que d'harmonie. En effet, pour le judaïsme et pour le christianisme, l'islam n'est pas abrahamique. Jésus, les Douze, Paul et les premiers chrétiens étaient tous juifs. Ils se replaçaient donc dans une généalogie abrahamique que personne ne contestait. Le problème ne se posa qu'au moment où Paul fit admettre dans la communauté des croyants d'origine païenne. Il justifia cet élargissement en interprétant la légende sur les deux fils d'Abraham : le fils de l'esclave Agar et celui de la femme libre, dont le premier représente la chair, le second l'esprit (*Galates*, 4, 21-31).

Mahomet et les premiers musulmans n'étaient pas d'ascendance juive et ne vivaient pas en Terre Sainte. Ils durent donc se rattacher

9. Voir A.-L. de PRÉMARE, *Joseph et Muhammad. Le chapitre 12 du Coran*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1989.

THÈME Rémi Brague

à l'histoire biblique en inventant une généalogie. Ils le firent là aussi en reprenant l'histoire des deux fils d'Abraham. Ismaël était dans la Bible l'ancêtre des nomades du désert (*Genèse*, 16, 12). Il suffisait donc d'y voir les Arabes pour que l'équation soit établie. Il ne semble pas que l'idée de se rattacher à Ismaël soit venue aux Arabes avant Mahomet, et qu'il n'existait pas de généalogie d'inspiration biblique qui soit antérieure à l'entreprise islamique¹⁰.

L'histoire d'Abraham n'est pas interprétée de la même façon dans le judaïsme et le christianisme. Tous deux soulignent l'extraordinaire foi du Patriarche, prêt à sacrifier le fils même que Dieu lui a pourtant promis. Le judaïsme préfère mettre l'accent sur le non-sacrifice d'Isaac. Il ne parle d'ailleurs pas du *sacrifice* de celui-ci, mais de sa « Ligature » (*'aqèdah*), l'enfant ayant été effectivement lié comme on le faisait pour les animaux au Temple, mais l'événement central étant l'intervention de Dieu retenant la main d'Abraham et substituant à la victime humaine un simple bélier. Le christianisme ajoute à l'exemple de la foi d'Abraham une compréhension allégorique de son sacrifice comme préfigurant la Croix du Christ. Tout s'y retourne, puisque c'est Dieu lui-même qui sacrifie son Fils bien aimé. La situation dans l'islam est plus complexe. Le Coran laisse en effet dans le flou l'identité du fils qui aurait dû être sacrifié. S'agit-il d'Isaac, comme dans la Bible ? ou d'Ismaël ?

Et surtout, le Coran se sert de la figure d'Abraham et de ses fils pour raconter une histoire dont ni le judaïsme ni le christianisme ne connaissent rien, et pour cause : celle de la fondation par le Patriarche d'un Temple (II, 125-127 ; XIV, 37 ; XXII, 26) dans lequel la tradition islamique a vu le temple cubique de la Mecque, la Kaaba.

3) *Trois religions d'Abraham ou une seule ?*

On a pris l'habitude en Occident de parler des « religions d'Abraham » au pluriel. C'est là un usage surtout chrétien. Car pour l'islam, il n'y a qu'*une seule* « religion d'Abraham », et c'est justement l'islam. Pour le chrétien, parler de la « religion d'Abraham », c'est *inclure* le judaïsme et l'islam et les associer au christianisme. Pour l'islam, c'est au contraire *exclure* le judaïsme et le christia-

10. Voir R. DAGORN, *La geste d'Ismaël d'après l'onomastique et la tradition arabes*, Genève, Droz, 1981.

Pour en finir avec les trois monothéismes

nisme. L'opération est déjà dans le Coran : « Ils ont dit : “soyez juifs ou chrétiens, vous serez bien dirigés.” Dis : “Mais non !... Suivez la religion d'Abraham, un vrai croyant (*hanîf*) [et] qui n'était pas au nombre des polythéistes” (*mushrik*) » (II, 135). Pour le dogme musulman, l'islam était déjà la religion d'Abraham. Cette religion d'Abraham, antérieure au judaïsme comme au christianisme, était d'ailleurs aussi celle de Moïse, de Noé, et d'Adam, comme elle fut plus tard celle de Jésus. Elle était même celle de toute l'humanité qui devait sortir des reins d'Adam et qui, dès avant la création du monde, miraculeusement tirée tout entière de son premier ancêtre, a confessé la seigneurie de Dieu, selon une scène que raconte le Coran (VII, 172).

Quel est alors le statut des deux suivantes (précédentes dans le temps) ? Elles sont des déformations, des trahisons du message originare adressé à Abraham. Ce statut se déduit du dogme fondamental de la déformation (*tahrîf*) des Écritures antérieures¹¹. Il se tire de l'interprétation de versets du Coran : « Certains juifs altèrent <le sens> des paroles <révélées> » (IV, 46 et V, 13 ; V, 41 ; II, 75). Le sens de ces déclarations coraniques n'est pas clair, mais les passages furent interprétés comme signifiant que les textes sacrés ont été trafiqués. La position de l'islam est la suivante : les juifs imaginent que la Torah a été révélée à Moïse, les chrétiens croient détenir « l'Évangile » (au singulier) qui a été révélé au prophète Jésus ; mais les deux livres, la Torah et l'Évangile, ont été corrompus, le premier par les juifs, le second par les chrétiens, ce qui ôte toute authenticité au texte. Les coupables de ces déformations sont parfois identifiés : Esdras pour la Torah, saint Paul pour l'Évangile. Heureusement, le contenu authentique des révélations faites à Moïse et à Jésus a été préservé, précisément dans le Coran.

Grâce à l'invocation de la figure d'Abraham, l'islam effectue une opération paradoxale qui le fait se présenter à la fois comme la dernière des religions et comme la première de toutes.

11. Voir mon *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005, pp. 117-119.

THÈME Rémi Brague

3. Trois religions du livre ?

1) Une expression trompeuse

L'expression est trompeuse. D'abord parce qu'elle a déjà un sens dans l'une des trois religions, l'islam. Le droit islamique connaît le concept de « gens du livre » (*ahl al-kitâb*). Dans la cité islamique, il n'y a pas de place pour les païens qui doivent choisir entre la conversion et la mort. En revanche, les représentants des deux religions déjà pourvues d'un texte sacré lorsque Mahomet est « entré en scène » ont une place juridiquement définie. Mais l'islam ne se considère pas lui-même comme faisant partie des « gens du livre ».

Le second défaut de cette expression est son imprécision. Une « religion du livre » signifie-t-elle une religion dans laquelle il existe un livre ou des livres sacrés ? Dans ce sens, toute religion née dans un peuple qui connaît l'écriture a un ou plusieurs textes écrits qui peuvent être des récits, ce que l'on appelle des mythes, des légendes sur le dieu ou les dieux de cette religion. Il peut s'agir également d'instruments du culte, par exemple des recueils d'hymnes, de chants religieux ; il peut aussi s'agir de recettes culturelles, sur l'art et la manière de sacrifier, ou de faire des offrandes à la divinité. On peut trouver dans ces livres des règles de conduite, de la morale, des conseils pour plaire à la divinité. Enfin, on peut y avoir recueillis les enseignements du fondateur de la religion concernée.

Il convient donc de ne pas identifier les religions du livre avec les trois religions : judaïsme, christianisme, islam. Par ailleurs, une religion dans laquelle existe un livre n'est pas pour autant une « religion du livre ». Même si l'on se limite au judaïsme, au christianisme et à l'islam, il faut nuancer : le rapport de chacune de ces religions à son livre n'est pas le même dans les trois cas.

2) Trois livres très différents

Cela s'explique par la différence de nature de ces trois livres. Ils ont été rédigés à un rythme différent et de plus en plus accéléré : l'ordre de grandeur de la durée de rédaction est pour l'Ancien Testament le millénaire (environ sept siècles), pour le Nouveau Testament le siècle (environ soixante-dix ans), pour le Coran la décennie (environ vingt ans).

En outre, ils n'ont pas été composés dans le même but. Les textes réunis dans l'Ancien et le Nouveau Testaments, rédigés dans des contextes divers et pour des raisons diverses, n'ont formé un livre sacré qu'une fois recueillis. Le Coran semble en revanche avoir été

Pour en finir avec les trois monothéismes

composé *pour* servir de livre sacré à une communauté. Il se situe de la sorte dans une série d'ouvrages qui commence probablement au III^e siècle après Jésus-Christ, celui de Mani, le fondateur du manichéisme, et qui se continue avec le *Livre de Mormon* et bien d'autres¹².

a) L'Ancien Testament

Il n'est pas un livre, c'est plutôt une bibliothèque, un recueil de livres qui relèvent de tous les genres littéraires. On y trouve de l'histoire, réelle ou mythique, de la poésie y compris amoureuse, comme le *Cantique des cantiques*, de la quasi-philosophie, comme l'*Ecclésiaste*, des exhortations prophétiques, de la littérature dite de sagesse, etc. De plus, les textes les plus anciens datent probablement de 1200 avant Jésus-Christ ; les plus récents diffèrent un peu pour les juifs et pour les chrétiens : les premiers n'acceptent que les textes écrits en hébreu et en araméen, les seconds y ajoutant des textes écrits en grec qui vont jusqu'au premier siècle avant notre ère.

Au cours de ces mille ans de rédaction, des textes postérieurs contiennent des réflexions sur des textes antérieurs, ils les commentent, y renvoient. À l'intérieur des cinq premiers livres de la Bible, le cinquième, le *Deutéronome* pour les chrétiens (en grec, la « seconde loi ») et la « répétition de la Torah » pour les juifs, est une réflexion sur les lois contenues dans les trois livres précédents.

Le danger pour le lecteur de l'Ancien Testament est de placer tous les textes sur le même plan, de considérer qu'ils ont tous la même épaisseur, alors qu'il faut accorder la plus grande attention au genre littéraire de chacun.

b) Le Nouveau Testament

Il renferme lui aussi des genres littéraires différents : les quatre évangiles, récits de la vie, des enseignements, de la Passion de Jésus, les *Actes des apôtres*, histoire des débuts de la prédication chrétienne, les *Épîtres*, lettres écrites par les principaux apôtres aux communautés dont ils se sentaient responsables, enfin l'*Apocalypse*, livre de révélations. Les auteurs sont différents, on peut même discerner des écoles différentes dans l'interprétation de la vie de

12. Voir A. JEFFERY, *The Qur'ân as Scripture*, New York, Russell F. Moore, 1952.

THÈME _____ **Rémi Brague**

Jésus. Cependant le Nouveau Testament présente une plus grande unité que l'Ancien, il est écrit dans une seule et même langue, un grec populaire, et sa rédaction ne s'est étalée que sur quelques dizaines d'années.

c) Le Coran

Le Coran a, en surface à tout le moins, une plus grande unité ; c'est une œuvre d'un seul tenant, où l'intertextualité abonde (répétitions, citations, allusions) mais la difficulté de lecture réside dans son vocabulaire d'une grande obscurité, pour la raison simple que le Coran est la première œuvre en langue arabe que nous possédions, à l'exception de quelques inscriptions et peut-être de certains poèmes (la « poésie anté-islamique ») qui pourraient avoir été réécrits à une date ultérieure, adaptés à un état plus récent de la langue pour une meilleure compréhension.

3) Trois rapports au livre

Nous avons donc trois religions qui ont chacune son livre et qui entretiennent avec ce livre des rapports différents. Pour simplifier en trois formules : la religion d'Israël est une histoire qui aboutit à un livre, le christianisme est une histoire racontée dans un livre, l'islam est un livre qui aboutit à une histoire.

a) Le judaïsme

Commençons chronologiquement par le « judaïsme ». La religion de l'ancien Israël ne reposait pas exclusivement sur l'existence d'un livre. C'est au cours de son histoire que la bibliothèque que nous appelons l'Ancien Testament a été rédigée, et dans des circonstances étroitement liées au développement politique du peuple.

La religion de l'ancien Israël est une religion nationale, c'est le culte rendu par un peuple à son Dieu, de la même manière que les peuples voisins avaient eux aussi leurs dieux, leurs hymnes, leurs sacrifices, etc. Cette religion avait des sacrifices, des fêtes, des lieux de culte qui, à une certaine époque, ont été réduits à un seul : le temple de Jérusalem, dont le clergé exerçait ainsi une sorte de monopole.

Dans le cadre de cette histoire, un certain nombre de documents ont été rédigés, comme les chroniques des rois. Un peuple aime à chanter ses glorieux ancêtres, les Patriarches ; c'est en partie le sujet de la *Genèse*. Israël rédigea aussi le code civil ou pénal que le roi

Pour en finir avec les trois monothéismes

imposait à son peuple ; les prêtres écrivirent le règlement du temple de Jérusalem et son recueil de cantiques.

Le judaïsme proprement dit est constitué par une suite d'événements tragiques dans l'histoire d'Israël. Vers 70 de l'ère chrétienne environ, être juif ne peut plus signifier être le sujet du roi d'Israël, ni habiter sur une terre, puisque la majorité du peuple juif n'y vit pas, d'autant que les Romains ont fini par interdire aux Juifs de vivre en Palestine. Cela ne peut pas non plus consister à offrir des sacrifices au Temple, qui n'existe plus. Le peuple n'a plus de principe d'identité. Il lui reste un mode de vie, celui dont les règles politiques, morales, familiales étaient formulées par la Torah. C'est le sens du suffixe « -isme » : le judaïsme consiste à se comporter comme au pays de Juda (la région de Jérusalem), en se recentrant sur la Torah, en suivant ses règles. La Torah est elle-même interprétée comme un mode de vie, c'est le sens du mot hébreu *halakha* qui signifie la démarche à suivre, le « mode d'emploi de la vie ».

Le judaïsme est donc religion du livre en un tout autre sens que ne l'était la religion de l'ancien Israël : celle-ci reposait sur la vie politique, économique, culturelle d'une nation qui produisit un livre. Le judaïsme est presque le contraire : c'est le livre qui produit la nation. Être juif, c'est appliquer les règles de la Torah, qui constituent l'identité la plus profonde d'un peuple et demandent donc à être précisées de plus en plus rigoureusement. Lui seront donc ajoutées des discussions sur la manière d'interpréter très exactement les commandements et les interdictions édictés par Dieu, qui formeront le Talmud.

b) Le christianisme

Le christianisme est d'abord un fait, un mouvement, un événement lié à la personne déterminée de Jésus de Nazareth, le livre lui étant postérieur. Lorsque les évangélistes ont raconté l'histoire de Jésus, leur but n'était pas de rédiger une biographie, mais de montrer que la vie de Jésus de Nazareth redonnait sens à l'histoire d'Israël, voire à la vie humaine tout entière. Le début du christianisme est donc en premier lieu un événement : la prédication de Jésus et le message de ses disciples qui disent qu'il est ressuscité, qu'il est apparu à un certain nombre de témoins et qu'il reviendra.

Les premiers chrétiens ont dû penser que ce retour était proche, que Jésus allait se manifester en gloire immédiatement. Ils n'avaient donc ni le temps ni le besoin d'écrire ce message. Tout au plus peut-

THÈME _____ **Rémi Brague**

on écrire à la communauté à laquelle on va soi-même prêcher cet événement extraordinaire pour lui demander d'attendre, de ne pas perdre patience. C'est le contenu des plus anciens textes du Nouveau Testament, les deux lettres de saint Paul aux chrétiens de Thessalonique.

Ce n'est qu'assez tardivement que les chrétiens ont commencé à recueillir les déclarations de Jésus, qui contiennent des formules assez remarquables. Il semble qu'ils en aient établi des listes dont les quatre évangélistes ont eu communication, et que ceux-ci ont combinées avec un schéma historique factuel pour rédiger les Évangiles à partir de ces deux corpus.

Nous sommes donc bien en présence d'un événement que l'on raconte après coup dans un livre, l'essentiel étant cet événement et non le livre.

c) L'islam

L'islam est lui aussi un événement : le premier fait de l'histoire islamique que nous connaissons par des sources indépendantes et datées est, au VII^e siècle, la conquête par les tribus arabes du Sud de la Méditerranée et du Moyen-Orient jusqu'en Iran. L'origine de cette expansion semble bien la prédication d'un chef exceptionnel qui a réussi à fédérer des tribus en les lançant à la conquête, peut-être du monde, en tout cas d'un vaste territoire.

On a recueilli les déclarations de ce prédicateur à une date que l'on peine à préciser. Selon la tradition musulmane, Mahomet aurait commencé à recevoir des messages de l'Au-delà vers 610 ou 615. Après avoir prêché à ses compatriotes de La Mecque, sans grand succès, il se serait rendu vers 622 à Médine où il aurait reçu un meilleur accueil. Il serait alors revenu en force à la Mecque peu de temps avant sa mort en 632.

Nous ne savons pas exactement quand le Coran a été recueilli. Selon la tradition dominante, ce serait le troisième successeur de Mahomet, Osman (*Uthmân*), de 644 à 656, qui aurait établi un texte unifié ; il en aurait fait établir un certain nombre d'exemplaires qu'il envoyait aux principaux centres de l'armée arabe ; il aurait fait brûler tous les autres textes, c'est pourquoi il n'en existe qu'un, les sources déviantes ayant été détruites. Les savants occidentaux n'acceptent pas cette version des faits pour diverses raisons, dont les contradictions dans les récits. Mais ils aboutissent à des conclusions elles-mêmes contradictoires.

Pour en finir avec les trois monothéismes

Le livre jouit dans l'islam d'une place particulière. Il fallait donner à tous ces conquérants d'un territoire immense des règles de vie, afin qu'ils puissent se distinguer des autres. On a cherché ces règles dans le Coran. Il existe quelques indications du prophète lui-même, par exemple pour les questions d'héritage, de mariage, de droit pénal, mais somme toute peu de choses. On les a donc complétées par des déclarations du prophète, réelles ou supposées, qui deviennent source de droit : ce que le prophète, homme parfait, a fait, le musulman doit pouvoir le faire lui aussi.

4) L'idée de révélation

Pour terminer, le concept de « religion révélée » est lui aussi trompeur parce que la révélation n'a pas le même sens dans les trois religions. Ce qui est révélé dans le judaïsme, c'est l'histoire du peuple d'Israël, les commandements étant dictés par Dieu à un certain moment de cette histoire. Lesquels ont été révélés directement ? Les rabbins en discutent : les dix commandements ? la torah tout entière ? le seul nom de Dieu, tout le reste ayant été dit par Moïse ?

Pour le christianisme, l'objet révélé n'est pas le Nouveau Testament, c'est le Christ lui-même : le livre ne fait que raconter l'histoire, rapporter l'enseignement du personnage.

Dans l'islam, l'objet révélé est vraiment le livre ; la personne de Mahomet, du moins dans l'islam primitif, n'a que peu d'importance. C'est pourquoi on peut considérer que la seule religion du livre, au sens strict, c'est l'islam : pour lui, le Coran a pour auteur non pas Mahomet mais Dieu qui le lui a dicté ; Mahomet n'est que le scribe. De même, l'auteur du *Paradis perdu* est Milton, non sa fille à qui, devenu aveugle, il dictait le poème.

Dans le judaïsme et le christianisme, le livre saint est un livre inspiré, c'est-à-dire écrit, composé, réfléchi par un homme simplement « aidé » par Dieu. Cela peut expliquer que la Bible contienne des erreurs, par exemple en matière de chronologie, ou qu'elle repose sur une vision du monde, une cosmologie aujourd'hui tout à fait dépassée. Pour l'islam, le Coran ne *peut* pas contenir d'erreur, de contradiction ou de disposition provisoire.

4. Trois religions ?

On pourrait prolonger ces observations avec une réflexion plus explosive : existe-t-il vraiment *trois* religions ?

THÈME _____ **Rémi Brague**

1) Comment les trois religions se distinguent-elles les unes des autres ?

Commençons par le christianisme. Celui-ci est une forme de judaïsme : Jésus de Nazareth était juif, les douze apôtres également, tout comme saint Paul, comme les auteurs du Nouveau Testament, c'est en quelque sorte une histoire juive.

Le christianisme s'est dégagé progressivement et douloureusement du judaïsme, d'une part parce que les chrétiens se sont tournés vers les païens pour leur annoncer le message de la résurrection, d'autre part parce que les juifs ont considéré que les chrétiens étaient des hérétiques. Il s'est alors produit une tension qui a abouti à une séparation progressive des deux religions, mais à partir d'une unité initiale.

L'islam, en revanche, est né indépendamment d'Israël, loin de la Terre Sainte et chez un peuple qui n'était pas juif. Mahomet n'était ni juif ni chrétien. C'est pourquoi il a « théorisé » cette différence en se réclamant, comme on l'a vu, d'Abraham, antérieur à la loi de Moïse et à la vie de Jésus.

Trois religions donc, ou deux ? D'une certaine manière on peut considérer que nous sommes en présence de deux « demi-religions », le judaïsme et le déchirement chrétien de l'unité juive, et d'une troisième, l'islam.

2) Trois livres ?

La réponse n'est pas simple parce que le christianisme a un livre saint « double » qui comprend le livre saint du judaïsme. L'expression « la Bible » mérite attention : « l'Ancien et le Nouveau Testaments » semblent constituer une évidence. Pourtant, garder l'Ancien Testament n'avait rien d'évident ; au cours du II^e siècle, le christianisme primitif a eu la tentation d'écarter l'Ancien Testament. L'Église n'a pas suivi cette voie, a considéré Marcion, qui la défendait, comme un hérétique, et a conservé ce paradoxe d'un livre saint double. Le judaïsme et le christianisme ont donc en commun l'Ancien Testament. Le Nouveau Testament constitue la manière dont les chrétiens interprètent les événements de la vie de Jésus à la lumière de ce qui avait été annoncé, d'après eux, dans l'Ancien Testament.

L'islam en revanche a un livre saint qui lui est propre, le Coran, qu'il ne conçoit pas comme une sorte de « Troisième Testament ». En effet, on l'a vu, c'est un dogme fondamental de l'islam, sans lequel il ne pourrait probablement pas exister, que les livres des deux religions précédentes ne sont pas authentiques. L'islam n'a

Pour en finir avec les trois monothéismes

donc pas besoin de l'Ancien ni du Nouveau Testament ; dans la pratique il ne les lit pas, parfois même il en interdit la lecture.

Nous avons donc observé qu'il existe deux religions et demie plutôt que trois, de même nous avons deux livres et demi plutôt que trois, la différence entre le judaïsme et le christianisme résidant naturellement dans la lecture qui est faite de l'Ancien Testament, très différente dans ces deux religions.

Conclusion

L'usage des trois expressions que j'ai étudiées provient, on peut le croire, de la meilleure volonté du monde. On cherche à dégager des éléments communs sur lesquels tous sont d'accord, afin de rendre possible un dialogue pacifique. On sait malheureusement *ce qui* est pavé de bonnes intentions... En l'occurrence, le vocabulaire que j'ai critiqué suscite plutôt la confusion que la clarté. Il masque les vrais problèmes sous une harmonie de surface. Du coup, il produit le contraire de ce qu'il voulait. En effet, si l'on souhaite un véritable dialogue, il faut commencer par respecter l'autre. Ce qui implique : le comprendre comme il se comprend lui-même, prendre les mots dont ils se sert dans le sens qu'il leur donne, accepter la situation initiale de désaccord pour tenter de la faire évoluer vers une meilleure compréhension.

Rémi Brague, né en 1947, marié, quatre enfants, deux petits-enfants. Professeur de philosophie médiévale à l'université de Paris-I et professeur de philosophie de la religion à l'université de Munich. Derniers livres : *Introduction au monde grec. Études d'histoire de la philosophie*, Chatou, La Transparence, 2005 ; *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005 ; *Au moyen du Moyen Âge, Philosophie médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Chatou, La Transparence, 2006.

Samedi 16 février 2008

de 9 h 30 à 18 heures

Organisé par *COMMUNIO*

Colloque Henri DE LUBAC
Relire *Catholicisme* 70 ans après

avec notamment la participation de :

- **P. Éric de Moulins-Beaufort**, professeur de théologie à la Faculté Notre-Dame de Paris
- **Vincent Carraud**, professeur à l'Université de Caen
- **P. Alexis Leproux**, professeur d'Écriture Sainte à la Faculté Notre-Dame de Paris
- **P. Philippe Vallin**, Oratoire de Nancy, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg (Université Marc-Bloch)
- **P. Laurent Villemin**, professeur à l'Institut Catholique de Paris

Fondation Cino del Duca
10, rue Alfred-de-Vigny, 75008 Paris
Métro : Courcelles ou Monceau

BULLETIN D'INSCRIPTION

Je soussigné(e) :

demeurant rue

ville.....

demande l'inscription au colloque de **Lubac le 16 février 2008**

Ci-joint ma participation

25 € avec repas (vin et cafés compris) × (nbre de personnes) = €

10 € (matin ou après-midi seulement) × (nbre de personnes) = €

(cocher les cases choisies)

Communio, n° XXXII, 5-6 – septembre-décembre 2007

Gisbert GRESHAKE

Dieu et sa parole Note sur les rapports du christianisme et de l'islam

« **J**ÉSUS ou Mahomet » ? La discussion entre christianisme et islam semble porter sur cette alternative si on se situe du point de vue du plus grand nombre des croyants de l'un et l'autre bord, même si ce n'est pas le cas de tous. En tout cas c'est ce dont je me suis rendu compte à d'innombrables reprises à l'occasion de conférences, lorsque la discussion en arrivait au rapport existant entre ces deux religions universelles. Mahomet est-il « le sceau des prophètes », c'est-à-dire le médiateur définitif de la Parole de Dieu, celui qui résume tous les prophètes, ou bien est-ce Jésus, le Fils de Dieu et le Verbe éternel du Père ?

Même si elle n'est pas sans vérité, cette opposition est, somme toute, secondaire. Elle ne va pas au fond du problème. L'alternative véritablement pertinente ne réside pas dans la question : « *En quel lieu* la parole finale et définitive de Dieu a-t-elle été délivrée ? » mais dans celle-ci : « *de quelle manière* a-t-elle été délivrée ? ». Dans la *personne* de Jésus ou dans le *livre* du Coran ? Car d'un point de vue chrétien, Jésus n'est pas seulement le médiateur de la Parole de Dieu, pas seulement non plus le point focal d'un livre qui renvoie à lui et qui témoigne de lui, le Nouveau Testament, mais il *est* la Parole de Dieu en personne.

Il apparaît donc clair que la Bible et le Coran ne se situent pas sur un plan analogue, même si l'un et l'autre se comprennent comme « Écritures saintes » et que juifs, chrétiens et musulmans possèdent par rapport aux autres religions une proximité particulière du fait

THÈME Gisbert Greshake

que, d'après le Coran, ils ont pu être qualifiés de « gens du Livre ». Les différences sont cependant considérables : la Bible est bien Parole de Dieu, mais au sens où sa littéralité constitue un signe et un instrument pour la Parole vivante de Dieu qui peut alors atteindre, saisir et transformer l'homme¹. Et c'est pourquoi dans la liturgie catholique romaine, à la fin des lectures, on dit à juste titre « parole du Seigneur » et non pas « paroles du Seigneur » comme certaines pieuses âmes le voudraient pour améliorer la liturgie. Les multiples paroles de la lecture – comme toutes celles aussi de l'Écriture sainte en son entier – sont finalement « la » Parole (une, vivante) du Dieu vivant qu'elles signifient et représentent sacramentellement.

Contrairement à cela, le Coran se comprend comme Parole de Dieu littérale, faite livre, révélée à Mahomet pour indiquer la « voie droite » à tous les hommes, c'est-à-dire pour leur donner orientations, préceptes et normes. Cette Parole de Dieu littérale ne peut donc pas être traduite, elle ne supporte aucune radiographie qui pourrait établir un diagnostic, aucune analyse un tant soit peu critique du genre de l'exégèse historico-critique telle qu'elle existe dans la théologie chrétienne. Elle revendique bien plutôt, comme on peut s'y attendre d'un livre révélé par Dieu, une réception et une vénération sans réserve. Le Coran se présente ainsi comme « la » Parole de Dieu au sens d'une identité univoque. L'alternative ne se situe donc pas entre Jésus-Christ et Mahomet mais entre Jésus-Christ et le Coran !

Nous pouvons approfondir encore cette alternative. Il y a une vieille controverse parmi les théologiens de l'islam pour savoir si le Coran existe auprès de Dieu *de toute éternité* ou non. Si je ne me trompe, la tradition, dans sa majorité, opine pour la dimension éternelle de la Parole : il y aurait un Coran (originel) céleste et éternel qui aurait ensuite été révélé au prophète Mahomet et mis par écrit pour nous dans le Coran terrestre. Cette conception n'est pas sans ouvrir une perspective étonnante pour le dialogue islamo-chrétien sur la foi au Dieu trinitaire. Discuter du Dieu trinitaire paraît totalement impossible parce que l'islam rejette de manière décidée et *a priori* toute forme d'« association » en Dieu. Mais si l'on admet, avec la majorité des écoles théologiques islamiques, qu'il y a auprès

1. Voir M. SECKLER, *Was heißt « Wort Gottes »* [Que signifie « Parole de Dieu »], in CGG 2, 82 : Lorsque la sainte Écriture « notifie » la Parole de Dieu, « elle transcrit l'inconcevable en discours et en paroles de manière telle qu'elle le rend efficace sans pour autant le figer littéralement ».

Dieu et sa parole

de Dieu un Coran (originel), c'est-à-dire la Parole de Dieu, cela ouvre au moins une porte pour un dialogue qui peut alors partir de la question : n'y a-t-il pas depuis toute éternité quelque chose d'« associé » à Dieu, en l'occurrence la Parole de Dieu ? La question va ensuite plus loin : cette Parole originelle de Dieu dans le ciel est-elle une collection de paroles normatives qui sont ensuite révélées sur terre aux hommes et qui deviennent livre dans le Coran, ou bien est-ce une Personne vivante, qui devient sur terre homme parmi les hommes, qui se fait « chair » ? Se produit-il ainsi une inlibration – un devenir livre – ou bien une incarnation – un devenir homme – de la Parole ?

J'ai présenté plusieurs fois cet essai de parallélisme avec la doctrine trinitaire chrétienne à des théologiens musulmans de haut niveau², en leur demandant expressément ce qu'ils en pensaient. Il m'a toujours été répondu : la transcendance d'Allah interdit de sonder la sphère divine et de formuler sur elle des propositions doctrinales³ ; on risquerait d'aboutir à une mainmise spéculative présomptueuse sur Dieu. Mais une telle investigation et une telle formulation ne se trouvent-elles pas déjà réalisées lorsque l'on parle d'un Coran (originel) éternel auprès de Dieu ?

La conviction commune d'une forme divine de révélation et de médiation se réalisant par la Parole (qu'elle emprunte la forme d'un livre ou d'une personne humaine) constitue une question ultérieure qui est liée à la précédente et que Karl Rahner a explorée de plus près lors d'une session de science religieuse avec des théologiens musulmans⁴ : si l'on veut penser de manière monothéiste vraiment concrète et radicale, alors il faut affirmer que la forme médiatrice entre Dieu et les hommes (c'est-à-dire dans notre cas la Parole de

2. En l'occurrence à Ibrahim Madkour, Mohammed Talbi, Mahmoud Ayoub, Mahmoud Zakzouk lors de différentes sessions de l'académie Saint-Gabriel pour les sciences religieuses de Mödling.

3. Cela s'accorde avec un dit de Mahomet transmis oralement : « Ne pensez pas tant à l'être de Dieu qu'à sa volonté. Vous ne pouvez pas parvenir à la connaissance de son être ». Cité par A. Th. KHOURY, in A. BSTEH (éd.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam [La foi chrétienne à la rencontre de l'islam]*, Mödling, 1996, p. 363.

4. Voir K. RAHNER, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes [Unicité et trinité de Dieu]*, in A. BSTEH (éd.), *Der Gott des Christentums und des Islams [Le Dieu du christianisme et de l'islam]*, Mödling, 1978, pp. 131 et ss en particulier.

THÈME Gisbert Greshake

Dieu) doit être divine. Autrement on ne rencontrerait pas Dieu lui-même mais des reflets ou des images de celui-ci qui risquent soit de devenir des idoles soit, plus encore, de confirmer la distance infinie qui existe entre le Dieu infini et la médiation finie. Ce dernier cas n'est-il pas celui de l'islam ? Car malgré toute la considération qu'il accorde au Coran, il n'en tient pas moins ce livre pour un reflet du Coran divin, ce qui signifie qu'il a beau être saint, il n'en est pas pour autant « divin ». Dieu demeure dans une transcendance sublime absolument infinie par rapport à tout ce qui est fini.

La question « de l'inlibration ou de l'incarnation » de la Parole de Dieu renvoie encore à une dimension plus profonde. Dans le livre du Coran, Dieu communique aux hommes sa *volonté* mais il ne se communique pas *lui-même*. Dieu comme tel demeure celui qui est soustrait à l'homme, celui qui ne s'implique pas totalement dans le monde. En d'autres termes : il ne peut y avoir d'autocommunication personnelle de Dieu. Celle-ci en effet suppose plus qu'une simple notification de sa volonté, elle suppose une « parole » en laquelle Dieu se dit totalement, une « parole » qui lui est réellement identique, une « parole » qui se donne comme telle aux hommes. Pour les chrétiens il s'agit justement de Jésus-Christ qui dit de lui-même : « Qui me voit, voit le Père » (*Jean 14, 9*). Dieu est tel qu'il s'est montré en Jésus-Christ. Cela ne veut évidemment pas dire que nous voyons Dieu de manière exhaustive en lui. La divinité de Dieu demeure toujours, même dans la vision béatifique, quelque chose que la créature ne pourra jamais pleinement sonder ; à plus forte raison est-elle cachée dans la Parole faite chair. Les chrétiens pensent pourtant que Dieu nous a révélé dans le Christ son être le plus profond, son « cœur », et même qu'il s'est immergé dans notre histoire humaine et qu'il a fait chemin avec nous dans l'histoire. Et cela distingue au demeurant le christianisme de toutes les autres religions de ce monde.

De ce point de vue, la rencontre avec l'islam oblige à une option fondamentale. Cette option n'est pas d'abord – comme nous l'avons vu – entre le Christ et Mahomet, pas non plus finalement entre le Christ et le Coran, mais il s'agit bien plutôt du choix entre un Dieu qui, demeurant dans sa transcendance sublime, ne communique aux hommes « que » sa volonté et qui les « guide » jusqu'à l'accomplissement bienheureux, ou bien un Dieu dont la Parole se lie de l'amour le plus libre jusqu'à l'extrême au destin des hommes. La théologie islamique réduit la religion (« islam ») à la connaissance et à l'accomplissement du vouloir de Dieu, tandis que la théologie

Dieu et sa parole

chrétienne dit : ce qui est bien plus important que la connaissance et que l'accomplissement de la volonté de Dieu est son action, le fait qu'il s'est communiqué non pas de manière seulement cognitive mais réelle en ayant assumé notre monde comme le sien, notre histoire comme la sienne, qu'il s'est abaissé à descendre jusqu'à nous en partageant notre vie pour l'assumer de part en part dans sa vie divine. L'option qui s'offre à nous s'exprime de la manière suivante : Dieu partage-t-il notre destinée d'homme et la surélève-t-il ou bien demeure-t-il dans son inaccessible sublimité « au-dessus » de sa Création et ne nous adresse-t-il « que » la parole de son vouloir et de sa promesse ?

Ce n'est pas pour rien que Hegel a compté le judaïsme et l'islam comme « religions de la sublimité » (à tort cependant en ce qui concerne le judaïsme) : Dieu est celui qui est infiniment séparé du monde et qui est inaccessible à partir de lui, celui qui est « mystère absolu », celui entre qui et le monde il n'existe aucune médiation possible. Le pape Benoît XVI, dans le discours célèbre tenu à l'Université de Ratisbonne et qui a fait tant de bruit, a dit quelque chose de vrai lorsqu'il a comparé l'image de Dieu de l'islam à celle du nominalisme pour lequel Dieu est à la fois celui qui est totalement inaccessible aux hommes et celui dont la liberté absolue ne peut donc apparaître que comme arbitraire. Si l'homme se soumet par la foi à un tel arbitraire divin, la foi devient alors elle-même un acte arbitraire contraire à la raison ou, mieux, au-delà de la raison, avec toutes les conséquences que cela entraîne non seulement pour l'image que l'on a de Dieu mais aussi pour la compréhension que l'on a du monde et de l'homme.

Si, sur ce point essentiel, le monde religieux du christianisme se différencie tellement de celui de l'islam, il ne faudrait pas perdre de vue, d'un autre côté, ce que l'image de Dieu véhiculée par l'islam apporte de constructif et de critique aux chrétiens. Ce n'est pas un hasard si deux « convertis » célèbres du XX^e siècle ont été redevables de leur cheminement vers la foi chrétienne au choc de la rencontre avec la piété islamique : Louis Massignon et Charles de Foucauld. Tous deux avaient été imprégnés dans leur enfance par l'image un peu mièvre du « bon Dieu » de la France du XIX^e siècle et avaient rejeté une foi qui passait à côté de l'altérité absolue de Dieu, de sa souveraineté et de sa transcendance infinies. La rencontre de musulmans croyants adorant le Dieu transcendant et la découverte par conséquent de la sublimité infinie de Dieu conduisit ces deux hommes à une redécouverte de la foi chrétienne, conforme à la

THÈME _____ **Gisbert Greshake**

manière dont elle se définit elle-même, où les deux dimensions de la proximité la plus étroite de Dieu et de sa sublimité la plus absolue ne sont pas dissociables.

Traduit de l'allemand par Éric Iborra.
Texte original : *Gott und Sein Wort – Eine Glosse zum Verhältnis von Christentum und Islam*

Gisbert Greshake. Né en 1903. Professeur émérite à l'Université de Fribourg-en-Brigau (Dogmatique et théologie œcuménique) ; professeur invité à l'Université grégorienne. Parmi de très nombreuses publications, citons : *Plus fort que la Mort*, 1979 ; *Der dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie [Le Dieu tri-unitaire – Une théologie trinitaire]*, 4^e édition en 2001 ; *Priestersein in dieser Zeit [Être prêtre aujourd'hui]*, 2^e édition en 2001 ; *Spiritualität der Wüste [Spiritualité du désert]*, 2002.

Communio, n° XXXII, 5-6 – septembre-décembre 2007

Jan M. F. VAN REETH

La Christologie du Coran

TRADITIONNELLEMENT, on considère la représentation que Muhammad se fit de Jésus et du christianisme comme un amalgame plutôt confus, provenant des multiples contacts oraux que le Prophète aurait eus avec des chrétiens lors de ses voyages en tant que marchand et caravanier. Ainsi, une légende tardive raconte ses entretiens avec Bahirā, qui fut moine au couvent (melchite ?) de Bosra, dont on peut encore visiter les ruines¹. L'enseignement de Bahirā est parfois combiné avec un pamphlet chrétien anti-musulman, qu'on a également fait circuler à la cour de Byzance, comme l'apocalypse du Pseudo-Méthode.

La théologie du Coran qui en résulte semble manquer de cohérence spéculative ; parfois elle est même contradictoire. D'autre part, le Coran porte les traces de toute une série d'hérésies christologiques datant des premiers siècles du christianisme, de sorte qu'on peut se poser la question : le ou les sources du Coran ne devraient-elles pas être situées dans une telle communauté chrétienne hétérodoxe ? Le cas échéant, la confusion ne pourrait être qu'apparente, elle proviendrait du fait que la tradition musulmane ultérieure ne saisissait plus le sens exact du propos coranique. Mais avant d'aborder

1. CARRA DE VAUX, « La légende de Bahirā, ou un moine chrétien autour du Coran », *Revue de l'Orient chrétien* 2, 1897, pp. 439 ss, Bosra au Hauran, dans le Sud de la Syrie, est l'ancienne capitale de la *Provincia Arabia* romaine. Les ruines sont impressionnantes.

THÈME _____ Jan F. M. Van Reeth

cette question, il sera utile de donner un bref aperçu des doctrines coraniques sur Jésus, pour illustrer cette première impression de confusion.

Les éléments disparates de la christologie coranique

Le Coran paraît admettre la conception virginale de Jésus par Marie : « Et celle qui avait préservé sa chasteté. Nous insufflâmes en elle un souffle venant de Nous et fîmes d'elle ainsi que de son fils, un signe pour l'univers » (*sourate* 21 : 91). Selon le commentaire de Zamakhshari, cela signifie que l'enfant s'est tout simplement *insufflé* en elle². Le texte implique, semble-t-il, une divinité radicalement transcendantale qui, par le souffle fécondant de l'Esprit divin représenté par Gabriel, a créé Jésus dans le sein de la Vierge. Ainsi, le Coran ne distingue guère l'*annonciation* de la *conception* ; la notion du péché originel étant inconnue en islam, l'idée de l'innocence immaculée de Marie n'y existe pas non plus³.

Ceci nous rappelle une tendance importante qui a existé dans le christianisme des premiers temps et qui minimise le rôle de Marie, en commençant par la gnose valentinienne, suivie par l'hérésiarque syrien Bardésane, que l'on peut désigner comme l'un des précurseurs de Mānī, dont il sera question plus loin. La formule classique de cette doctrine est de dire que le Verbe divin a passé à travers les entrailles de Marie comme « par un tuyau ». Puis, Arius, Eunome et Apollinaire ont professé que lors de l'Incarnation la divinité a pris la place de l'âme du Christ, de sorte que Marie n'est que la mère de l'aspect humain du Christ (ou tout au plus de son âme végétative)⁴.

Les propos du Coran iraient-ils dans un tel sens ? C'est un fait qu'une série de versets suggèrent que Jésus serait né sans père bien que, comme toute autre créature, il ne pourrait aucunement être fils

2. ZAMAKHSHARI 2 : 276, 336 ; H. RÄISÄNEN, *Das koranische Jesusbild : ein Beitrag zur Theologie des Korans* (Missiologian ja Ekumeniikan Seuran Julkaisuja 20) Helsinki, 1971, 26.

3. G. ANAWATI, Islam and the Immaculate Conception, dans : E. D. O'CONNOR, *The dogma of the Immaculate Conception : history and significance*, Notre Dame UP, 1958, pp. 447-461.

4. Voir le résumé ainsi que la réfutation d'un des grands théologiens de cette période : Théodore de Mopsueste (352-392), en sa 145^e lettre adressée aux moines de Constantinople.

La Christologie du Coran

de Dieu. Toutefois, il est la parole de Dieu, qui *existe*, c'est-à-dire que cette parole s'est *extériorisée* (*alqāhā*) en Marie, comme un Esprit émanant de Lui (*sourate* 4 : 169). Or, comme saint Jean Damascène, le grand adversaire des iconoclastes qui fut un des premiers à avoir écrit une théologie systématique de l'islam, l'a fort bien remarqué, *verbe* et *esprit* deviennent ainsi inséparables, de sorte que le Verbe, étant « en Dieu », doit logiquement être « Dieu » lui-même⁵.

Ensuite, le Coran raconte la naissance de Jésus « sur une colline bien stable et dotée d'une source » (*sourate* 23 : 50/52), « ... et elle se retira avec lui en un lieu éloigné. Puis les douleurs de l'enfantement l'amènèrent au tronc du palmier, et elle dit : "Malheur à moi ! Que je fusse morte avant cet instant ! Et que je fusse totalement oubliée !" Alors, il l'appela d'au-dessous d'elle, disant : "Ne t'afflige pas. Ton Seigneur a placé à tes pieds une source. Secoue vers toi le tronc du palmier : il fera tomber sur toi des dattes fraîches et mûres. Mange donc et bois et que ton œil se réjouisse !" » (*sourate* 19 : 22-26). Des études modernes ont démontré que cette scène est calquée sur l'Évangile apocryphe de l'Enfance attribué à Matthieu, où nous lisons (chap. 20) : « Quand Marie fut assise, elle regarda vers la cime du palmier et la vit chargée de fruits. (...) Alors le petit enfant Jésus (...) dit au palmier : "Penche-toi, arbre, et nourris ma mère de tes fruits !" (...) Le palmier se redressa et d'entre ses racines se mirent à jaillir des sources d'eaux très limpides. »⁶ »

Cependant, pour l'auteur du Coran, la conception miraculeuse de Jésus n'implique point son caractère divin : Jésus n'est qu'un serviteur de Dieu (*sourate* 4 : 170 : *'abd Allāh*) et donc une simple créature. Une fois encore, le Coran rejoint une hérésie chrétienne, qui cette fois-ci ressemble à l'arianisme, Arius tenant Jésus pour une créature du Père. Selon l'islam, Jésus n'est que l'un des nombreux prophètes, dont la lignée commence par Adam et se termine par Muhammad. Tous, sans distinction aucune, sont chargés d'une mission, d'une prophétie dont la valeur et la vénérabilité sont égales. Aussi (selon

5. JEAN DAMASCÈNE, *De hær.* 113 (PG 94 : 768) ; RÄISÄNEN, *Das koranische Jesusbild* 32.

6. PSEUDO-MATTHIEU, *Livre de la naissance de la bienheureuse Marie et de l'Enfance du Sauveur* 20, F. Amiot & H. Daniel-Rops, *Évangiles apocryphes* (La Bible apocryphe), Paris, 1952, p. 76. Il s'agit d'un remaniement du *Protévangile* de Jacques, datant probablement du VI^e siècle, donc immédiatement antérieur à l'islam, voir J. MICHL, *Evangelien II. Apokryphe* : LThK² 3, col. 1223.

THÈME _____ *Jan F. M. Van Reeth*

sourate 5 : 76, voir *sourate* 25 : 21/22), Jésus a mangé avec ses semblables sur terre⁷, coupant court à toute tendance docétique.

Par contre, la relation coranique de la crucifixion relève de la plus pure tradition docétique, bien qu'il reste difficile d'en déterminer le contenu doctrinal précis. Selon *sourate* 4 : 156/157, la crucifixion « n'était qu'un faux semblant » (*shubbiha lahum*). Cela signifie-t-il que Dieu aurait trompé l'imagination des spectateurs ? Ou bien aurait-il substitué quelqu'un d'autre à Jésus, pour prendre sa place sur la croix ? L'expression étant ambiguë, la question reste controversée parmi les spécialistes. Le Prophète a-t-il voulu dire que la mort sur la croix se passait dans la fantaisie des spectateurs, comme l'ont proposé les Julianistes ou « phantasiastes » qui, au cours du VI^e siècle ont trouvé refuge auprès des Arabes⁸ ? Aussi Dieu a, selon le même texte du Coran, *exalté*, élevé (*rafa'ahu* – *sourate* 4 : 157/158) son serviteur Jésus vers Lui. Le langage utilisé ici nous oriente non seulement vers le mouvement des docètes, mais également vers la tradition manichéenne⁹. Mānī a prêché sa religion à partir de 240 après Jésus-Christ, à partir d'éléments iraniens anciens, mésopotamiens, bouddhiques et chrétiens. Elle s'est répandue très vite et très loin, non seulement dans l'empire romain, mais également à travers toute l'Asie. Saint Augustin pendant sa jeunesse en fut un des adeptes.

Tout comme Mānī, Muhammad se considérait comme le Paraclet, dont Jésus (*Jean* 15 : 26 ; 16 : 7-9) avait prédit la venue : « Et quand Jésus fils de Marie dit : “Ô Enfants d’Israël, je suis vraiment le Messenger de Dieu [envoyé] à vous, confirmateur de ce qui, dans la *Torah*, est antérieur à moi, et annonciateur d’un Messenger à venir après moi, dont le nom sera *Ahmad*” » (*sourate* 61 : 6). On a montré que le nom *Ahmad* est dérivé du *Vahman* de l'ancienne religion iranienne, principe spirituel qui s'incarne et se révèle dans la succession des prophètes. Dans le monde chrétien en Orient, cette doctrine de la prophétie héréditaire est déjà présente dans certains mouvements hétérodoxes marginaux, tels que les Ébionites et les Elkésaites.

7. RÄISÄNEN, *Das koranische Jesusbild* 83.

8. Nous adoptons l'interprétation d'H. GRÉGOIRE, « Mahomet et le Monophysisme », dans : *Mélanges Ch. Diehl*, Paris, 1930, vol. 1, pp. 114-119.

9. RÄISÄNEN, *Das koranische Jesusbild* 65 et mon article « Die Transfiguration Walīd b. Yazīds », dans : S. Leder (e.a., edd.), *Studies in Arabic and Islam*. Proceedings of the 19th Congress, Union européenne des Arabisants et Islamisants, Halle 1998 (OLA 108), Louvain, 2002, p. 505.

Une hypothèse explicative

La représentation de Jésus dans le Coran est donc assez complexe et peu claire. Dans le passé, on a expliqué cette situation en affirmant que le Prophète Muhammad ne savait guère lire ou écrire et qu'il aurait ainsi mal compris la multitude de traditions orales chrétiennes plus ou moins confuses qui lui seraient parvenues. Peut-être déjà ses informateurs auraient-ils composé des récits désordonnés, à partir de sources populaires, peu fiables ou apocryphes. Peu instruit en matière de théologie fondamentale, le Prophète aurait compilé de façon ingénue des propos qui se contredisent sur le plan doctrinal.

À la lumière des recherches actuelles sur le Coran, dont nous avons traité dans un article précédent¹⁰, se pose la question de reconsidérer le problème : la représentation coranique de Jésus ne serait-elle pas issue d'un milieu chrétien hétérodoxe précis ? L'impression confuse que donne le Coran en traitant de Jésus ne proviendrait-elle pas du fait que nous connaissons encore mal l'arrière-plan doctrinal, voire l'identité exacte de cette communauté ? Et si l'islam était à ses débuts une chose différente de ce qu'il est devenu ensuite – comme on tend de plus en plus à l'admettre dans les recherches récentes – ne devrions-nous pas envisager la possibilité que les scribes qui ont rédigé le texte du Coran pendant les deux siècles après la mort de Muhammad, ont pu remanier et réorienter les intentions du Prophète en une direction différente, voire contradictoire, faisant accroître davantage les éléments imprécis et équivoques ?

Ainsi s'explique, à notre avis, le fait que la recherche concernant la relation entre Muhammad et le christianisme se trouve dans une impasse depuis des années. Pour cette raison, nous nous sommes demandé, dans des publications récentes, s'il ne faut pas renverser la démarche et poser la question opposée : que savons-nous du christianisme à l'époque et dans l'entourage de Muhammad ? Ensuite, nous pouvons essayer de déterminer si, d'une façon ou d'une autre, il a adhéré à une telle communauté, tendance ou groupement.

Au cours du VI^e siècle et à la veille de l'islam, l'église voisine du territoire des Arabes, celle des monophysites syriens, était en pleine expansion. Les monophysites voulaient surtout sauvegarder la divinité du Christ, en reléguant son humanité à l'arrière-plan. Ainsi, ils entraient en un conflit ouvert avec l'empereur Justinien, champion

10. « Nouvelles lectures du Coran. Défi à la théologie musulmane et aux relations interreligieuses », *Communio* 31.5-6, pp. 173-184.

THÈME _____ Jan F. M. Van Reeth

du parti diphysite orthodoxe. L'église monophysite fut expulsée de la scène officielle, obligée à vivre une existence marginale.

En même temps, le monophysisme entra en une crise dogmatique profonde, suite à un conflit avec son aile radicale, qui accentuait tellement la sainteté de Dieu, qu'elle en venait à distinguer substantiellement la divinité en tant que telle, des trois personnes de la Trinité. Leurs adversaires leur donnaient le sobriquet de *trithéites*, comme s'ils considéraient que ces trois personnes de la Trinité étaient trois divinités à part entière. Un de ces adversaires fut Damien, devenu patriarche d'Alexandrie en 578, qui lança des idées qui devaient rester vivantes jusqu'en 616. Selon Damien, les propriétés des hypostases de la Trinité (à savoir la *parenté*, la qualité de *fil*s et la *procession*) sont les personnes mêmes et coïncident avec elles. Si tel est le cas, ces personnes ne peuvent être consubstantielles ; les Personnes de la Trinité ne sont alors que des aspects, des apparences d'une divinité unique et indivisible – ce qui nous rapproche déjà de la doctrine musulmane de l'unicité absolue de Dieu.

La pensée de Damien rejoint également celle d'un autre courant du christianisme syrien. Dans une partie de la Syrie (où il y eut de nombreux convertis du judaïsme au christianisme), de même qu'en Égypte, on avait souvent tendance à refouler l'aspect humain de Dieu pour accentuer sa sainteté et sa transcendance. Ainsi Sabellius au début du III^e siècle a adopté une représentation « juive » de Dieu comme un monarque absolu (dès lors on appelle sa doctrine le « monarchianisme ») ; la Trinité occupe alors une place subalterne. Le résultat est une forme de *modalisme* : le Christ n'est qu'un aspect, une forme chimérique, un *mode (modus)* d'existence de son Père. C'est une seule divinité qui se manifeste successivement en tant que « Père », puis dans les Évangiles en tant que « Fils » et enfin actuellement dans l'Église en tant qu'« Esprit » prophétique, comme le Paraclet.

Ce modalisme sabellien a ensuite exercé une influence considérable sur une communauté religieuse qui pendant des siècles est restée présente en Asie Mineure, aux confins du territoire romain : celle des montanistes. Montan avait prêché sa doctrine, caractérisée par un fort accent prophétique, dès l'année 172. Pour appuyer son enseignement sur la prophétie, il a mis en lumière la fonction du Paraclet (*Jean* 14 : 16, 26 ; 15 : 26 ; 16 : 7), allant jusqu'à s'identifier lui-même avec celui-ci. En son Église, les femmes exerçaient aussi un rôle prépondérant, tout comme à l'époque de Muhammad il y avait en Arabie des femmes qui assumaient la fonction de « prophétesse ».

La Christologie du Coran

Nous connaissons par exemple le nom d'une certaine Sajāh, qui pendant des années a été une concurrente farouche de Muhammad. Par le lien qui fut établi entre la prophétologie montaniste et le modalisme sabellien, le « Paraclet » Montan est devenu comme un *mode* d'être, une forme épiphanique de la divinité, notamment celle qui était destinée à diriger la communauté des croyants après Jésus.

Cette présentation du Paraclet a été assumée également par Mānī (216-277), fondateur du manichéisme. Lui aussi se faisait passer pour le Paraclet, le « sceau des prophètes », tout comme le fera Muhammad après lui¹¹. Comment expliquer ce lien constant qui semble avoir existé entre la doctrine de Muhammad et celle du manichéisme ?

Nous croyons qu'un événement historique précis a provoqué ce développement. En l'année 529, l'empereur Justinien a déclenché une terrible persécution contre les manichéens restés à Constantinople. Beaucoup d'entre eux qui n'avaient pu fuir, ont été condamnés à une mort atroce sur le bûcher. L'évêque Jean d'Éphèse, dont la chronique est notre source principale pour les débuts de l'Église jacobite (monophysite) en Syrie, nous raconte ces événements horribles. Il faut avouer qu'il a sans doute été l'instigateur de cette triste politique car, en déclarant obéir à des ordres impériaux, il a lui-même lancé une persécution similaire en Phrygie. De même, Jean a essayé d'exterminer ce qui y restait encore de la communauté montaniste. Il a ainsi fait déterrer puis brûler les restes des fondateurs de la secte, Montan et les prophétesses Maximille et Prescille, dans leur capitale sacrée, nommée *Pepuza*. Ensuite, il a saccagé l'église et la ville et ce, avec une efficacité si radicale qu'il reste encore toujours impossible de déterminer où cette ville de *Pepuza* se situait exactement !

Nous savons assez bien où les derniers survivants montanistes et manichéens se sont enfuis : comme on pouvait s'y attendre, aux confins du monde chrétien, où la police impériale ne pouvait guère les atteindre.

Une partie de l'opposition chrétienne hétérodoxe avait déjà maintes fois trouvé refuge chez les Ghassanides. Ces sortes de cheiks qui gouvernaient au nord de l'Arabie un royaume dépendant de l'empire byzantin et à la frontière de celui-ci, ont toujours protégé l'église monophysite. En 587 il y eut un débat à la cour ghassanide à

11. M. TARDIEU, *Le Manichéisme*, Paris, 1981, p. 19.

THÈME _____ *Jan F. M. Van Reeth*

Gabitha, entre Pierre de Callinique, opposant principal du trithéisme de Jean Philoppon, d'une part, et le patriarche d'Alexandrie Damien (dont il a déjà été question) de l'autre. Il n'est pas exclu que nous en ayons un écho dans le Coran, dans l'épisode (*sourate* 18) des Sept Dormants d'Éphèse, qui est destiné à appuyer la possibilité de la résurrection corporelle, contre la doctrine de Jean Philoppon en la matière¹². Au moins une partie des chrétiens vivant dans l'entourage de Muhammad a dû avoir des sympathies manichéennes. Ainsi on a montré que lorsque le Prophète nomme Abraham dans le Coran un *hanīf* – c'est-à-dire quelqu'un qui était déjà pieux avant qu'il n'y ait eu une révélation – le Coran fait usage d'une terminologie qui probablement désignait à l'origine les manichéens. On pourrait déduire de ce détail, que l'enseignement a été à ses origines une forme spéciale du manichéisme¹³.

Une autre partie des manichéens persécutés s'est enfuie en Arménie. De même les *phantasiastes*, qui n'avaient la mort sur la Croix, y avaient trouvé refuge. En Arménie, toutes ces dissidences se sont retrouvées et dès lors, on y a développé une espèce atténuée de manichéisme, dépouillée de son mythe cosmologique ressenti comme trop déplacé dans un contexte chrétien. À partir du VII^e siècle, les adeptes de cette nouvelle forme de manichéisme sont connus sous le nom des *pauliciens*, mais une étude poussée des sources arméniennes a révélé que ceux-ci sont apparus plus tôt qu'on ne l'admet généralement en se fondant sur les sources grecques. Nous savons depuis qu'ils étaient déjà actifs au moins à partir de la seconde moitié du VI^e siècle¹⁴. Nous sommes mieux renseignés sur leur doctrine que sur celle des manichéens d'Arabie, pour lesquels nous ne disposons que de quelques données laconiques et éparpillées. Toutefois, les similitudes entre la doctrine des pauliciens et celle du Coran sont trop frappantes pour être fortuites¹⁵.

12. H. GRÉGOIRE, *Mahomet et le Monophysisme*, pp. 111-112 et mon article « Muhammad : le premier qui relèvera la tête », in A. Fodor (ed.), *Proceedings of the 20th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants, The Arabist. Budapest Studies in Arabic* 26-27, Budapest, 2003, pp. 83-96.

13. M. GIL, « The Creed of Abū 'Āmir », *Israel Oriental Studies* 12, 1992, p. 22.

14. N. G. GARSOÏAN, *The Paulician Heresy*, Den Haag, 1967, pp. 88-90 et 131-133.

15. Comme j'essaierai de le démontrer dans mon article « Le monarchianisme et la vénération des images », à paraître dans les *Acta Orientalia Belgica*, 21, 2008.

Une théologie modaliste apparentée au manichéisme

Les recherches actuelles nous révèlent de plus en plus la signification originale du texte coranique. Au fur et à mesure que nous en saisissons le sens, la représentation de Jésus dans le Coran gagne en clarté et devient moins compliquée. La confusion apparente disparaît et fait place à une image distincte, adaptée à la communauté chrétienne dont le mouvement de Muhammad semble provenir. Sans doute a-t-il adhéré lui-même à un tel groupuscule, dont il s'est détaché à un certain moment pour former avec ses fidèles sa propre communauté indépendante. Peut-être cette dissidence s'explique-t-elle comme une évolution analogue à celle qui a conduit en Arménie à la formation de la secte des pauliciens. La théologie telle qu'elle transparaît dans le Coran combine en tout cas la prophétologie de Montan et de Mānī avec une sorte de modalisme ; nous sommes ainsi extrêmement proche du manichéisme tel qu'il a été confessé par les pauliciens.

Le Coran distingue une divinité absolue et monarchique, comme le judaïsme. Jésus ne peut donc être Fils de Dieu ; il Lui est inférieur. Il n'est que serviteur de Dieu, un ange ou un prophète qui, bien qu'il soit pénétré par l'esprit divin, n'est aucunement une incarnation de cette divinité. Il n'est pas non plus mort sur la croix pour nous délivrer, ne fût-ce parce que l'islam ignore l'idée du péché originel. Le salut s'acquiert différemment : l'homme doit se libérer de ses liens avec la matière et se détacher du mal, de la dépravation terrestre, du monde et du péché. Le Coran connaît donc bel et bien l'idée de la délivrance et l'indique même avec un terme chrétien, dérivé du syriaque : *furqān*¹⁶, mais cette délivrance reçoit une autre signification et s'obtient comme dans les systèmes gnostiques, notamment dans le manichéisme. Au lieu d'être crucifié, le Christ a été élevé et exalté (*rafa'a*). En effet, dans le manichéisme la croix est une image de la colonne lumineuse et cosmique, de la forme théophanique glorifiée du *Jesus splendentens*, par laquelle les âmes purifiées montent au ciel. Cependant, Jésus est selon le Coran imprégné d'un esprit de Dieu, comme tous les autres prophètes.

16. K. AHRENS, « Christliches im Koran », *ZDMG* 84, 1930, p. 31 et mon article « Le Coran et ses scribes », *Acta Orientalia Belgica*, 19, 2006, p. 75.

THÈME _____ Jan F. M. Van Reeth

C'est le *Vahman* ou le *Paraclet* qui a animé Mānī avant de venir habiter en Muhammad¹⁷: le Vivant, l'Intelligence vivifiante qui est l'âme de chaque prophète. C'est lui qui par son message doit conduire les âmes des fidèles à la perfection, qui les *actualise* en les unifiant avec la forme lumineuse de Jésus, le Sauveur sauvé et transfiguré.

En Muhammad habite donc ce même esprit vivificateur qu'en Mānī ou en Jésus, ainsi que dans tous les prophètes avant eux. C'est lui le Paraclet: un esprit qui provient de Dieu et qui par sa Parole conduit les hommes à leur délivrance et à leur perfection. Pour atteindre cet état, il ne faut rien d'autre que la prière et la croyance; les sacrifices et les sacrements ne sont pas nécessaires.

Voilà donc la différence fondamentale avec le christianisme orthodoxe. Pour les chrétiens, le salut ne provient pas seulement – voire pas essentiellement – de la parole libératrice de la Révélation, mais de l'acte libérateur de la souffrance du Seigneur. La parole de l'Évangile ne fait qu'indiquer le chemin pour s'unir avec cet acte de délivrance afin d'y participer. La Croix pour les chrétiens n'est point un symbole; elle n'est pas une apparition lumineuse au ciel, comme un modèle archétypique qu'un ange ou le Fils de l'Homme transcendant sont venus montrer, mais bien une horrible réalité. Le Christ de l'orthodoxie est la Parole qui s'est incarnée, qui s'est unie à l'humanité afin de la purifier dans une épreuve ultime. Ainsi le Christ a signifié ses paroles, mais plus encore ses faits, en des actes liturgiques, que sa communauté doit commémorer et garder vivants dans les siècles des siècles.

La Christologie du Coran et celle du christianisme orthodoxe sont donc irréductibles l'une à l'autre. Pour les chrétiens Jésus est, par le fait de l'Incarnation, médiateur entre Dieu et l'humanité. Le salut s'opère nécessairement par son sacrifice sur la Croix, par le fait même de sa mort et de sa résurrection. L'islam ignore ce lien essentiel entre les hommes et leur Créateur. Jésus, Muhammad et les autres prophètes fournissent le modèle et indiquent le chemin qui conduit au salut. Entre-temps, l'homme reste entièrement soumis à son Dieu et demeure à sa merci; il ne peut qu'espérer, en priant, en croyant et en méditant la Parole divine.

Jan M. F. Van Reeth, islamologue (Faculté Vergelijkende Godsdienstwetenschappen-Anvers).

17. Voir mon article «La *zandaqa* et le Prophète de l'Islam», p. 68.

Communio, n° XXXII, 5-6 – septembre-décembre 2007

Magnus STRIET

Fascinés par le bouddhisme ou fascinés par le Christ ? Considérations anthropologiques

LE phénomène n'est pas nouveau, puisqu'il a commencé à se développer dès le XIX^e siècle dans les milieux intellectuels et artistiques¹. Un nombre croissant de personnes appartenant à la civilisation occidentale apaise sa soif de religion en se tournant vers les spiritualités asiatiques ou indiennes. Pour de multiples raisons. Tandis que les monothéismes sont soupçonnés d'être violents², le bouddhisme apparaît aux occidentaux comme la religion de la réconciliation et de la paix. En effet, on n'a pas fini de ressentir en Europe les effets des hypothèques historiques qui pèsent sur le christianisme.

Au moins dans l'idée populaire que l'on se fait du bouddhisme, on ne distingue pas entre ses différents aspects. Souvent on ne sait pas trop si ce n'est pas plutôt l'hindouisme, plus ouvert à la pluralité et plus intégrateur, qui fascine l'Occident, et que l'on assimile au bouddhisme. La spiritualité bouddhiste est incarnée par le Dalai Lama et le bouddhisme zen, qui attire par ses méthodes de méditation.

1. Voir V. ZOTZ, *Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur*, Berlin, 2000 ; voir aussi la très instructive introduction de L. LÜTKEHAUS à l'ouvrage collectif édité par lui, *Nirwana in Deutschland. Von Leibniz bis Schopenhauer*, Munich, 2004, pp. 9-55 [N.d.T. : En français, voir H. de LUBAC, *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Éd. du Cerf, 2000].

2. Voir J. ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, Munich et Vienne, 2003.

THÈME _____ **Magnus Striet**

D'une part la chaleur et l'intériorité, de l'autre le repos dans l'agitation de la journée et la liberté face au consumérisme – voilà ce que recherche l'homme occidental dans la religion, et qu'il trouve dans ce qu'il pense être le bouddhisme. Et il le fait en se démarquant clairement d'un christianisme à qui on refuse le droit de donner la possibilité de vivre en accord avec soi-même. Le christianisme – on entend par là les Églises dans leur forme institutionnalisée – passe pour « encroûté », spirituellement appauvri et trop théorique, tandis que l'on croit pouvoir trouver dans les nombreuses formes de religiosités orientales une spiritualité vivante et neuve. À cela s'ajoute que dans un monde réduit à l'économique – ou, si l'on veut, sécularisé de manière pélagienne – où le souci de soi-même est devenu le seul art de vivre possible, les techniques bouddhistes du Soï se coulent exactement dans l'organisation de cette sorte de vie. À chacun incombe la responsabilité de mener une vie bonne et d'être heureux. Dans ces pratiques religieuses on retrouve, mais de manière camouflée, les caractéristiques de la société fondée sur la performance.

Cette fascination pour le bouddhisme contraste particulièrement avec ce qui reste de la présence du christianisme. Si les traditions chrétiennes produisent encore de la religion, elles le font principalement à travers des personnes que l'on considère comme mystiques³. Cependant, il est significatif que ces figures de la mystique chrétienne passent pour représenter une certaine manière d'union à la divinité. On parle de se fondre dans le divin. À l'arrière-fond, on trouve l'idée d'un grand tout unique contenant le monde, la nature et l'homme, et auquel on donne un sens religieux. Cette interprétation religieuse de l'existence peut évidemment très bien se passer d'un Dieu qui se distingue par sa personnalité et nous rencontre en tant que « tu » (en tant qu'autre). L'incarnation devient alors un symbole humain universel ; on peut d'ailleurs aussi renverser la formule : l'incarnation devient un principe divin universel qui trouve son expression historique dans les formes de religions les plus diverses. Ainsi disparaît la différence entre le divin et le monde, la nature et l'homme.

Si cette manière de voir les choses est exacte, on risque, à l'intérieur du christianisme, de perdre conscience de ce que saint Paul

3. Voir récemment S. WENDEL, « “Sei Du Dein, dann werde ich Dein sein” (Cusanus). Die theologische Aktualität der mystischen Lehre vom Grund der Seele », dans K. Arntz (éd.), *Religion im Aufwind. Eine kritische Bestandsaufnahme aus theologischer Sicht*, Ratisbonne, 2007, pp. 68-86.

————— *Fascinés par le bouddhisme ou fascinés par le Christ ?*

nomme la « folie » de la croix, et de ne plus considérer l'Incarnation comme un événement *singulier*, d'oublier qu'il n'y a eu qu'un *seul* et *unique* Fils qui a « pris chair » dans notre monde et son histoire. Le christianisme originel n'affirme justement pas l'existence d'une divinité générale de l'humanité, mais celle du Fils unique de Dieu, qui certes a été véritablement homme, semblable à nous en tout sauf le péché, mais qui, à cause de sa relation toute particulière à son Père, ne nous fut et ne nous est pas égal⁴. Le caractère étrange de ce dogme, sa prétention à la vérité irrite et convient mal à une époque où la prétention à la réflexion en matière de religion est devenue profondément suspecte. On prête au « dogme » une rationalité froide, excluant toute autre vérité. La prétention du dogme à dire la vérité va à l'encontre de la tendance contemporaine au syncrétisme généralisé.

On est à peine conscient du fait que le bouddhisme originel du Theravada a développé une conscience expressément philosophique, ou plus précisément que ce bouddhisme était et demeure une manière philosophique de voir le monde (une *theoria*) qui, à partir de sa vision de la vie, recommande à l'homme une certaine manière de voir les choses à laquelle il doit se conformer en pratiquant les exercices adéquats. Ainsi le Gautama historique enseignait la conviction selon laquelle la vie est une souffrance et que l'homme peut se libérer du cycle de celle-ci. La tâche de tout homme est d'acquérir la nature du Bouddha, sinon la roue de la souffrance continue à tourner. On peut vraiment se demander si la fascination occidentale pour le bouddhisme n'est pas, pour une grande part, fabriquée de toute pièce, et ne vit pas d'une simple méconnaissance de ses fondements théoriques. Dans la compréhension vulgaire du bouddhisme, on méconnaît que cette religion, dans sa forme originale du moins, est une religion sans dieu et dans ce sens un véritable athéisme ; on méconnaît également que le salut signifie dans le bouddhisme tout à fait autre chose que dans les traditions juive et chrétienne, où ce qui est visé est la rédemption et l'accomplissement de tout homme.

4. L'idée est fortement soulignée par H. U. von BALTHASAR, *Theodramatik*, II-2, Einsiedeln, 1978 [*Dramatique divine* II, 2, éditions Lessius 1996]. On trouve une réaffirmation de la thèse de la singularité sous les conditions de la pensée moderne dans G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt-und Personphilosophie* (Ratio fidei, 5), Ratisbonne, 2001.

THÈME _____ *Magnus Striet*

Il se peut bien que l'on ne sache rien de tout cela. Il se peut aussi que la fascination pour les religiosités indiennes et asiatiques se nourrisse d'un mélange d'anciens espoirs venus de l'esprit judéo-chrétien et d'une spiritualité étrangère, mais qui concentre le soi humain sur soi-même. Reste qu'un tel engouement pourrait indiquer que le contexte anthropologique qu'il faut présupposer pour qu'un dieu sauveur puisse acquérir une pertinence pour l'homme et entre dans la manière dont l'homme comprend lui-même sa religion, est en train de disparaître. Cette perte de Dieu, sur le fond de laquelle ne peut plus survivre qu'une vague idée du divin, ne vient pas seulement de la façon dont les Temps Modernes mettent l'accent sur la liberté du sujet. Dans la Bible, la conscience de Dieu et celle de la dignité du sujet se sont développées de manière complémentaire. Si bien que la modernité elle aussi se développe en dernière analyse à partir de la croyance au Dieu d'Israël et de Jésus-Christ, un Dieu qui respecte absolument la dignité de l'homme. Et en même temps, la recherche inquiète de Dieu dans la Bible ouvre la possibilité d'une perte de celui-ci⁵.

Il ne faut pas s'imaginer que derrière des phénomènes religieux qui semblent superficiels et naïfs ne se cachent pas des motifs sérieux qui conduisent des gens à se séparer en toute conscience des traditions chrétiennes.

Ce sont les thèmes de la théodicée qui ont libéré le potentiel de déception contenu dans la foi en un Dieu tout-puissant, juste et miséricordieux. Il n'est pas possible de décrire ici toutes les discussions de plus en plus vives qui ont eu lieu dans l'histoire intellectuelle occidentale à propos de la théodicée. Elles se terminent avec le grand courant de la mort de Dieu. Samuel Beckett fait constater de manière lapidaire à un des personnages de *Fin de partie* : « Il n'existe pas, le salaud ! » Mais lapidaire, qu'est-ce à dire ? Cette phrase résume toute la mélancolie et tout le désespoir des hommes qui aimeraient bien croire mais ne peuvent tout simplement plus, parce que les expériences terribles qu'ils ont vécues leur ont fait perdre Dieu. Le nouvel homme de Nietzsche, qui affronte le nihilisme au

5. Sur Nietzsche, voir par exemple E. DÜSING, *Nietzsches Denkweg. Theologie-Darwinismus-Nihilismus*, Munich, 2006, pp. 424-535 ; voir aussi mon article « Nietzsches Anti-Theodizee », dans U. Willers (éd.), *Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion*, Münster, 2003, pp. 191-210.

————— *Fascinés par le bouddhisme ou fascinés par le Christ ?*

moyen d'un esthétisme héroïque, est un choix de vie qui ne peut convenir qu'à un petit nombre. Indépendamment de son caractère fort douteux en matière de morale, la vision de cet homme qui se contente de jouer sa vie et par là même transfigure la vie dans son ensemble n'est guère réaliste. Il y a dans l'homme un profond désir d'être sauvé. La question est de savoir si ce désir s'étend vraiment jusqu'à un Dieu qui peut sauver ou s'il désespère de lui-même et cherche à s'apaiser dans une religion alternative. Si ce soupçon est exact, la fascination qu'exerce la pensée bouddhiste sur les occidentaux pourrait s'expliquer par le fait que la foi en un Dieu personnel et tout-puissant a été déçue. On pourrait montrer pourquoi on cherche un Gautama pour vous enseigner la vérité et la sagesse, et pas un Dieu dont on ne peut pas, ou très difficilement faire l'expérience. Dans le bouddhisme, il n'y a pas de Dieu qui puisse décevoir l'homme en laissant sa demande sans réponse. Considéré ainsi, le bouddhisme se montre moins ambitieux. Mais, du coup, il rétrécit l'horizon des attentes de l'homme.

La logique qui consiste à vouloir absolument croire, mais à ne pas pouvoir arriver à la foi, tout en sachant que l'on doit ainsi rester inconsolé, se retrouve sans cesse dans la littérature contemporaine. Nous ne prendrons ici qu'un exemple. Il illustre vers quoi s'oriente maintenant le désir religieux, à savoir vers l'Inde ou le Tibet. L'histoire se déroule dans un contexte hindouiste, mais elle pourrait quand même expliquer la fascination exercée par la sagesse bouddhiste. On cherche ici une alternative aux anciens désirs qui remontent régulièrement à notre conscience. La manière enfantine de considérer la religion ne veut pas cesser, même si l'homme adulte et expérimenté ne peut plus croire à son mode de représentations.

Mon exemple est l'essai de l'écrivain Josef Winkler, *Mes voyages vers l'Inde*⁶, dont le thème dominant est la mort. De manière impressionnante, Winkler décrit les rites des obsèques au crématoire du Harichchandra-Ghat et l'incinération entièrement ritualisée des morts. C'est le caractère normal que l'on veut donner à la mort qui nous est étranger. On ne montre pas de larmes parce que « pleurer et se plaindre porte malheur au défunt » (p. 76). Cette normalité contraste avec les souvenirs d'enfance du narrateur dans son village natal de Carinthie. En Inde, à l'endroit de la crémation « la vie et la mort se mêlent dans le rituel hindouiste des obsèques », les enfants

6. Dans le cahier sur l'Inde de la *Neue Rundschau*, 117, 2006, pp. 51-91. Les pages entre parenthèses dans le texte renvoient à cette publication.

THÈME _____ *Magnus Striet*

courent sur les tas de bûches avec leurs cerfs-volants de papier soyeux qui s'élèvent toujours plus haut, la mort n'est en aucun cas « niée » ni « redoutée », mais « accueillie comme un hôte attendu depuis longtemps » (p. 88 ss) Dans son village, au contraire, on levait la tête pendant le travail à l'étable quand on entendait sonner le glas, « heureux d'être soi-même encore en vie ». Et l'on disait toujours que le mort « nous avait quittés prématurément » (p. 89), qu'il ait vingt ou quatre-vingt ans. Le narrateur ne peut pas se débarrasser de la peur de la mort qui lui a été transmise ; il n'en est délivré que de temps en temps, quand un novice népalais lui récite des prières en sanscrit et « qu'ils regardaient en même temps sans arrêt l'enveloppe mince et assombrie des petites lampes à huile qui descendaient le fleuve et semblaient ne pas vouloir cesser de brûler » ou « qu'ils levaient parfois la tête et apercevaient le mouvement des flammes du feu lointain qui brûlait à l'endroit des crémations du Manikarnika Ghat » (p. 90). Il n'existe aucune description de l'homme par soi-même dans laquelle n'entre pas une prise de position vis-à-vis de la mort. Toute religion prend elle aussi position sur la mort. Si exister signifie souffrir et qu'être sauvé consiste à sortir du cercle de la vie par l'« illumination », oui, si l'illumination est la libération, alors l'aiguillon de la mort s'émousse. L'attente de l'homme en est réduite à s'exercer à des techniques qui lui permettent de supporter le mal de souffrir et la certitude de sa propre mort. Il n'est pas nécessaire de montrer ici à quel point les différentes variantes de l'hindouisme en tirent les conséquences. Le bouddhisme, dans sa forme la plus radicale, pense en tout cas le salut comme une totale extinction du moi, source de toute souffrance.

On peut lire le texte de Winkler comme une confirmation de la thèse de Karl Rahner selon laquelle la théologie est toujours une anthropologie et vice-versa. Mais on ne peut concevoir de façon plus aiguë la différence quant à l'idée de salut qui existe entre Gautama et le Christ. L'anthropologie théologique de Rahner souligne le fait que, dans toute description de l'homme par soi-même, on trouve déjà (il dit : « de façon transcendante ») des énoncés christologiques. L'espérance des hommes fondée sur la foi en un Dieu qui se donne dans l'histoire en Jésus-Christ, ne peut arriver à s'exprimer que parce que l'homme a depuis toujours reçu la grâce d'y parvenir. Du point de vue de la foi en un Dieu qui veut le salut de tous, on ne pourra guère penser cela autrement. En effet, si Dieu le créateur de tout homme s'est fait en même temps l'ami de tout

Fascinés par le bouddhisme ou fascinés par le Christ?

homme, alors on peut supposer que tout homme possède une capacité d'être appelé par Dieu qu'il pourra actualiser dans un acte de liberté : « la grâce suppose la nature ».

Quand on la considère au niveau des phénomènes historiques, la situation semble cependant plus compliquée. Il faudra tout d'abord modifier la conviction selon laquelle toute théologie est une anthropologie et vice-versa, et dire que toute expression religieuse de soi est une anthropologie et vice-versa. Cela ne veut pas dire que toute auto-description religieuse de l'homme mène obligatoirement à un « texte » qui corresponde à l'Évangile du Dieu incarné. Les sciences religieuses le montrent clairement quand elles comparent le christianisme aux univers religieux du bouddhisme. Si l'on admet la pluralité des expressions religieuses et que l'on tente de leur trouver un dénominateur commun, cela se fait au prix d'un grand appauvrissement sémantique. Ce que l'on trouve comme base commune à toutes les religions en ce qui concerne le salut tend finalement vers un vague discours sur la nécessité de devenir « authentique » et de libérer l'homme de son égocentrisme. En dernière analyse, l'idée de salut perd de sa substance et en est réduite à quelques symboles humains généraux. La vérité d'une religion est fondée sur sa fonction. Si une religion permet de sortir de son égocentrisme et de devenir plus humain, alors elle doit être « vraie ».

Mais ne serait-il pas temps de se demander clairement si l'on peut vraiment réduire l'espérance de l'homme au désir de le libérer de l'esclavage de l'égoïsme ? L'articulation religieuse du désir de l'homme ne doit-elle pas prendre des dimensions bien plus grandes, si l'homme ne veut pas arbitrairement rétrécir l'horizon possible de son espérance ? L'espérance en la justice, y compris pour les morts, et aussi en un Dieu qui accomplisse ce que l'homme commence et laisse inachevé, sont des espérances sans lesquelles l'humanité de l'homme se trouverait terriblement appauvrie. Le dialogue théologique entre les religions, dialogue devenu inévitable dans un monde depuis longtemps globalisé et par là même soumis au pluralisme religieux, doit pour cela commencer par l'anthropologie. Poser dans le dialogue interreligieux, avec l'humilité qui s'impose, la question de l'espérance qui peut combler l'homme, ne provient pas d'un impérialisme culturel, mais exprime ce qui relie tous les hommes.

On doit aussi commencer de cette manière la discussion sur Gautama et sur Jésus. Il ne suffit pas d'entamer une description de l'homme, il faut aussi poser la question de Kant : « Qu'ai-je le droit d'espérer ? » Cependant, on ne peut pas répondre n'importe

THÈME _____ **Magnus Striet**

comment à cette question. Dans l'histoire de la foi d'Israël, cette conscience de Dieu s'est clarifiée à mesure qu'il se trouvait confronté de manière de plus en plus décisive aux abîmes de l'histoire humaine. Ainsi en est-on arrivé à croire que Dieu n'était pas seulement le Dieu des vivants, mais aussi celui des morts. Car si Dieu est justice et miséricorde, alors Il l'est aussi pour ceux qui sont morts pour Sa justice. Cette foi dans le salut et la rédemption fut de plus en plus universalisée et l'on en est venu à se demander si Dieu ne pouvait pas vouloir le salut de tous les hommes. En même temps, l'homme se trouva confronté à la question de savoir si ce n'était pas son devoir le plus profondément humain que de croire pour tous les hommes à la conservation et à l'accomplissement de leur identité⁷. La croyance dans le fait que cette possibilité reste au moins ouverte reste liée à l'idée d'un Dieu qui peut ramener les morts à la vie. La foi chrétienne mise sur un Dieu qui, à travers la vie de Jésus, s'est révélé comme tel. Elle va si loin qu'elle reconnaît dans la résurrection du Christ la promesse de la résurrection de tous les hommes.

Gautama peut-il être une alternative face à cette possible espérance donnée à l'homme? L'abandon que nombre de nos contemporains, rongés par l'anxiété et surchargés de travail, cherchent dans la religion, ne se trouverait-il pas justement dans cette religion-ci? Évidemment, il ne s'agit pas d'un abandon qui se désintéresse du sort des hommes, mais d'un abandon qui laisse en fin de compte à Dieu lui-même le soin de mener sa création à la perfection. C'est un abandon que l'on ne doit pas acquérir par un travail, mais qui s'appuie sur une promesse qui s'est révélée à nous et qui devient, pour cette raison, crédible. La foi chrétienne se réfère de façon constitutive à l'action de Dieu, qui s'est incarné de façon singulière en Jésus. Si quelqu'un veut mettre sur le même plan Gautama et Jésus et les comparer, il manque la pointe de la foi chrétienne.

Traduit de l'allemand par Françoise Brague.

Titre original : *Faszination Buddhismus oder Faszination Christus?*

Magnus Striet. Né en 1964. Docteur en théologie. Depuis 2004, professeur de Théologie fondamentale à l'Université Albert-Ludwig de Fribourg-en-Brisgau.

7. H. U. von BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?* Einsiedeln, 1986 [Français : *Espérer pour tous?*, Desclée de Brouwer, 1993].

Communio, n° XXXII, 5-6 – septembre-décembre 2007

Hubert HÄNGGI

Comment les hindous voient Dieu

LES religions hindouistes ont généralement tendance à intégrer les autres traditions religieuses à leur propre héritage de foi. Les « divinités étrangères » peuvent sans difficulté être reprises dans leur panthéon qui est essentiellement complémentaire. Rien n'est donc perdu de l'ensemble de l'héritage, mais il est en tout cas modifié. Cependant, ce qui ne se laisse pas facilement intégrer demeure étranger, menaçant, voire hostile. Les tensions entre hindous et musulmans sont connues. Dans le passé récent, les agressions envers les chrétiens et leurs institutions n'ont malheureusement pas été rares. Un dialogue renouvelé entre hindous et chrétiens devient urgent.

Il arrive que des hindous vénèrent une image de Jésus-Christ placée sur leur autel domestique. Pour eux, Jésus est un *avatar* « quelqu'un qui descend », c'est-à-dire l'une des nombreuses formes d'apparition de la divinité suprême. Selon eux, le christianisme est une religion de la *bhakti*, de la vénération et de la dévotion.

Histoire de la mission

D'après la tradition, l'apôtre Thomas serait allé en Inde du sud et aurait connu le martyre à Mylapore, non loin de Chennai (Madras). Au milieu du IV^e siècle, en tout cas, des immigrants chrétiens provenant de Syrie firent leur apparition et s'établirent principalement le

THÈME _____ **Hubert Hänggi**

long de la côte du Malabar. Les premiers chrétiens des Indes étaient très localisés et n'eurent aucune influence notable sur le monde environnant, fortement marqué par l'hindouisme.

Avec l'arrivée des Portugais, sous Vasco de Gama (1498), commence un nouveau chapitre de l'histoire des missions aux Indes. Le Portugal, hormis quelques points d'appui commerciaux importants, ne chercha pas à mettre la main sur des territoires. Les Portugais se heurtèrent cependant à l'ennemi héréditaire, les musulmans. Lorsque Albuquerque s'empara de Goa en 1510, les musulmans furent massacrés mais les hindous épargnés. La puissance dominante chercha à se lier les habitants en favorisant leur passage au christianisme. Les nouveaux chrétiens furent «européanisés». De même que les colonisateurs et les missionnaires (parmi lesquels le célèbre saint François-Xavier) manifestaient peu de considération pour la culture et la religiosité indiennes, les hindous jugèrent que les mœurs et les usages des Portugais, qui par exemple mangeaient de la viande de bœuf, devaient être rejetés, eu égard à leurs traditions. Une tentative pour surmonter ces préjugés fut entreprise, dès le début du XVI^e siècle, par le missionnaire jésuite Roberto de Nobili dans la mission de Madura. Il parvint, avec sa «méthode d'assimilation», à rassembler autour de lui une petite troupe de convertis de haut rang de laquelle sortit peu à peu une Église florissante qui, en 1676, trente ans après la mort de son fondateur, comptait 50 000 chrétiens et 200 000 cent ans plus tard. Cela se produisit sans la moindre influence du Portugal qui traversait alors une phase de décadence. Les Portugais durent renoncer à leur maîtrise des mers et abandonner la plupart de leurs établissements indiens aux Hollandais, qui les perdirent ensuite au profit des Britanniques.

La domination britannique n'a pas directement favorisé les missions chrétiennes, mais d'une certaine manière leur a préparé le terrain. La législation émanant d'un État de droit moderne, la littérature anglaise, les progrès techniques et culturels ont certainement plus influencé la société indienne que le nombre relativement restreint de missionnaires dont le zèle et le dévouement ne doivent cependant pas être mésestimés ou même contestés. Ce n'est pas pour rien que des hindous influents parlaient alors d'un «missionary spirit» à imiter. S'ajouta à cela le fait que les religions hindouistes prirent conscience de leur besoin de réforme, d'un point de vue social, et face à des pratiques très souvent marquées par la superstition. Le christianisme constituait à cet égard une certaine provocation. Les hindous pouvaient-ils donc apprendre quelque chose de lui ?

Comment les hindous voient Jésus

Le néohindouisme

Raja Ram Mohan Roy (1772-1833) est l'un des pionniers de ce mouvement réformateur connu habituellement sous le nom de néohindouisme. Né dans une famille pieuse de brahmanes dans un village proche de Kolkata (Calcutta), il commença ses études à Patna où il fréquenta des musulmans, et en particulier des soufis. Cela a pu éveiller son aversion pour le polythéisme. Toujours est-il qu'il fonda le « Brahma Samaj », l'union des dévots de Brahman, la divinité suprême (impersonnelle).

Ram Mohan Roy s'intéressa particulièrement à la langue et à la littérature anglaises ; il établit également des liens amicaux avec des chrétiens et des missionnaires. L'étude du Nouveau Testament fit sur lui une grande impression. Il publia en 1820 un ouvrage célèbre *The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness*, essentiellement une compilation d'enseignements moraux de Jésus-Christ qu'il voulait recommander à ses compatriotes. Il écrit : « Je suis persuadé que les commandements moraux qui se trouvent dans le Nouveau Testament provoquent plus facilement l'effet bénéfique souhaité sur le cœur et sur l'esprit d'hommes de convictions et d'éducation différentes quand on met de côté tout ce qui les y accompagne dans le texte... Ce simple fil conducteur de la religion et de la moralité est si bien mis en place que les pensées de l'homme s'élèvent avec des mouvements plus hauts et plus libres... Et il convient d'autant mieux que les hommes peuvent ordonner avec justesse leur comportement aussi bien envers eux-mêmes qu'envers la société, si bien que je ne peux qu'attendre les meilleurs effets de sa diffusion dans sa forme actuelle.¹ » Et dans un second appel, il dit : « Aucune autre religion ne peut produire quelque chose qui puisse soutenir la comparaison avec les commandements de Jésus et certainement rien qui puisse appeler à les dépasser.² »

Ram Mohan Roy voulait mettre en parenthèse tout ce qui touche à la personne de Jésus et à son œuvre de rédemption car les « dogmes mystérieux », selon lui, ne pouvaient que causer du « trouble » chez ses compatriotes et les détourner aussitôt de l'observance des commandements de Jésus. Il voulait éviter en tout cas que Jésus soit compris à tort comme un *avatar* et en vienne à être placé au côté des

1. Cité in Stanley J. SAMARTHA, *Hindus vor dem universalen Christus*, p. 40.

2. *Ibid.*, p. 45.

THÈME _____ *Hubert Hänggi*

« incarnations » du panthéon hindouiste. Il était également opposé aux sacrifices dans les temples hindous et en particulier aux sacrifices sanglants d'animaux dans les temples de la déesse Kali. Il souligne : « Si le christianisme n'a rien d'autre à offrir qu'un nouvel avatar et un nouveau sacrifice, il n'a rien à apporter à l'Inde.³ » À cause de son rejet du polythéisme, Ram Mohan Roy se montrait très méfiant vis-à-vis du dogme de la Trinité. Le concept de « Fils » signifiait selon lui la subordination au Père. Il n'affaiblit pas l'unicité de la relation entre le Christ et Dieu le Père mais l'interprète comme « cette unité qui existe là où l'on peut trouver une parfaite compréhension, harmonie, dilection, obéissance, comme celles que le Fils a prouvées face à la volonté divine »⁴. Ram Mohan Roy est certain que seul Jésus peut être appelé « Fils de Dieu » avec l'article défini. Pour lui, Jésus-Christ n'est pas un homme ordinaire, il le nomme « le plus grand de tous les prophètes ». Et pourtant l'estime qu'il lui porte est étroitement liée à ses propres efforts en faveur d'un renouvellement social et national.

Pour Mahatma Phule (1827-1890), Jésus-Christ était également une source d'inspiration religieuse et sociale. Jotiba Phule est né comme *shudra* dans la caste des jardiniers. Pour lui la reconnaissance d'une égale dignité de tous les hommes constituait la vérité qui pouvait conduire la société indienne sur des voies meilleures. Dans cet esprit, il fonda « l'union des chercheurs de vérité » et ouvrit en 1851 à Pune la première école pour filles et en 1852 la première école pour filles d'intouchables. Il rencontra une forte opposition de la part d'hindous orthodoxes. Dans une encyclopédie hindoue, on dit de lui ceci : « M. Phule montra autant d'amour pour la religion chrétienne et pour le travail des missionnaires chrétiens que de mépris pour la religion hindoue. » Toujours est-il que la grand-place de Pune et l'université agronomique de Rahuri portent son nom.

Au nombre des passionnés de Jésus, on compte encore Lokhmana Tilak (1856-1920). L'attitude complètement donnée de Jésus l'a fasciné, attitude qu'il a vue concrètement reproduite dans le travail pastoral des jésuites de l'Université Saint François-Xavier de Bombay. Il a fondé la « Deccan Education Society » et adopté pour ses écoles l'idéal jésuite du service désintéressé. Dans l'État de Maharashtra, Gopal Krishna Gokhale (1863-1915) pensait de même,

3. *Ibid.*, p. 46.

4. *Ibid.*, p. 48.

Comment les hindous voient Jésus

lui qui fonda la « Servants of India Society » et qui répétait : « L'une des plus grandes bénédictions que l'Inde reçut du christianisme est l'idéal qui consiste à servir l'homme avec autant de zèle que Dieu.⁵ »

Tout le monde sait que le Mahatma Gandhi (1869-1948) s'était lui aussi inspiré de Jésus-Christ. Il voyait surtout le message authentique de Jésus dans le Sermon sur la Montagne. Il a forgé le concept de *satyagraha* qui veut dire « rester fermement attaché à la vérité », attitude qui peut coûter cher. Il écrivait : « Pour le dire brièvement : au lieu de dire que “Dieu est vérité”, je dis maintenant que la “vérité est Dieu” afin de définir avec plus de justesse ma religion.⁶ »

Pour Gandhi, Jésus est le parfait *satyagraha*. Car il est prêt à tout sacrifier à la vérité. Du fait que Dieu n'est pas seulement vérité pour nous mais aussi vérité pour les autres, la « non violence » (*ahimsa*) doit être considérée comme l'attitude juste. *Hims* – est un désidératif qui signifie aussi « vouloir tuer » ; *ahimsa* peut donc être traduit par « s'abstenir de l'envie de tuer ». Pour Gandhi, ce qui est nécessaire c'est « l'*ahimsa* des forts », pas celle « des faibles ». Gandhi a réprimandé des villageois qui avaient fui devant un tigre en leur reprochant d'avoir pratiqué l'*ahimsa*. Il préférait ceux qui protégeaient femmes et enfants mais tuaient les tigres. À l'instar d'autres hindous, Gandhi opérait un choix dans les écrits chrétiens. Il n'accordait pas beaucoup de considération aux enseignements dogmatiques sur la personne de Jésus ou par exemple sur sa résurrection. On peut résumer ainsi sa position : ce qu'il appréciait dans le Nouveau Testament, c'étaient les enseignements moraux du Sermon sur la Montagne et la Croix comme symbole d'une acceptation volontaire de la souffrance pour accomplir la volonté de Dieu.

Ramakrishna et son disciple Vivekananda sont de ces réformateurs hindous qui exercent encore aujourd'hui une grande influence sur les hindous éduqués. Ils voulurent introduire moins une réforme sociale qu'un renouvellement théologique et spirituel. Ramakrishna (1836-1886) connaissait peu le christianisme mais il croyait connaître l'être du Christ à travers une expérience religieuse particulière. On ne sait pas avec certitude dans quelle mesure il approuvait ses disciples qui voyaient en lui une incarnation de Dieu et qui le plaçaient sur le même plan que Jésus-Christ. Ce qui plus tard fut connu en traduction anglaise sous le titre « The Gospel of Sri Ramakrishna »

5. *The Illustrated Weekly of India*, numéro de Noël 1976.

6. Hans STAFFNER, *The Significance of Jesus-Christ in Asia*, 1985, p. 17.

THÈME _____ *Hubert Hänggi*

est constitué de notes écrites en bengali par un certain « M. » (Mahendranath Gupta), l'un de ses disciples.

Son principal disciple fut certainement Swami Vivekananda (1863-1902) qui en 1893 attira l'attention au congrès des religions de Chicago et fut connu dès lors en Occident. Talentueux organisateur et prédicateur zélé, il fonda « l'Ordre de Ramakrishna » et « la Mission de Ramakrishna ». Vivekananda consacra solennellement des moines à Noël non sans avoir préalablement retracé l'ensemble de la vie de Jésus, ses renoncements, sa mort sur la croix et sa résurrection.

Swami Vivekananda se réclame de la tradition du célèbre érudit Sankara qui au VIII^e siècle enseignait la doctrine de la plus stricte non-dualité (*a-dvaita*). Jésus est pour Vivekananda le grand *Advaitin*. La parole de Jésus « Moi et le Père, nous sommes un » est interprétée en conséquence dans le sens de la maxime (*mahavakya*) des *Vedanta* : « Je suis Brahman » (*brahmasmi*) ou « Cela, tu l'es » (*tat tvam asi*). La réalisation de soi est donc toujours réalisation de Dieu. Dieu devint le Christ pour montrer à l'homme, dit Vivekananda, sa vraie nature, afin que nous reconnaissons que nous sommes Dieu. Bien qu'il ait reconnu lui aussi en Jésus-Christ une incarnation de Dieu, il repoussa avec force la prétention chrétienne de l'unicité du Christ. Jésus n'est qu'une manifestation de Dieu parmi beaucoup d'autres : Bouddha, Krishna, Ramakrishna, etc. Ce n'est qu'ainsi, pensait-il, que les religions, au lieu de se concurrencer égoïstement, pourront coopérer harmonieusement.

Comme de très nombreux autres hindous, le jeune S. Radhakrishnan (1888-1975) se laissa séduire par Vivekananda. Il enseigna plus tard à Oxford et devint Président de l'Inde entre 1962 et 1967. Il rencontra le christianisme alors qu'il était encore à l'école et en particulier lors de ses études au « Madras Christian College », évangélique. Il appréciait et vénérât ses maîtres chrétiens, mais leur critique de la pensée et de la foi hindoues le dérangèrent beaucoup. On s'explique alors très bien que ses nombreux écrits aient toujours été accompagnés en sourdine d'une préoccupation apologétique. Il cherche continûment à remettre en lumière les valeurs durables de la pensée orientale. Par religion, il entend la religion derrière les religions, le *sanatana dharma*, la religion éternelle. L'hindouisme, d'après lui, est particulièrement bien fait pour attirer l'attention de l'humanité sur ce point. On comprend bien, de ce point de vue, qu'il refuse de reconnaître la prétention chrétienne à l'unicité du Christ. De même que Vivekananda, Radhakrishnan cherche à intégrer Jésus-Christ en

Comment les hindous voient Jésus

tant qu'*avatar*. Jésus est l'une des nombreuses manifestations de la divinité. «Le divin est descendu sur terre pour élever celle-ci à un niveau plus haut. Dieu descend lorsque l'homme monte» écrit-il dans son commentaire de la *Bhagavadgita*⁷. Pour lui, «Jésus est l'exemple d'un homme qui est devenu Dieu et personne ne peut dire où son humanité finit et où sa divinité commence»⁸.

Bien que Keshab Chandra Sen (1838-1884) n'ait trouvé sa voie dans aucune des Églises chrétiennes, et qu'en conséquence il ne se soit pas fait baptiser, sa confession du Christ est cependant remarquable à bien des égards. Il était convaincu que Jésus-Christ pouvait être et devait être la base d'une Inde nouvelle.

Né dans une famille hindoue en vue de Calcutta, il rejoignit à 22 ans le Brahmo-samaj et après avoir exercé quelque temps le métier d'employé de banque, il devint prédicateur à plein temps de cette association. Après son fondateur, Ram Mohan Roy, c'est d'abord Devendrath Tagore, le père du grand poète Rabindranath Tagore, qui en présida les destinées. Sous la direction de Keshab Chandra Sen se produisit une scission dans l'association. Pour les membres les plus anciens, Keshab était trop anti-hindou et trop pro-chrétien. Keshab fonda alors le «Brahmo-Samaj d'Inde» tandis que Devendrath Tagore continua de présider l'ancienne association rebaptisée «Adi-Brahmo Samaj».

Pour Keshab Chandra Sen aussi, le Christ est un grand moraliste qui incarne un idéal éthique. Mais il ne s'en tint pas là. Son étude du Nouveau Testament et des écrits des premiers Pères de l'Église l'amena peu à peu à voir le Christ sous une autre lumière. Il conjura ses compatriotes de ne pas identifier le christianisme à la civilisation occidentale. Dans la foi de Keshab, Jésus-Christ est universel. Certes le christianisme dépend de Jésus-Christ, mais Jésus-Christ ne dépend pas du christianisme. Dans une conférence il dit ceci : «Nous verrons : l'Église à venir ne nous importunera pas mais nous grandirons en liberté et c'est tout naturellement que nous entrerons en elle. Elle ne vient pas à nous comme une plante exotique, elle s'enracine profondément dans le cœur de l'Inde, tire sa force des sources de notre peuple et se développe avec toute la fraîcheur et la vigueur d'une plante native.⁹» Keshab pense donc que le lieu où le

7. Secondes Radhakrishnan, *Die Bhagavadgita*, commentaire de IV, 7, p. 177.

8. S. SAMARTHA, *op. cit.*, p. 112.

9. Keshab CHANDRA SEN, *Lectures in India*, in S. SAMERTHA, *op. cit.*, p. 24.

THÈME _____ **Hubert Hänggi**

Christ est présent et actif de manière vivante peut être non seulement les Églises chrétiennes existantes mais aussi le « Brahmo Samaj indien » qu'il préside.

Mais comment Keshab s'y prend-il pour amener les pieux hindous à se rapprocher du Christ, qui est pour lui bien plus qu'un maître de sagesse, le « Fils de Dieu » qu'il aime, sans qu'ils se méprennent ? Comment peut-il leur faire comprendre que le Christ n'est pas un *avatar* de Dieu alors qu'il est vénéré comme tel par un grand nombre d'hindous ? Il met en garde les missionnaires chrétiens : il ne s'agit pas de rajouter au panthéon indien un nouveau dieu du nom de Jésus. Keshab fait lui-même une claire distinction entre le Père et le Fils, et il souligne bien que ce n'est pas le Père qui s'est fait homme mais le Fils. Comme pour beaucoup d'autres hindous, l'affirmation de Jésus « Le Père et moi, nous sommes un » est au centre du mystère du Christ. Si Jésus n'avait pas affirmé cela, pense-t-il, il ne serait pas digne de la vénération que je lui porte.

Dans l'interprétation de Keshab Sen, l'être un avec le Père constitue « la plus haute forme d'autorenoncement (self-denial). Le Christ oublia son moi et y renonça complètement »¹⁰. Nous au contraire, explique Keshab, nous voudrions que les autres soutiennent fermement notre moi. Tout dans notre pensée et notre agir tourne autour de notre moi ; alors que le moi doit être effacé et complètement déraciné. Jésus l'a dit et il l'a aussi réalisé. Il détruisit le moi. Aussitôt que l'âme se vide de son moi, la divinité remplit le vide ainsi créé. C'est exactement de cette manière que cela s'est produit avec le Christ. Ses contemporains ne pouvaient pas le concevoir et ils se demandaient, étonnés : « Qui donc est cet homme ? »

Jésus a eu l'expérience « d'une préexistence spirituelle. Il a vécu avec le Père et en lui avant de venir habiter chez nous ». Il avait également senti qu'il devrait y retourner après son séjour terrestre. La vie du Christ vient de Dieu et retourne à Dieu. Il se voit en Dieu, même avant la création. De là aussi sa parole : « Avant qu'Abraham fût, je suis. »

Dans sa conférence sur le Christ, Keshab reconnaît humblement qu'il s'est sans doute exprimé d'une manière imparfaite et incorrecte sur la véritable position du Fils de Dieu et il ajoute qu'il n'a pas les moyens intellectuels et moraux de comprendre Jésus dont le mystère, finalement, n'a pas été non plus levé depuis des siècles.

10. H. STAFFNER, *op. cit.*, p. 41.

Comment les hindous voient Jésus

La relation de Jésus à l'humanité dans son entier n'apparaît pas moins mystérieuse à Keshab que sa relation au Père. Car si Jésus se sait un avec le Père, il se sait aussi un avec l'humanité lorsqu'il prie ainsi : « Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, puissent-ils être un en nous ». Et c'est dans ce sens, celui d'une identification spirituelle, qu'il donne aux siens, ainsi que Keshab le mentionne expressément, son corps et son sang en nourriture.

On pressent que Keshab se réjouit d'annoncer à ses auditeurs que « la doctrine de l'humanité divine » est « une doctrine hindoue essentielle ». Il dit ceci : « La doctrine de l'absorption dans le divin est le *credo* de l'Inde, et à travers cette idée, je crois, l'Inde ira au Christ.¹¹ » Keshab se réfère ensuite à l'évangile où il est écrit : « Je ne suis pas venu pour détruire mais pour accomplir », et il ajoute que cela ne vaut pas seulement de la loi mosaïque mais aussi de la religion de l'Inde. Jésus-Christ vient accomplir et achever en Inde les vérités contenues dans le panthéisme. Pour l'essentiel, ce panthéisme, dit Keshab, n'est rien d'autre que l'identification de toutes choses avec Dieu. Le panthéisme hindouiste est, dans sa pire forme, fier dans sa foi que l'homme soit Dieu. Le panthéisme du Christ, lui, est « l'unité délibérée de l'esprit humain et divin dans la vérité, l'amour et la joie ». C'est « la consécration active du vouloir propre, l'unité du Fils obéissant, humble et aimant avec le Père ». Ce discours sur Jésus-Christ s'achève avec cette invitation : « Voyez, il vient à nous comme asiatique par la race, hindou par la foi, comme parent et comme frère, et il attend de vous que vous lui offriez votre cœur... Il vient pour accomplir et achever cette religion de la communauté à laquelle l'Inde aspire comme une terre assoiffée d'eau... Voyez dans le Christ votre meilleur ami et dites-lui : bienvenue à toi !¹² »

Trois ans plus tard, en 1882, Keshab Chandra tint une conférence sur la Trinité. Cela ne devait pas être un cours mais une communication de sa propre expérience, « la doctrine vivante qu'une âme d'enfant a vue à la lumière de la foi ».

Keshab part de la célèbre formule théologique hindouiste *Saccidananda* (être-conscience-joie) et découvre en elle une proximité étonnante avec la trinité chrétienne. Le Père crée le monde par la force de sa Parole toute-puissante, le *Logos*. Alors que l'Ancien Testament révèle Dieu le Père dans la création, le Nouveau Testament

11. H. STAFFNER, *op. cit.*, p. 45.

12. H. STAFFNER, *op. cit.*, p. 46.

THÈME _____ **Hubert Hänggi**

commence avec la naissance du Fils. Le Logos est commencement et achèvement de la création. La puissance créatrice originelle revêt finalement la forme du Fils en Jésus-Christ. Cependant, le dernier mot sur la création n'est pas encore dit. Le Christ n'est pas le terme dans le plan de Dieu. Il est bien plutôt le chemin. Keshab voit l'élargissement de la filiation divine comme un flot de lumière et de vie qui propulse l'humanité vers le ciel. Et dans une envolée rhétorique, il interroge son public : « Savez-vous ce que c'est ? » Il donne lui-même la réponse : « c'est le Saint-Esprit ». C'est lui qui déverse la vie du Christ dans le cœur et l'âme des hommes, qui efface les péchés de tous les âges du monde, qui fait participer l'humanité à la vie divine. « Le divin qui descend sur l'humanité, c'est le Fils. Le divin qui conduit l'humanité vers le ciel, c'est l'Esprit Saint » précise Keshab¹³.

Keshab pensa à fonder une Église hindoue du Christ qui aurait pu être unie à toutes les autres Églises déjà existantes. Comme on lui reprochait de créer une secte antichrétienne, il se défendit avec véhémence : « Une nouvelle secte ! À Dieu ne plaise ! Nous ne prêchons pas une nouvelle secte, nous prêchons au contraire la mort de tout sectarisme et la réconciliation universelle de toutes les Églises »¹⁴. Keshab Chandra Sen mourut peu de temps après. Mais l'idée d'une synthèse possible entre hindouisme et christianisme subsista.

Chrétiens en dialogue

Bhavani Charan Banerji (1861-1907) était un disciple de Keshab Chandra Sen et un prédicateur du Brahmo Samaj. Il était devenu ami de Swami Vivekananda et fonda avec Rabindranath Tagore une école pour les pauvres. Après des études poussées, il se fit baptiser dans l'Église anglicane et changea son nom en Brahmabandhab (Théophile) Upadhyaya, puis passa l'année suivante au catholicisme.

Brahmabandhab observa jusqu'au vêtement extérieur le mode de vie austère d'un moine hindou, mais il se définissait lui-même comme « *sannyasi* catholique » et chercha à transposer la théologie chrétienne dans le langage des *Vedanta*. Il était convaincu que l'on

13. H. STAFFNER, *op. cit.*, p. 48.

14. H. STAFFNER, *op. cit.*, p. 60.

Comment les hindous voient Jésus

pouvait interpréter à nouveaux frais, c'est-à-dire chrétiennement, la doctrine de l'*advaita* (non-dualité). Lui et d'autres avec lui qui se tenaient, d'un point de vue religieux, pour disciples du Christ mais qui voulaient, d'un point de vue culturel, rester hindous, furent mal compris et reçurent peu de soutien. On peut cependant voir en Brahmanbandhab un pionnier dont les intuitions ne furent perçues chez les chrétiens qu'ultérieurement, au moment du concile de Vatican II.

Il faut bien sûr mentionner le bénédictin Henri Le Saux (1910-1973), connu sous son nom indien Swami Abhishiktananda. Jusqu'à la fin de sa vie, il s'efforça de concilier l'expérience d'*advaita* des Vedanta avec l'expérience chrétienne de Dieu. Il voulait vivre ces « deux formes d'une foi unique » à défaut de pouvoir les synthétiser théologiquement en une doctrine. Jacques Dupuis, qui le connaissait bien, parla même de « drame »¹⁵. Abhishiktananda tint sans désespérer à l'expérience de l'*advaita* qu'il considérait comme valable.

À l'instar des hindous – surtout à l'époque des luttes pour l'indépendance et de la discussion qui s'ensuivit avec le christianisme –, les chrétiens eux aussi proposèrent différents modèles d'une foi hindoue au Christ. Le Père Michael Amaladoss, par exemple, fait de Jésus, dans son livre « The Asian Jesus », un moraliste, un *avatar*, un *satyagrahi*, un *advaitin*, etc.¹⁶.

Dans la théologie hindoue, ce qui s'approche le plus de Jésus est la notion d'*avatar*, celui qui descend du ciel. C'est ainsi qu'il est habituellement contemplé. Ce n'est donc pas par hasard que Ram Mohan Roy et Keshab Chandra Sen, par exemple, se sont élevés avec véhémence contre cette représentation. Si Jésus était un *avatar*, on ne voit pas pourquoi les chrétiens ne devraient croire qu'en lui. L'unicité du Christ est alors contestée. En outre, si l'on regarde de plus près la fonction des *avatara* dans la théologie hindoue, on s'aperçoit que pour rétablir l'ordre lésé, ils doivent faire disparaître le fauteur de trouble et l'ennemi, et donc recourir à la violence. Ce que Jésus ne fait pas. Au contraire, au lieu de recourir à la violence, il la subit. Les chrétiens peuvent bien sûr parler de Jésus comme de « celui qui descend » tant qu'il ne s'agit pas d'une quelconque « forme d'apparition » (*namaropa*), mais de la véritable incarnation

15. J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Desclée de Brouwer, 1989.

16. M. AMALADOSS, *The Asian Jesus*, Orbis Book, New York, 2006.

THÈME _____ **Hubert Hänggi**

de Dieu. Si l'on veut dialoguer avec les hindous, il faut d'abord soigneusement étudier les *différences* entre Jésus et les *avatara*. Sinon, cela n'aidera personne.

La vocation à faire l'expérience de Dieu, qui est « indicible », et donc qui transcende le langage conceptuel, ne peut certes pas être mise en doute, mais elle ne peut pas non plus être poursuivie sans prudence. Les mystiques hindous et les mystiques chrétiens expérimentent-ils Dieu de façon analogue ou même identique ? Ne sont-ils pas à chaque fois influencés par leurs propres formules de foi, de sorte que finalement les mêmes expressions recouvrent des expériences différentes ? « L'expérience de la non-dualité » (*advaita*) est-elle plus exigeante que « l'expérience de la dualité » (*dvaita*) telle que le théologien hindou du XIII^e siècle Madhva l'avait formulée ? La théologie de la *bhakti* (vénération, dévotion), que Madhva a développée, pourrait être en tout cas accessible et féconde pour les chrétiens.

Alors qu'il y a depuis longtemps dans de nombreuses universités occidentales non seulement une chaire mais des instituts complets d'indologie, la théologie chrétienne est à peine enseignée dans les universités publiques indiennes. Actuellement, le dialogue avec l'hindouisme provient presque exclusivement de chrétiens. Il reste à espérer que des hindous plus nombreux se tournent à nouveau vers le christianisme et vers la personne de Jésus-Christ.

Traduit de l'allemand par Éric Iborra.
Titre original : *Wie Hindus Jesus Christus sehen*

Hubert Hänggi, entré en 1954 dans la compagnie de Jésus. Études : Théologie chrétienne à Pune, hindouisme à la Sorbonne. De 1974 à 2005 à Zürich, directeur de la procure missionnaire des Jésuites suisses. Charges d'enseignement (hindouisme) à l'école supérieure de Philosophie de Munich, et à l'université d'Innsbruck. A vécu régulièrement en compagnie de moines hindous dans le nord de l'Inde.

Communio, n° XXXII, 5-6 – septembre-décembre 2007

Frédéric Marc BALDE

Les religions, voies de salut ?

LE concile Vatican II marque une phase nouvelle des relations de l'Église avec les autres religions. En effet, pour la première fois, l'Église porte un regard positif sur les religions de l'humanité en affirmant qu'il y a en elles « un rayon de la vérité qui éclaire tout homme » (*Nostra Aetate* 2), « des semences du Verbe » (*Ad Gentes* 11); que « par la disposition de Dieu il y a en elles des choses bonnes et véridiques » (*Optatam Totius* 16); qu'il y a des éléments de vérité, de grâce et de bien non seulement dans les cœurs des hommes, mais aussi dans les rites et les coutumes des peuples, même si tout doit être « purifié, élevé et porté à sa perfection » (*Ad Gentes* 9; *Lumen Gentium* 17).

Si l'Église « ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions,... et considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de ce qu'elle-même tient et propose, apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes », elle est cependant « tenue d'annoncer sans cesse le Christ qui est « la voie, la vérité et la vie » (*Jean* 14, 6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses » (*Nostra Aetate* 2) : la reconnaissance de valeurs positives dans les religions est toujours enveloppée dans la confession de Jésus-Christ sauveur universel.

Une question se pose aussitôt. Si le salut n'implique pas nécessairement l'appartenance *visible* à l'Église, sacrement universel du

THÈME _____ **Frédéric Marc Balde**

salut et de l'unité du genre humain, à quoi engage concrètement le respect dû aux valeurs religieuses des autres religions ? Car si la non-appartenance visible à l'Église peut ne pas faire obstacle au salut, c'est que, par la médiation du Christ, Dieu sauve aussi les non chrétiens à travers les valeurs religieuses de leur culture¹. On peut formuler autrement cette question : est-il possible de concilier la foi en Jésus-Christ, « unique médiateur entre Dieu et les hommes » (1 *Timothée* 2, 5), avec la reconnaissance d'une valeur salvifique qui s'attacherait aux différentes religions de l'humanité ?

1. L'homme est fondamentalement religieux

Il est intéressant de chercher d'abord à comprendre pourquoi les hommes adhèrent aux différentes religions.

L'homme est un être tourmenté par la question du sens. Comme le note la déclaration *Nostra Aetate*, l'être humain cherche les réponses aux questions qui l'habitent : « quel est le sens et le but de la vie ? Qu'est-ce que le bien et qu'est-ce que le péché ? Quels sont l'origine et le but de la souffrance ? Quelle est la voie pour parvenir au vrai bonheur ? Qu'est-ce que la mort, le jugement et la rétribution après la mort ? Qu'est-ce enfin que le mystère dernier et ineffable qui entoure notre existence, d'où nous tirons notre origine et vers lequel nous tendons ? » (*Nostra Aetate* 1)

C'est parce que les différentes religions apportent des réponses à cette quête de sens que les hommes y adhèrent et se laissent éclairer et guider par elles. Cela permet de comprendre l'être humain comme un être religieux, un être façonné par la tradition religieuse dans laquelle il vit². L'homme est religieux, « c'est-à-dire capable de reconnaître par l'intelligence et de ratifier par l'amour sa relation à la divinité »³. Il est en même temps attiré mystérieusement vers le bien par le Verbe qui « éclaire tout homme en venant dans le monde » (*Jean* 1, 9) et qui lui laisse un témoignage dans le cosmos et dans l'homme. La foi, en tant qu'elle est réponse de l'homme à la

1. Voir cardinal MALULA, *DC* 1663 (3 novembre 1974), p. 908.

2. Même l'athée est dépendant de la tradition religieuse dans laquelle il vit et qui est souvent cause de son athéisme.

3. Jean DANÉLOU, « Christianisme et religions non chrétiennes », in *Théologie d'Aujourd'hui et de Demain*, Paris, Éd. du Cerf, 1967, p. 70.

Les religions, voies de salut ?

divinité, est fondamentalement réponse à cette invitation du Verbe. Les différentes traditions religieuses qui ont façonné les hommes sont l'expression de la réponse de l'homme religieux aux sollicitations du Verbe par qui, en qui et pour qui tout a été créé.

2. « Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous » (1 *Timothée* 2, 5)

Pour s'interroger sur les religions, il faut partir de la volonté salvifique universelle de Dieu. Le Nouveau Testament nous révèle que cette volonté de salut de Dieu le Père, est liée à la foi en Jésus. C'est en Jésus seul que le dessein salvifique de Dieu se réalise : « Il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel nous devions être sauvés » (*Actes* 4, 12).

Mais Jésus n'exclut pas les Gentils du salut : il loue la foi de certains d'entre eux (*Matthieu* 8, 10 ; *Luc* 7, 9 ; *Matthieu* 15, 12-28 ; *Marc* 7, 24-30), et après la résurrection, il donne aux onze apôtres une mission universelle. En leur donnant cette mission, Jésus manifeste que son message et le salut qu'il opère s'adressent à tous les hommes qui peuvent les accueillir et les recevoir dans la foi.

D'autres textes du Nouveau Testament approfondissent encore la signification de Jésus et de sa mission :

– tout ce qui existe a été fait par le Christ : 1 *Colossiens* 8, 6 ; 1 *Colossiens*, 3. 10 ; *Hébreux* 1, 2 ;

– *Colossiens* 1,15-20 nous montre, en plus, que la causalité du Christ dans la création est en rapport avec sa médiation salvatrice, vers laquelle elle pointe. Jésus est le premier-né de la création et le premier-né d'entre les morts ; il semble que c'est dans la seconde proto-naissance que la première acquiert tout son sens ;

– la récapitulation de toutes choses dans le Christ est le dessein ultime de Dieu le Père : *Éphésiens* 1, 10. À l'intérieur de cette universalité, on distingue l'action spéciale du Christ dans l'Église : « Il a tout mis sous ses pieds, et l'a constitué, au sommet de tout, Tête pour l'Église, laquelle est son corps, la plénitude de Celui qui est rempli, tout en tout » (*Éphésiens* 1, 22-23 ; *Colossiens* 1, 17).

– le parallélisme paulinien entre Adam et le Christ oriente dans une direction identique (1 *Colossiens* 15, 20-22.44-49, *Romains* 5, 12-21) ; et *Jean* 1, 9 va dans le même sens avec *Jean* 4, 42.

THÈME _____ **Frédéric Marc Balde**

Ce parcours bref nous aide à comprendre l'universalité de la volonté salvifique de Dieu et le lien de ce salut de Dieu avec l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ, unique médiateur.

Pour résumer, nous pouvons dire que tout en affirmant que les hommes atteignent le salut dans la mesure où ils reconnaissent et acceptent, dans la foi, Jésus, Fils de Dieu, le message du Nouveau Testament, laisse entendre qu'il existe une signification salvatrice de Jésus pour tout homme, y compris pour ceux qui ne le connaissent pas. Le Nouveau Testament ne pose pas de limitation à la volonté salvifique de Dieu, et n'admet pas de médiations parallèles à celle de Jésus.

Nous pouvons à présent nous demander comment se manifeste la médiation unique et universelle du Christ pour les fidèles des autres traditions religieuses.

Avant le concile Vatican II, la réflexion des théologiens catholiques s'orientait dans deux directions :

1. « La théologie de l'accomplissement » (Jean Daniélou, Henri de Lubac) : Dans cette perspective, les religions ont leur fondement dans l'alliance avec Noé, une alliance cosmique qui comporte la révélation de Dieu dans la nature et la conscience, et qui est différente de l'alliance avec Abraham. En tant qu'elles conservent les contenus de cette alliance cosmique, les religions contiennent des valeurs positives, mais elles n'ont pas de valeur salvifique en tant que telles. Elles sont des « pierres d'attente » à cause de ces valeurs positives, mais également des « pierres d'achoppement », à cause du péché. Par elles-mêmes, elles vont de l'homme à Dieu. C'est seulement dans le Christ et dans son Église qu'elles atteignent leur accomplissement ultime et définitif. Ainsi la grâce est déjà à l'œuvre dans toutes les religions, en tant qu'elles s'inscrivent dans une première alliance que Dieu a conclue avec toute l'humanité à travers Noé. Cependant, elles sont devenues obsolètes avec l'événement-Christ. Toutes les religions telles qu'on les trouve dans toutes les civilisations sont les expressions de cette révélation première (cosmique) adressée à tous les hommes.

2. « La présence du mystère du Christ » (Karl Rahner) : Dans cette perspective, l'offre de la grâce, dans l'ordre actuel, atteint tous les hommes qui ont une certaine conscience, pas nécessairement réfléchie, de son action et de sa lumière. Étant donné la caractéristique de socialité propre à l'être humain, les religions, en tant qu'expressions sociales de l'homme avec Dieu, aident leurs adeptes à accueillir la grâce du Christ (*fides implicita*) nécessaire au salut, et ainsi à s'ouvrir

Les religions, voies de salut ?

à l'amour du prochain que Jésus a identifié à l'amour de Dieu. En ce sens, elles peuvent avoir une valeur salvifique, bien qu'elles contiennent des éléments d'ignorance, de péché et de perversion.

Ces deux lignes de pensée nous font découvrir que si l'on peut envisager la possibilité d'un salut dans les religions, celles-ci n'ont pas d'autonomie salvifique : car unique est le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ-Jésus, homme lui-même. Ces deux lignes se retrouvent en ce sens qu'elles cherchent à concilier la volonté salvifique universelle de Dieu avec le fait que tout homme se réalise en tant que tel à l'intérieur d'une tradition culturelle, qui trouve dans la religion correspondante son expression la plus élevée et son fondement ultime.

Mais n'y a-t-il pas là un manque d'ouverture, un refus du dialogue à l'heure du pluralisme religieux ?

Depuis Vatican II, le magistère récent de l'Église a insisté sur l'action universelle de l'Esprit dans sa relation aux autres traditions religieuses⁴. Tous ces éléments de vérité et de grâce, ces choses bonnes et véridiques que l'on trouve dans les religions sont dus à l'action du Verbe incarné qui agit par son Esprit. Il y a une action universelle de l'Esprit que le dialogue interreligieux actuel permet de découvrir. Cet Esprit est l'Esprit de Jésus-Christ !

En confessant la présence de l'Esprit du Christ dans les religions, l'Église reconnaît que les religions peuvent exercer une certaine fonction salvifique en aidant leurs fidèles à atteindre leur but ultime. Comment ?

En premier lieu, parce que les religions thématissent explicitement la relation de l'homme avec l'Absolu, sa dimension transcendante. Si l'homme peut être sauvé en suivant sa conscience, cette conscience est façonnée et formée par la religion dans laquelle vit chaque fidèle. Les religions⁵ aident l'homme à reconnaître par son intelligence et à ratifier par son amour sa relation à la divinité. Mais cette réponse est celle de l'homme blessé par le péché. Les religions soutiennent ainsi l'acceptation humaine du salut offert par Dieu. Elles le font en encourageant l'homme à chercher Dieu, en l'ouvrant à l'action selon sa conscience pour mener une vie droite⁶. En effet, la recherche du bien est une attitude religieuse :

4. Voir *Redemptoris Missio* 55.

5. Qui sont déjà elles-mêmes une réponse aux sollicitations du Verbe, à travers ses appels dans leurs fondateurs.

6. Voir *Lumen Gentium* 16 ; VS 94.

THÈME Frédéric Marc Balde

« Avant de répondre à la question, Jésus veut que le jeune homme clarifie pour lui-même le motif de sa démarche. Le “bon Maître” montre à son interlocuteur – et à nous tous – que la réponse à l’interrogation “que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle ?” ne peut être trouvée qu’en orientant son esprit et son cœur vers Celui qui “seul est le Bon” : “Nul n’est bon que Dieu seul” (*Marc* 10, 18 ; *Luc* 18, 19) ». Dieu seul peut répondre à la question sur le bien, parce qu’il est le Bien.

En effet, s’interroger sur le bien signifie en dernier ressort se tourner vers Dieu, plénitude de la bonté. Jésus manifeste que la demande du jeune homme est en réalité une demande religieuse, et que la bonté, qui attire et en même temps engage l’homme, a sa source en Dieu, bien plus, qu’elle est Dieu lui-même, qui seul mérite d’être aimé « de tout (son) cœur, de toute (son) âme et de tout (son) esprit » (*Matthieu* 22, 37), Dieu qui est la source du bonheur de l’homme. Jésus rapproche la question de l’action moralement bonne de ses racines religieuses et de la reconnaissance de Dieu, unique bonté, plénitude de la vie, fin ultime de l’agir humain, béatitude parfaite » (*Veritatis Splendor* 9)⁷. Cette réponse humaine à l’invitation divine est toujours reçue dans et à travers le Christ⁸. Ces dimensions objectives et subjectives, descendantes et ascendantes, vont de pair, comme il en va dans le mystère du Christ. Les religions peuvent donc être, dans les termes indiqués, un moyen qui aide au salut de leurs adeptes, mais elles ne peuvent pas être comparées à la fonction que l’Église remplit pour le salut des chrétiens et de ceux qui ne le sont pas.

Comme nous l’avons déjà souligné, l’action du Christ, Verbe incarné, se poursuit par l’œuvre de l’Esprit. En effet, l’Esprit Saint agit dans le cœur des hommes, et réalise aussi son action à travers les rites et les doctrines des religions. Dans la mesure où ce qui est l’œuvre de l’Esprit Saint dans ces diverses traditions religieuses est salvifique, on peut dire que les religions ont une valeur salvifique, malgré leur ambiguïté. Elles exercent ainsi une fonction de « *prae-*

7. Voir aussi *Veritatis Splendor* 12.

8. *Dialogue et Annonce* 29 : « C’est dans la pratique sincère de ce qui est bon dans leurs traditions religieuses et en suivant les directives de leur conscience, que les membres des autres religions répondent positivement à l’appel de Dieu et reçoivent le salut en Jésus-Christ, même s’ils ne le reconnaissent pas et ne le confessent pas comme leur Sauveur. »

Les religions, voies de salut ?

paratio evangelica », en préparant les différents peuples et cultures à l'accueil de l'événement salvateur qui a déjà eu lieu. Cependant cela ne signifie pas que *tout* en elles soit salvifique. On ne peut oublier la présence de l'esprit du mal, l'héritage du péché, l'imperfection de la réponse humaine à l'action de Dieu. Seule l'Église est le corps du Christ, et c'est seulement en elle que se donne dans toute son intensité la présence de l'Esprit. Par conséquent, personne ne peut rester indifférent à l'appartenance à l'Église du Christ et à la participation à la plénitude des dons salvifiques qui ne se trouvent qu'en elle.

3. « L'incarnation de Dieu »

Ne pourrait-on pas concevoir l'action salvifique de Dieu à partir d'autres médiateurs que Jésus-Christ ? Certains théologiens chrétiens vont dans ce sens. Ce courant « pluraliste » veut assurer une révolution copernicienne en théologie des religions : après avoir cru pendant des siècles que les autres religions gravitaient autour du christianisme comme autour de leur centre, il faudrait reconnaître aujourd'hui que le centre autour duquel gravitent toutes les traditions religieuses (y compris le christianisme) est en réalité Dieu lui-même. Ce changement de paradigme abandonne toute prétention à une signification privilégiée non seulement du christianisme, mais de Jésus-Christ lui-même.

Le but de cette révolution copernicienne est d'entrer dans le dialogue interreligieux sur un pied d'égalité avec toutes les traditions religieuses. Ce qui implique nécessairement le renoncement du christianisme à toute prétention d'exclusivité, mais également à toute normativité de Jésus-Christ pour le salut.

Cela entraîne une difficulté fondamentale pour le christianisme, qui reconnaît à la personne et à l'action de Jésus-Christ un caractère d'unicité et d'universalité par rapport au salut de l'humanité. Comment en effet un événement particulier et historique peut-il avoir une prétention universelle ? Comment entrer dans un dialogue interreligieux, en respectant toutes les religions et sans les considérer par avance comme imparfaites et inférieures, si nous reconnaissons en Jésus-Christ et en lui seulement le Sauveur Unique et universel de l'humanité ?

Un des présupposés du courant pluraliste est la théorie kantienne de la connaissance. Ce qui apparaît d'une chose, son phénomène,

THÈME _____ **Frédéric Marc Balde**

est connaissable, tandis que ce qu'elle est en-soi, son noumène, est inconnaissable. Cela signifie que nous connaissons seulement ce que les choses sont pour nous et non ce qu'elles sont en vérité et en elles-mêmes. Ainsi, les différentes traditions religieuses ont reconnu uniquement ce que Dieu veut pour nous à un moment donné, elles n'ont pas saisi l'être de Dieu *per se*. Il est donc impossible d'analyser les nombreuses et diverses images de Dieu en vue de saisir leur vérité objective. S'il ne peut y avoir d'absolu en histoire – si bien plus, il ne peut y avoir que des idées, des concepts, des images et des idéaux du divin capables de nous orienter vers la vérité transcendante sans qu'apparaisse cette vérité elle-même – alors il est clair que le christianisme ne peut prétendre à aucune espèce d'absolu.

Ainsi pour certains tenants⁹ de cette tendance pluraliste, le langage de l'incarnation est une expression non objective, mais métaphorique. L'incarnation de Dieu en Jésus-Christ est un langage mythologique qui se comprend dans le contexte historico-culturel du v^e siècle (concile de Chalcédoine). Pour eux, en définitive, Dieu ou la Réalité ultime, étant transcendant et inaccessible à l'homme, on ne peut reconnaître une objectivité à l'affirmation de l'incarnation. L'homme ne peut faire l'expérience de Dieu comme Dieu, mais seulement comme phénomène, exprimé en image. En ce sens la représentation chrétienne du mystère divin est historiquement conditionnée, elle ne peut donc exclure toutes les autres représentations de Dieu.

Pour le courant pluraliste, toute vérité est relative, car toute représentation du Mystère absolu est imparfaite et donc ne peut revendiquer l'exclusivité dans la question de la vérité. Ainsi les affirmations des différentes traditions ne font que refléter des expériences qui constituent les différentes façons dont l'ultime Réalité a affecté la vie humaine¹⁰.

Ceci revient à affirmer que toutes les religions représentent des manifestations historiques diverses du seul et unique mystère divin, et qu'elles sont des voies salvifiques qui tendent vers ce même mystère. En effet, toutes les traditions religieuses ont le même Dieu

9. Voir J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, Londres, SCM Press, 1977 ; A. RACE, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, Londres, SCM Press, 1983.

10. Voir J. HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1989, pp. 373-376.

Les religions, voies de salut ?

comme ultime point de référence, quel que soit le nom qu'elles lui donnent ; que nous soyons chrétiens, juifs, bouddhistes, musulmans ou taoïstes, nous articulons une expérience humaine de l'ultime Réalité. La Réalité ultime est la même et les expériences ont une égale valeur malgré les divergences¹¹.

La conséquence en est que Jésus ne peut être considéré comme le médiateur unique et exclusif ; c'est pour les chrétiens seulement qu'il est la forme humaine de Dieu, rendant adéquatement possible la rencontre de l'homme avec Dieu, bien que sans exclusivité.

Mais pour le christianisme, donner une valeur d'unicité et d'universalité à l'événement Jésus-Christ, c'est affirmer que l'événement Jésus-Christ ne peut se définir comme « le Réel en tant que pensé et vécu à l'intérieur d'un courant particulier de vie religieuse »¹², et que c'est Dieu lui-même que nous avons rencontré en Jésus-Christ.

4. La foi chemin de vérité

Pour la foi chrétienne « l'ultime Réalité » qui s'est révélée aux êtres humains au cours de l'histoire, et qui continue de le faire aujourd'hui, est un Dieu un et trine, Père, Fils et Esprit¹³. Le concile Vatican II l'exprime de la façon suivante : « Il a plu à Dieu dans sa sagesse et sa bonté de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté grâce auquel les hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit Saint auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine » (*Dei Verbum* 2).

11. Voir J. HICK, *God has Many Names : Britain's New Religious Pluralism*, Londres, Macmillan, 1980.

12. J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 391.

13. Nous savons bien que la doctrine trinitaire est une pierre d'achoppement, particulièrement pour le judaïsme et pour l'islam. Jésus étant l'unique médiateur, qui mène à son accomplissement le dessein salvateur du Père, le Dieu Unique, le salut pour tous les hommes est unique et le même : c'est la pleine configuration avec Jésus et la communion avec lui dans la participation à sa filiation divine. On doit par conséquent exclure l'existence d'économies différentes pour ceux qui croient en Jésus et pour ceux qui ne croient pas en lui. Il ne peut y avoir de chemins pour aller à Dieu qui ne convergent pas dans l'unique chemin qu'est le Christ.

THÈME _____ *Frédéric Marc Balde*

Cela me permet, pour terminer, d'aborder un aspect important de la question des religions à notre époque : aucun discours théologique n'est « politiquement correct. » Beaucoup sont tentés de disqualifier les discours croyants comme partisans, soumis à une autorité externe, et dès lors engendrant violence et illusion. La réponse est simple : c'est à nous croyants de faire nos preuves. À nous chrétiens de montrer l'intelligence du réel qu'active et renouvelle notre foi dans le Christ, et d'abord par un refus justement de la violence et de l'illusion qui ne fait pas seulement partie de la confiance en la raison, mais qu'inspire et radicalise la suite du Christ.

Ce que nous appelons révélation et foi n'est plus bien perçu par nos contemporains. Si pour beaucoup, la révélation renvoie au discours tout fait de quelques illuminés ; pour nous le mot désigne en fait l'engagement de Dieu envers l'humanité, auquel les croyants font confiance. Quant à la foi, elle n'est pas un savoir de toutes choses (nul, parce qu'il est croyant, n'est dispensé de l'analyse). Elle est cette confiance en un Unique, le Seigneur Jésus, qui a manifesté l'amour, le corps à corps que Dieu veut entretenir avec toute l'humanité jusqu'à la fin des temps. L'événement Jésus-Christ donne à notre histoire une autre dimension.

Si Dieu est transcendant, il n'est pas impersonnel. Dieu est quelqu'un qui dit *Je*, comme nous. La personnalité est le sceau de la transcendance, le nœud des perfections divines. Dieu est le créateur de notre monde et il a voulu intervenir dans notre histoire. C'est en agissant pour nous, c'est en nous appelant à lui et c'est en opérant notre salut qu'il s'est fait connaître de nous. Notre foi, qui est réponse à son appel, n'est pas séparable de la connaissance qu'il nous a donnée de son œuvre au milieu de nous.

En effet, seule la foi nous donne de pouvoir, d'une façon obscure, mais certaine, atteindre Dieu tel qu'il est réellement. Comment pourrions-nous connaître quoi que ce soit d'un être totalement différent de nous, si ce n'est en écoutant ce que cet être a bien voulu nous dire de lui-même ? Or c'est cela la foi. Cette foi, seul moyen de connaître Dieu qui ne soit pas frappé d'impuissance, est une véritable richesse. Car tout ainsi que Dieu est infini, aussi la foi nous le propose infini ; et comme il est Trine et Un, aussi elle nous le propose Trine et Un.

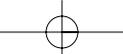
Et cette foi nous enseigne qu'en Dieu il y a trois Personnes, réellement distinctes les une des autres, mais en relation, et identiques à l'essence divine. Ce Dieu unique n'est pas simplement une souve-

Les religions, voies de salut ?

raineté ou une puissance impersonnelle, mais bien le Seigneur. Il n'est pas l'esprit absolu, mais trois personnes, un « *Je* » qui existe en soi et par soi, doué d'une pensée et d'une volonté propres. Ce Dieu en qui le chrétien proclame qu'il croit, ce Dieu qui est toute sa foi, et au nom duquel il est venu demander le baptême à l'Église, n'est pas simplement une Divinité lointaine, inaccessible, dont la réalité s'impose à son intelligence ; ce n'est pas simplement une Divinité que l'homme entrevoit comme il peut à travers l'univers. Dieu nous a ouvert son être intime en nous dévoilant son dessein. « Après avoir jadis parlé par les prophètes, en ces jours derniers, Il nous a parlé par le Fils » (*Hébreux* 1, 1-2). Il a parlé lui-même, de lui-même. Il s'est révélé aux hommes, Père, Fils, Esprit ; Dieu unique, Dieu vivant.

Si Dieu se présente comme Fils et qu'il s'adresse au Père en lui disant « *Tu* », ce n'est pas une mise en scène pour l'homme, un bal masqué sur la scène de l'histoire de l'humanité, mais l'expression d'une réalité. Si Dieu est personnel, peut-il nous rencontrer ailleurs qu'au cœur de notre vie personnelle, même si ce cœur doit être radicalement changé par une mort et une résurrection ? C'est là seulement que peut apparaître le dialogue de l'amour avec son caractère imprévisible.

Frédéric-Marc Balde, né en 1961, prêtre, membre de la Communauté de l'Emmanuel, enseignant à la faculté Notre-Dame, doctorant en théologie.



Communio, n° XXXII, 5-6 – septembre-décembre 2007

Robert SPAEMANN

Le monde n'est pas un système clos La mort n'a pas le dernier mot Discussion sur la question : qu'est-ce qu'une bonne religion ?

EST-CE qu'une religion peut être absolument bonne ? Et si oui, bonne à quelle fin ? Bonne pour qui ? Et selon quel critère ? La religion se laisserait-elle donc mesurer à une règle qui ne lui serait pas propre ? « L'homme spirituel juge de tout mais lui il n'est jugé par rien » écrit Paul (dans la première *Lettre aux Corinthiens*), exprimant par là la vision propre à chaque religion sans laquelle il n'y pas de vision extérieure possible. N'y a-t-il pas au fondement des religions abrahamiques comme « Père de la foi » un homme qui fut prêt à tuer son propre fils unique parce qu'il croyait que Dieu l'exigeait de lui ? Dieu lui montre qu'il ne voulait absolument pas de ce meurtre. Mais ce qu'il loue en Abraham, c'est la disponibilité à le faire. Est-ce là une bonne religion ? Oui, si Dieu a véritablement parlé à Abraham. Ou mieux : si Dieu a parlé, la question ne se pose pas. Elle a déjà reçu sa réponse. La réponse est non si c'était une illusion – ou s'il ne s'agissait que d'une fable dont on pouvait attendre qu'elle soit belle. Mais cette fable est-elle belle ?

Vérité

Que nous apprend cette fable ? Ceci en tout cas : qu'une religion doit être vraie si elle veut être bonne. L'homme qui s'estime ne veut pas être victime d'une illusion, qu'elle soit cruelle ou heureuse. Du fait qu'il en va dans la religion, d'une manière ou d'une autre, de

THÈME _____ Robert Spaemann

connaissance et de vérité, on comprend bien que se dissimule dans les religions, surtout chez celles qui se veulent universelles, un certain potentiel de conflits possibles. La bonté d'une religion n'est pas indépendante de la manière dont elle gère ces conflits. Une issue violente est mauvaise, mais pire encore est l'indifférence qui relativise tout, pire parce que la religion se dissout alors et que le sérieux magnifique de l'homme dans son rapport avec l'absolu disparaît. Qui peut se satisfaire, avec des philosophes contemporains comme Richard Rorty, d'un monde dans lequel il n'y a rien de plus important que des états subjectifs de plaisir ou de douleur ? Celui pour qui la plus haute finalité éducative est une relation ironique au monde ne peut naturellement que se réjouir de la disparition d'un tel sérieux.

Une bonne religion – peut-être est-ce celle dont nous souhaiterions qu'elle soit vraie ? Ce vœu n'en prouve pas la vérité. Mais il n'est pas pour autant un indice de sa non vérité comme le croit Ernst Tugendhat¹. Car cela présupposerait que la vérité a toujours quelque chose de désagréable. Le contraire est tout aussi vrai. Nous sommes certes portés au *wishful thinking* et cela nous mène souvent à des illusions. Mais c'est seulement lorsqu'il s'agit de vérités contingentes, liées au hasard. Quand il s'agit de désirs qui sont constitutifs de l'homme, on peut bien penser qu'ils constituent un argument fort en faveur de la vérité de ce qui est désiré. L'oasis dans le désert peut être un mirage que poursuit celui qui est assoiffé. Mais le fait d'avoir soif est une preuve de l'existence de l'eau. Sans eau, il n'y aurait rien qui ressemble de près ou de loin à la soif. La rumeur continue autour de Dieu ne serait-elle pas justement une des manières qu'a Dieu de se rendre perceptible ?

À quoi pourrait bien ressembler une religion désirable sans restriction ? Elle déclarerait d'abord – contre les évidences courantes – que la puissance absolue est bonne, et que cette puissance, est dans son essence amour, ce qui ne peut être le cas que si elle possède déjà en elle la structure d'une relation interpersonnelle. Ou elle dirait, à l'inverse, que l'amour est tout-puissant, qu'il « meut le soleil et les autres étoiles² ». Dieu ne peut être celui qui donne sens à notre vie que s'il est le Créateur du monde. Sinon sa puissance ne suffirait pas à lui donner une finalité et un sens.

1. Voir NZZ 9-10 décembre 2006.

2. DANTE, *Divine Comédie*, dernier vers.

Le monde n'est pas un système clos

Traversée sur le vaisseau divin

La bonne religion enseignerait qu'il est par conséquent possible d'aimer sans condition et de s'abandonner sans passer pour un idiot ou avoir le dessous. Elle enseignerait, à l'instar de Platon, l'unité du bon et de l'heureux et face au poids des arguments contraires, elle parlerait d'un jugement final où les choses apparaîtraient telles qu'elles sont réellement, où chacun expérimenterait la valeur de ses actes, ce que le bon a fait de bien et le mauvais de mal, où il serait fait miséricorde aux miséricordieux et où les impitoyables seraient jugés impitoyablement.

La bonne religion promettrait en même temps le pardon à qui-conque est prêt à le demander et qui a compris qu'il est le premier à en avoir besoin. Et cette religion instaurerait entre ses membres une véritable communauté, une « famille humaine de Dieu » ouverte en principe à tous, un « royaume de Dieu ». Elle enseignerait encore que ce n'est pas la mort mais la vie qui a le dernier mot. Cela contredit le deuxième principe de la thermodynamique, le principe de l'accroissement infaillible de l'entropie. Celui-ci ne vaut à vrai dire que dans des systèmes clos. La meilleure religion possible serait la foi qui croit que le monde n'est pas un système clos mais que l'Absolu, le Créateur du monde, est entré en personne dans ce monde et s'est uni de manière indéfectible à l'homme.

Il appartient enfin à la religion la meilleure qu'elle donne de bonnes raisons de sa foi, même si elles ne peuvent être contraignantes. D'autres religions pourraient être meilleures ou pires, selon qu'elles s'en approcheraient plus ou moins. Elles seraient des efforts plus ou moins réussis pour s'approcher de la divinité. Elles seraient comme cette planche à laquelle Socrate dit qu'il est bon de s'accrocher, sur la mer de cette vie, « tant qu'on ne peut pas se déplacer avec plus de sûreté sur le Logos divin ». La meilleure religion serait une traversée sur ce vaisseau divin.

Traduit de l'allemand par Éric Iborra.

Titre original : *Die Welt ist kein geschlossenes System, der Tod hat nicht das letzte Wort – Eine Erörterung der Frage : Was ist eine gute Religion ?*

Robert Spaemann, né en 1927, est professeur émérite de l'université de Munich. Après des travaux sur Bonald, Fénelon, Rousseau, il est intervenu sur les questions d'éthique appliquée, avec notamment (en allemand) *Le caractère sacré de la vie humaine* (1987), *La personne : essai sur la distinction entre quelque chose et quelqu'un* (1997), *Tuer ou laisser mourir ?* (1997). Principaux ouvrages : *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, 1989, (trad. fr. *Bonheur et bienveillance*, Paris, PUF, 1997), *Basic Moral Concepts* (1989).

Samedi 16 février 2008

de 9 h 30 à 18 heures

Organisé par *COMMUNIO*

Colloque Henri DE LUBAC
Relire *Catholicisme* 70 ans après

avec notamment la participation de :

- **P. Éric de Moulins-Beaufort**, professeur de théologie à la Faculté Notre-Dame de Paris
- **Vincent Carraud**, professeur à l'Université de Caen
- **P. Alexis Leproux**, professeur d'Écriture Sainte à la Faculté Notre-Dame de Paris
- **P. Philippe Vallin**, Oratoire de Nancy, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg (Université Marc-Bloch)
- **P. Laurent Villemin**, professeur à l'Institut Catholique de Paris

Fondation Cino del Duca
10, rue Alfred-de-Vigny, 75008 Paris
Métro : Courcelles ou Monceau

BULLETIN D'INSCRIPTION

Je soussigné(e) :
demeurant rue
ville.....

demande l'inscription au colloque de **Lubac le 16 février 2008**

Ci-joint ma participation

25 € avec repas (vin et cafés compris) × (nbre de personnes) = €

10 € (matin ou après-midi seulement) × (nbre de personnes) = €

(cocher les cases choisies)

Communio, n° XXXII, 5-6 – septembre-décembre 2007

Arnaud JOIN-LAMBERT

Annoncer le Christ et l'Évangile : un impératif expérientiel pour le chrétien

*Depuis que je t'ai rencontré, je ne peux plus me taire.
Je suis pêcheur en Galilée et je m'appelle Pierre¹.*

Introduction

Un francophone qui a suivi l'initiation à la foi ou le catéchisme dans les années 1980 a probablement entendu ce refrain au moins une fois. Sans discuter ici les qualités artistiques de ce chant, ces deux vers expriment une conviction fondamentale qui traverse bientôt deux mille ans de vie chrétienne : l'impératif de l'annonce de l'Évangile surgit d'une rencontre bouleversante avec Jésus de Nazareth, confessé comme Christ et Sauveur. Des milliers de citations auraient été possibles pour ouvrir une réflexion sur la pertinence de la mission chrétienne aujourd'hui. Ces mots pour des enfants présentent l'avantage de placer l'annonce du Christ sur un terrain particulièrement actuel, celui de l'expérience personnelle, devenue incontournable dans la société occidentale européenne.

La question de l'annonce est essentielle à l'agir chrétien. Elle est une des trois composantes de la pastorale de l'Église, avec la liturgie

1. Jo AKEPSIMAS-MANNIK (Marie-Annick RÉTIF), « Je m'appelle Pierre », in *La chanson de l'Évangile*, Paris, CERP, 1980.

THÈME _____ **Arnaud Join-Lambert**

et la diaconie, toutes trois objets d'investigation de la théologie pastorale ou pratique². Nous commencerons par situer notre propos dans le contexte occidental de crise pastorale. Nous proposerons ensuite trois convictions anthropologiques et théologiques susceptibles de fonder la mission aujourd'hui : l'être humain comme « capable » et « en mouvement » ; l'union du Christ à tout homme, que ce dernier en soit conscient ou non ; le mystère pascal source de vie.

La question de l'épistémologie est ici importante. En effet, il nous semble impossible de mener une réflexion sur la mission chrétienne dans le contexte actuel sans prendre en compte le contenu de la foi chrétienne. La présente réflexion est théologique et intègre les éléments de foi professés dans l'Église catholique. Notons enfin qu'il ne s'agit pas ici de s'attacher aux modalités concrètes de la mission. Ces dernières sont très variables et doivent sans cesse être révisées. Nous nous limiterons aux fondements mêmes de l'être-chrétien pour contribuer aux débats sur une annonce de l'Évangile prise en tension entre un relativisme confortable et un prosélytisme rassurant.

1. Ci-gît la chrétienté !

« Jésus leur dit ces paroles : “Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations, faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit” » (*Matthieu* 28, 18-20).

Ce « commandement » ultime de Jésus clôt l'évangile de Matthieu (envoi similaire en Marc). Par rapport à la citation initiale qui enracine la mission dans une expérience, cette parole de Jésus donne de l'ampleur à la mission. Le statut de commandement libère le chrétien d'un subjectivisme risqué. En effet, la mission n'est pas une affaire personnelle dont on serait possesseur, fruits éventuels y compris. Cette objectivité essentielle est à garder à l'esprit au cours de la présente réflexion. Ces brèves paroles sont donc à l'origine de l'action missionnaire des chrétiens en tout temps et en tout lieu : faire des disciples, baptiser, transmettre des principes de vie. Comme la

2. On consultera avec profit plusieurs articles dans le désormais indispensable *Précis de théologie pratique*. Éd. Gilles ROUTHIE-Marcel VIAU, Bruxelles-Québec-Paris, 2^e éd. augmentée 2006 (coll. « Théologies pratiques »).

Annoncer le Christ et l'Évangile

compréhension de ces « actions » a varié au fil des siècles, leurs mises en œuvre en furent nécessairement affectées.

1.1. Un changement progressif dans la relation Église et société

Refaire l'histoire de la mission n'est pas notre propos. Nous présentons quelques éléments succincts pour caractériser brièvement trois contextes successifs : antiquité, chrétienté, modernité.

Le groupe des disciples de Jésus de Nazareth s'est développé petit à petit dans tout le bassin méditerranéen, de villes en villes. Le tournant constantinien a contribué à un essor chrétien dans tout l'Empire romain. La christianisation des populations s'est poursuivie principalement dans les régions du nord et de l'est de l'Europe, en même temps qu'une évangélisation progressive des campagnes dans les régions où le christianisme était déjà présent.

Le résultat fut l'apparition d'un christianisme (religion) qui devient au Moyen Âge une chrétienté (société). Ce modèle social a profondément influencé la compréhension de la mission. Une fois l'Europe « christianisée », la découverte de nouvelles contrées reposa la question de la mission *ad extra*, la mission *ad intra* se poursuivant sous d'autres modes. L'évangélisation *ad gentes* fut alors le plus souvent un processus d'intégration des individus et des sociétés. Une dimension parallèle à l'évangélisation des peuples fut la colonisation, c'est-à-dire une intégration dans la société occidentale. Les autorités civiles et religieuses y trouvèrent toutes deux leur intérêt, même si des conflits éclatèrent parfois localement. Pouvait-il en être autrement ? La question hante ceux qui prétendent juger l'histoire, alors que nous ne pouvons que la revisiter pour mieux la comprendre.

Le rationalisme du siècle des Lumières a ensuite modifié progressivement les équilibres entre l'Église et la société, évolution caractéristique de la modernité. Sans que l'Église parvienne à en prendre une juste mesure philosophique et théologique, la société civile prit peu à peu son autonomie, à des rythmes différents selon les pays européens. Paradoxalement, ce processus de sécularisation ne modifia pas radicalement la dynamique de la mission *ad gentes*, à savoir faire des chrétiens et bâtir une chrétienté. L'Église catholique a tout de même assimilé cette « révolution » par deux nouveautés récentes. La première est théologique. Depuis le Concile Vatican II, le regard sur les non-chrétiens a complètement changé, dans le sens où l'on reconnaît à leurs religions et à leurs philosophies des éléments justes et saints, et propices à une réception de la particularité chrétienne qu'est le Christ « dans lequel les hommes doivent

THÈME _____ Arnaud Join-Lambert

trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses»³. La notion théologique fondamentale dans ce domaine est celle des *semina Verbi* (les semences, ou germes, du Verbe) présents hors de l'Église⁴. Toute la réflexion missiologique actuelle est profondément marquée par cette conviction, nous y reviendrons en développant la notion de non-conscience de l'union au Christ (§ 2. 2).

Une autre nouveauté est apparue dans l'Église catholique avant et après la Seconde Guerre mondiale : des spiritualités caractérisées par « l'enfouissement ». Ce nouvel idéal spirituel et apostolique consistait à vivre au contact des non-chrétiens ou des personnes loin de l'Église au cœur même de la société occidentale. Il a marqué de nombreux chrétiens, par exemple les prêtres ouvriers, les mouvements et congrégations vivant la spiritualité du Père de Foucauld ou de Madeleine Delbrel, certains mouvements d'action catholique, plusieurs instituts séculiers, etc. Il y a ici une mutation radicale de la mission.

La compréhension traditionnelle de l'évangélisation continue cependant à animer largement une majorité de chrétiens. De plus, dans les pays dits « de mission », le modèle n'a pas fondamentalement changé, même si les années d'après-guerre sont caractérisées par l'indépendance au moins politique des anciennes colonies. Il subsiste de nombreuses dépendances économiques et surtout sociales. L'Église n'en est pas exempte et cela crée de nombreux dysfonctionnements. Est apparue ainsi récemment dans la réflexion africaine la notion de « missionnarisme », pour décrire des diocèses, paroisses, mouvements ou œuvres qui fonctionneraient comme si des missionnaires étaient toujours présents.

1.2. *Ultramodernité⁵ et mission chrétienne*

Le système de chrétienté a disparu ou est en voie de disparition. Le constat est rude pour des Églises chrétiennes qui ont bâti leur

3. Voir la Déclaration *Nostra Aetate*, n° 2.

4. Cette théologie des « germes divins » présents en tout homme est essentielle pour comprendre le rapport entre Église catholique et société, ainsi tout dialogue interreligieux du point de vue catholique. Elle a été fortement mise en valeur à Vatican II. Voir à ce sujet l'ouvrage de synthèse de Vincent JORDY, *L'Église aux carrefours... des chemins religieux*. Sous la direction de Joseph DORÉ. Strasbourg, 2006.

5. L'expression, à laquelle nous souscrivons, a été lancée par le sociologue Jean-Paul WILLAIME, « La sécularisation contemporaine du croire », in

Annoncer le Christ et l'Évangile

agir multiséculaire sur un idéal d'une société entièrement chrétienne. Les régions européennes marquées par le catholicisme sont touchées par ce phénomène de sortie de chrétienté à des rythmes variés. La situation québécoise est ainsi toute différente de la Bavière ou des cantons catholiques de Suisse. Des recherches récentes en Belgique ont montré que la situation en grande ville est tout autre qu'en milieu périurbain ou en milieu encore marqué par la ruralité⁶, ce qui invite à encore plus de nuances. Mais il est clair pour une majorité de chercheurs, théologiens et pasteurs, que cette évolution est inéluctable. Notons cependant que certains chrétiens, dont de hauts responsables, font tout leur possible pour restaurer une chrétienté, ou tout du moins parlent et agissent comme si cet horizon était le seul souhaitable et envisageable. Il nous semble qu'une telle perspective est en fait une impasse et bien souvent un déni de réalité. Et les régions marquées par le protestantisme ou l'orthodoxie connaissent le même phénomène, certes suivant des modalités et expressions variées.

Précisons encore qu'il ne faut pas confondre chrétienté et christianisme, c'est-à-dire un système social et une religion. Ainsi le catholicisme n'est pas en train de disparaître en tant que tel. Il est toutefois confronté à de tels bouleversements sociaux affectant ses modalités pratiques, que ses fondements structurels eux-mêmes en sont ébranlés. Dans la situation européenne actuelle, qualifiée d'ultramodernité, le rapport entre l'Église et la société s'est comme

Les nouvelles manières de croire. Judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités, Éd. Leïla Babès, Paris, 1996 (coll. «Débattre») pp. 47-62. Les expressions «surmodernité» (au Québec surtout), «modernité avancée», «modernité tardive», ou encore récemment «hypermodernité» manifestent aussi ce souci des analystes de caractériser notre temps. Cette ultramodernité est caractérisée par trois composantes : l'avènement psychologique de l'individu ; la contractualisation généralisée des relations sociales ; le décloisonnement des espaces et l'instantanéisation des communications. Voir Danielle HERVIEU-LÉGER, «Rites politiques et religieux des sociétés modernes», in *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Éd. Erwan Dianteill-Danielle Hervieu-Léger-Isabelle Saint-Martin, Paris, 2004, pp. 11-20, ici p. 134.

6. Voir Olivier SERVAIS-Charles DELHEZ, «Où en sont religion et spiritualité ?», in *Revue Générale* n° 8-9 (2006) pp. 7-16 ; ID., «Individualisme religieux, ultra-urbanité et pluralisme», in *La Revue Nouvelle* n° 6-7 (juin-juillet 2007), pp. 35-41.

THÈME _____ **Arnaud Join-Lambert**

inversé. L'Église catholique n'a plus aucun monopole d'interprétation du sens ou dans le domaine des rites. Elle devient ainsi minoritaire dans une société où s'instaure un pluralisme éthique et religieux. Il subsiste bien entendu des relations et influences anciennes, par exemple dans le domaine caritatif, dans l'éducation, dans le monde de la santé ; aussi dans des valeurs partagées comme les droits de l'homme. Et dans de nombreux pays, l'Église catholique reste de loin la première religion. Malgré cela, le cœur de l'annonce évangélique, c'est-à-dire le kérygme – le Christ mort et ressuscité a vaincu la mort et nous a donné la vie éternelle – semble ne plus retentir que dans un brouhaha de croyances diverses.

Cette récession ne remet pas en cause la permanence des grandes questions sur le sens de l'existence chez les hommes et femmes de ce temps. Ils cherchent un peu partout, à certaines périodes de leur vie. Certains d'entre eux se présentent dans les Églises et communautés chrétiennes pour y entrer. Touchés par la foi, leur conversion est alors caractérisée par le libre choix, personnel, individuel, souvent en décalage, voire en opposition, avec leur milieu familial, amical et professionnel. Le catéchuménat manifeste ainsi des preuves patentes d'un dynamisme de la foi chrétienne en Occident.

La mission originelle des chrétiens est toutefois rudement mise à l'épreuve. À vue humaine, c'est un processus de déclin, situation inédite pour laquelle l'Église doit innover si elle veut trouver des réponses adéquates. Or innover signifie s'engager dans l'inconnu. Une réaction bien compréhensible est de se raccrocher au modèle traditionnel, si sécurisant. Que tout soit fait pour préserver les acquis, pour sauver ce qui peut encore l'être aussi longtemps que possible, est une attitude très présente dans les Églises particulières en Occident. C'est même le motif non avoué, voire inconscient, de bon nombre de réformes pastorales diocésaines. La « nouvelle évangélisation », lancée par Jean-Paul II, est une notion suffisamment large pour recouvrir à la fois l'innovation radicale et le recours aux méthodes traditionnelles de la mission⁷. Le ressort d'un idéal de chrétienté est cependant inopérant aujourd'hui. Et ce n'est pas seulement le cas dans une Europe marquée par une récession chrétienne. Dans les anciens pays dits de mission, l'agir ecclésial reste souvent

7. Voir l'étude éclairante de Jean RIGAL, « La nouvelle évangélisation. Comprendre cette nouvelle approche. Les questions qu'elle suscite », in *Nouvelle Revue théologique* 127 (2005), pp. 436-454.

Annoncer le Christ et l'Évangile

caractérisé par ce même idéal d'un tout-chrétien, qui a pourtant manifesté plus que clairement ses limites.

Cette évolution en récession interroge fortement la théologie, notamment une théologie de l'histoire souvent pensée comme une croissance vers un achèvement où tout sera récapitulé en Christ. Dans le contexte européen occidental, sommes-nous capables d'interpréter ce que le Concile Vatican II aurait appelé un « signe des temps » ? L'expression ne désigne pas ici un événement particulier, mais un phénomène majeur modifiant la vie des hommes et des chrétiens en particulier⁸.

1.3. *Le christianisme dans un nouveau contexte religieux*

Précisons brièvement ce nouveau contexte religieux dans lequel le christianisme s'inscrit. Les sociologues de la religion et les théologiens pastoralistes déploient de grands efforts pour modéliser la situation présente. Ils inventent ainsi des expressions, parfois frappantes, qui peuvent aider à bien prendre conscience de la mutation qui se déroule sous nos yeux. L'euro-péen de souche est dorénavant caractérisé comme un individu avec une « identité sans religion »⁹. Le christianisme n'est en effet plus transmis comme un héritage, avec les valeurs jusque là transmises comme allant de soi pour constituer un adulte¹⁰. Dès leur document majeur de 1996, les évêques de France firent implicitement un constat similaire, mais le tournant en exhortation pour se ressaisir : « Nous ne pouvons plus seulement nous contenter d'un héritage, si riche qu'il soit. »¹¹

Les analystes parlent aujourd'hui de crise de l'appartenance religieuse, plutôt que de crise de la religion¹². Celle-ci se manifeste le

8. Pour cette notion théologique fort complexe, je m'inscris ici dans la continuité de ce qu'a précisé Paul VALADIER, « Signes des temps, signes de Dieu ? », in *Études* (août-septembre 1971), pp. 261-279.

9. Selon l'expression de Norbert METTE-Hermann STEINKAMP, *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie*, Düsseldorf, 1983, pp. 43-47.

10. Danielle HERVIEU-LÉGER parle de « rupture de la lignée croyante », voir *Le pèlerin et le converti*, Paris, 1999, p. 24.

11. *Proposer la foi dans la société actuelle*, Paris, 1996, p. 37. Voir à ce sujet Arnaud JOIN-LAMBERT, « Évangélisation et liberté de conscience. Mutation des paradigmes dans l'Église catholique en France », in *Un nœud de libertés. Les seuils de la liberté de conscience dans le domaine religieux*, Éd. Jean-Bernard MARIE-Patrice MEYER-BISCH, Bruxelles-Zurich, 2005 (coll. « Interdisciplinaire » 30), pp. 179-192.

12. Par exemple récemment Jean JONCHERAY, « Appelés à former l'Église », in *Théophilyon* 11 (2006), pp. 53-70.

THÈME _____ Arnaud Join-Lambert

plus visiblement dans l'apparition de nouveaux référents. Les clés de l'interprétation du sens de la vie se transmettent de manière désordonnée et aléatoire, contribuant au bricolage religieux croissant, tant de fois évoqué par les sociologues et les responsables pastoraux. Danielle Hervieu-Léger a caractérisé la situation présente par l'expression d'« exculturation du catholicisme »¹³. Dans ce nouveau contexte, le chrétien ne peut plus s'appuyer sur un appareil social cohérent, sur un arrière-fond familial chrétien ni sur une culture chrétienne. Un nombre croissant de personnes est situé dans un autre monde que celui des baptisés-croyants, en terme de foi, de croyances, de représentations religieuses, de vocabulaire, de perception des symboles. Si éclairante qu'elle soit, cette « exculturation » est propre à une analyse sociologique. Une démarche théologique – qui prend aussi en compte la foi dans son contenu et pas seulement dans des manifestations religieuses extérieures – prend acte du symptôme, mais ne peut pas en tirer les mêmes conclusions. Dans un ouvrage récent consacré à la profusion spirituelle de notre temps, Jacques Gagey analyse ce qu'il qualifie de « latence christique » dans notre société occidentale. Le concept mérite d'être développé. Le chrétien voit ainsi dans la culture d'innombrables traces de l'importance du Christ chez ses contemporains qui ne le confessent plus du tout¹⁴. Nous y reviendrons en fondant la mission dans un lien unissant le Christ à tout homme, que ce dernier en soit conscient ou non.

Devant ces quasi-évidences que tout responsable pastoral observe au quotidien, il est aisé de comprendre que tout cela ne peut que bouleverser profondément la manière d'être chrétien dans cette société. La vocation chrétienne doit se réaliser autrement que par le passé, pour la sanctification de chacun et la permanence du devoir initial d'annonce de l'Évangile¹⁵. La mission doit donc être réinventée en Occident. Les textes des évêchés francophones mani-

13. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris, 2003, pp. 91-131.

14. Il donne plusieurs exemples, parfois surprenants mais stimulants, ainsi dans le cinéma avec les films *Titanic* et *Le peuple migrateur* (pp. 33-36). Voir *La nouvelle intériorité*, Paris, 2007, coll. « L'histoire à vif », pp. 19-60.

15. Voir *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engagement*, Éd. Philippe BACQ, Christophe THEOBALD, Bruxelles-Montréal-Paris, 2004, coll. « Théologies pratiques » ; *Paroisses et ministère : métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission*, Éd. Gilles ROUTHIER-Alphonse BORRAS, Montréal, 2001 (coll. « Pastorale et vie » 16). Voir aussi notre recherche sur la nouvelle figure du chrétien : Arnaud JOIN-LAMBERT, « Quels

Annoncer le Christ et l'Évangile

festent clairement cette nouvelle dimension de leur agir¹⁶. Les théologiens et sociologues sont par contre moins attentifs aux changements que cela provoque hors d'Europe dans les modalités de la mission chrétienne. Et pourtant la question est radicale : quel est le but d'une évangélisation dans des pays nouvellement touchés par l'Évangile ? Si le salut est possible pour des non-chrétiens, si la mission n'a pas pour but l'établissement d'une chrétienté, à quoi bon peiner dans les durs labeurs de la mission ?

2. Trois convictions fondent la mission chrétienne aujourd'hui

L'avenir de l'Église catholique en Occident est bien incertain. Nul ne saurait dire à quoi ressemblera la pastorale concrète dans quelques années, pas plus les évêques que les théologiens, ou les prêtres et assistants pastoraux sur le terrain. La situation dans les pays plus récemment touchés par l'Évangile n'est pas beaucoup plus claire, parfois confrontés à des défis insurmontables à vue humaine, comme sur le continent africain. Mais trois convictions animent, ou devraient animer, un chrétien lucide et fondent la mission aujourd'hui, toujours et partout.

2.1. L'être humain est « capable » et « en mouvement »

Avant d'entrer dans une perspective proprement théologique, il est fondamental d'affirmer que tout être humain possède des potentialités souvent insoupçonnées par lui-même. Ce préalable trouve un écho inattendu dans la théologie médiévale classique. L'être humain y est désigné comme *capax Dei*, cette capacité (au sens passif) fondamentale de chacun à accueillir la vie divine¹⁷. Cela

prêtres pour quels chrétiens ? Une réflexion de théologie pastorale », in *Revue théologique de Louvain* 38/3 (2007) [à paraître].

16. En plus de *Proposer la foi dans la société actuelle* (1996) déjà évoqué, signalons les remarquables textes des évêques du Québec : *Annoncer l'Évangile dans la société actuelle au Québec* (1999) et *Jésus-Christ, chemin d'humanisation. Orientation pour la formation à la vie chrétienne* (2004). Aussi les textes des évêques de Belgique : *Envoyés pour annoncer* (2003) ; *Ne savez-vous donc pas interpréter les signes des temps ?* (2007).

17. Cette expression traditionnelle est d'ailleurs le titre du chapitre premier de la première section du *Catéchisme de l'Église catholique*, ce qui souligne son caractère essentiel.

THÈME _____ Arnaud Join-Lambert

permet au chrétien d'assurer que tout être humain peut accueillir l'Évangile. Parce que la foi est un don gratuit de Dieu, il « suffit » que le chrétien en mission (en fait tout chrétien) crée les conditions de l'expérience de foi ou fournisse les mots pour la nommer. Ceci ne s'improvise pas et nécessite une formation minimale. C'est ainsi à la communauté chrétienne dans son ensemble d'acquérir des « compétences » pour favoriser, comprendre et nommer les expériences de foi¹⁸.

L'être humain est aussi « capable » du pire. L'histoire collective et personnelle au fil des siècles en établit de multiples preuves incontestables. La mission chrétienne trouve là un de ses fondements par défaut. Il est urgent de permettre à tout homme de choisir le bien, de rejeter la violence et tout ce qui conduit au mal. En d'autres termes, cette capacité au mal appelle de manière impérative des voies qui libèrent l'homme du péché. Le chrétien croit que cette voie est le Christ et son Évangile. La mission rend ainsi en quelque sorte un service essentiel à l'humanité.

Une autre dimension anthropologique est fondatrice de la mission chrétienne. L'être humain est capable d'évoluer, de changer, de grandir, et pas seulement dans les 20 ou 30 premières années de sa vie. L'ancienne expression latine le désignait ainsi comme *in statu viatoris* (en état de cheminement). Les recherches en psychologie développementale – encore trop peu connues dans le monde francophone hormis le Québec – affermissent d'autant plus cette perception de l'être humain¹⁹.

Cette notion de croissance toujours possible est essentielle pour ne pas enfermer quelqu'un dans un état ou un statut qui n'est somme toute que passager. La stagnation existe bien entendu, mais le chrétien rejoint dans la foi ce que dit une hymne de la liturgie des Heures : « Nul n'est trop loin pour Dieu ». Cela rejoint en partie la sagesse populaire ayant assimilé le « Rien n'est impossible à Dieu »

18. Voir. A. JOIN-LAMBERT, « Quels prêtres pour quels chrétiens ? » (voir note 15).

19. La psychologie développementale a ainsi établi scientifiquement des étapes dans le développement du jugement moral (Lawrence KOHLBERG) et religieux (James FOWLER et Fritz OSER). Ces chercheurs ont établi que l'être humain franchissait plusieurs stades à partir de sept ans, dans une construction progressive de son autonomie morale, d'une pensée propre et d'une ouverture progressive à l'universel. Pour une brève présentation en français des travaux de ces auteurs : *Formation chrétienne des adultes. Un guide théorique et pratique pour la catéchèse*, Paris, 1986, pp. 116-144 et 206-212.

Annoncer le Christ et l'Évangile

(en différents contextes : *Luc* 1,37, *Marc* 9,23 et *Matthieu* 19,26 et //). Dans une perspective chrétienne, l'expression *in statu viatoris* rappelle cette composante essentielle de l'être humain appelé à la sainteté, de cette sainteté qui se reçoit de Dieu et configure l'homme au Christ²⁰. Cette sainteté se construit progressivement, à des rythmes différents et suivant des modalités qui échappent en fait à toute emprise. Une mission chrétienne fondée sur cette conviction de la croissance possible de tout être humain est alors renforcée dans sa justification.

2.2. « Le Christ est uni à chaque homme, même si ce dernier n'en est pas conscient »

Fort de la conviction anthropologique précédente, le chrétien est invité à porter sur tout être humain un regard lucide, bienveillant et positif. L'Évangile indique qu'il s'agit là du regard du Christ lui-même. C'est le regard adopté par l'Église catholique sur le monde de ce temps à Vatican II. La Constitution *Gaudium et spes* – dont la nécessité est apparue aux évêques au cours du Concile – est principalement mue par cette attitude dans le rapport des chrétiens au monde. Ainsi que l'exprime un des textes les plus cités de tout le corpus conciliaire de Vatican II²¹ :

« Les joies et les espoirs des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tout ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur. Leur communauté, en effet, s'édifie avec des hommes, rassemblés dans le Christ, conduits par l'Esprit Saint dans leur marche vers le Royaume du Père, et porteurs d'un message de salut qu'il leur faut proposer à tous. La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire » (*Gaudium et spes* 1).

Remarquons dans ce paragraphe – ouvrant toute la Constitution sur l'agir chrétien dans le monde – l'étroite association entre le fait de partager le tout de la condition des hommes et le devoir fait aux chrétiens de proposer leur message spécifique.

20. Voir Constitution dogmatique *Lumen gentium*, chapitre V.

21. C'est même probablement le plus cité, toute littérature confondue. Par exemple dans le corpus des actes synodaux français entre 1983 et 2006, le paragraphe 1 de *Gaudium et spes* arrive loin devant les autres textes conciliaires cités ou évoqués.

THÈME Arnaud Join-Lambert

Dans sa première encyclique intitulée *Redemptor hominis*, Jean-Paul II dessine en 1979 la mission de l'Église et le destin de l'homme dans le monde contemporain. Il y trace ce que veut être sa propre réponse. Comme évêque auxiliaire de Cracovie, il avait participé aux travaux finaux de *Gaudium et spes*. Comme pape, il amplifie certains aspects, que nous retenons pour fonder la mission chrétienne aujourd'hui²². En invitant à relire l'ensemble du texte, nous nous limitons ici au n° 14, d'une densité théologique remarquable et décisive.

« L'Église ne peut abandonner l'homme, dont le *destin*, c'est-à-dire le choix, l'appel, la naissance et la mort, le salut ou la perte, sont liés d'une manière si étroite et indissoluble au Christ. Et il s'agit bien de chaque homme vivant sur cette planète [...] cet homme est la première route que l'Église doit parcourir en accomplissant sa mission : il est la première route et la route fondamentale de l'Église, route tracée par le Christ lui-même, route qui, de façon immuable, passe par le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption [...] c'est bien cet homme-là que le Concile Vatican II avait devant les yeux lorsque, décrivant sa situation dans le monde contemporain, il allait toujours des éléments extérieurs de cette situation à la vérité immanente de l'humanité [...]. Cet homme est la route de l'Église, route qui se déploie, d'une certaine façon, à la base de toutes les routes que l'Église doit emprunter, parce que l'homme – tout homme sans aucune exception – a été racheté par le Christ, parce que le Christ est en quelque sorte uni à l'homme, à chaque homme sans aucune exception, même si ce dernier n'en est pas conscient [...]. Cet homme étant donc la route de l'Église, route de sa vie et de son expérience quotidiennes, de sa mission et de son labeur, l'Église de notre temps doit être, de façon toujours universelle, consciente de la situation de l'homme. »

Relevons d'abord l'insistance sur l'expression « homme route de l'Église » qui est déclinée de manière insistante et inhabituelle dans un texte du Magistère pontifical. Le destinataire de l'agir ecclésial est tout homme sans aucune exception. Jean-Paul II y revient trois fois dans ces lignes. Le plus intéressant pour notre propos est un jeu subtil entre le « conscient » et le « pas conscient ». Si certains

22. JEAN-PAUL II développera ultérieurement sa théologie de la mission dans l'encyclique *Redemptoris missio* (1990). Il nous semble que *Redemptor hominis* est plus innovant d'un point de vue théologique ; c'est pourquoi nous retenons d'abord ce texte.

Annoncer le Christ et l'Évangile

hommes ne sont pas conscients de leur union au Christ, l'Église – et donc théoriquement tout chrétien – est par contre consciente de ce fait. Dans la foi, le chrétien sait que le Christ s'est offert pour tous les hommes, ce qui crée et fonde ce lien indissoluble, car le don du Christ fut total et définitif. Nous employons à dessein le verbe « savoir », car il s'agit là d'une véritable connaissance, au sens d'une « connaissance de foi », selon ce que Jean Mouroux a développé dans sa théologie de l'expérience²³.

Dans ce contexte, nous nous risquons à reformuler le but de la mission chrétienne. Il s'agirait de contribuer à ce qu'une personne passe de la non-conscience de son union au Christ à la conscience de ce lien essentiel. La mission ne ferait alors que révéler un fait préexistant. Elle permet ainsi à chacun de déployer son humanité et de devenir plus pleinement lui-même ; c'est une sorte de chemin d'humanisation²⁴. Selon cette perspective, nulle contrainte n'est possible. Par un jeu de mots, la liberté de conscience dans le domaine religieux – promue au Concile et si chère au pape Jean-Paul II – y trouve un nouvel éclat. L'abandon par les chrétiens de leur devoir d'annonce ne ferait que laisser les non-chrétiens dans leur état de non-conscience de leur union au Christ.

Se pose alors de nouveau la question : à quoi bon annoncer ce lien intime du Christ à tout homme ? Si le chrétien est conscient de cette union, c'est parce qu'il a acquis cette connaissance par expérience personnelle. Sans ce « savoir expérientiel », il n'a aucun motif pour annoncer le Christ et son Évangile, si ce n'est la conviction que les valeurs humaines et spirituelles des chrétiens sont bonnes pour l'humanité. On en reste alors à un niveau moral, au risque de devenir idéologique. Ce registre éthique ne peut plus suffire à fonder la mission en post-chrétienté occidentale. Les chrétiens ont eu en effet en leur possession tous les moyens pour mettre en œuvre ces

23. Ce pionnier a créé la notion de savoir expérientiel dans le domaine de la foi, voir *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris, 1952 (coll. « Théologie » 26). Voir aussi Hans Urs VON BALTHASAR, qui se situe dans la ligne de Mouroux et développe la « connaissance de foi » dans ses réflexions sur « l'évidence subjective de la foi », voir *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, vol. 1, *Apparition*, Paris, 1965 (coll. « Théologie » 61, pp. 109-360).

24. Ainsi que le prétend la lettre des évêques du Québec de 2004 (voir note 16). De même en Belgique, le Congrès d'évangélisation *Bruxelles-Toussaint 2006* avait comme un de ses leitmotifs « humaniser la ville ».

THÈME _____ Arnaud Join-Lambert

valeurs, sans y parvenir pleinement. Ils sont ainsi en partie discrédités. La diaconie demeure pourtant essentielle à l'agir chrétien, sa spécificité chrétienne devant dorénavant être consciente pour les chrétiens. Ceux-ci peuvent agir de la même manière visible qu'un non-chrétien au service des autres, mais ils savent dans la foi que le Christ, et donc Dieu lui-même, est concerné par ses actions. L'expérience vécue en Christ donne sens à tout ce qui est à vivre.

La mission chrétienne est ainsi à considérer dans le cadre des expériences vécues par tout un chacun. Les Églises et communautés chrétiennes doivent offrir des lieux d'expérience de la foi. Dans le contexte de la mission, nous parlerons d'expériences fondatrices. Il s'agit de « permettre de croire en l'amour », pour reprendre la belle expression d'Henri-Jérôme Gagey²⁵. La tradition chrétienne connaît de multiples « lieux » où des chrétiens firent de telles expériences fondatrices : de la liturgie à la maladie, d'une lecture biblique à la nature, du témoignage chrétien explicite à un deuil, du silence à un engagement au service d'autrui, etc. Sur toutes ces routes humaines, l'union au Christ peut être révélée. Mais offrir des lieux d'expérience ne suffit pas. La multiplicité et l'hétérogénéité des expériences ou non-expériences religieuses aujourd'hui constituent un sérieux handicap à la mission chrétienne²⁶. En effet, en raison de l'éparpillement des individus et l'extrême diversité des propositions religieuses, la spécificité chrétienne est difficile à identifier. Une recherche récente a caractérisé cette spécificité comme expérience de filiation et de fraternité, expérience de l'amour de Dieu (père) et de l'amour du prochain (frère en Christ)²⁷. Les chrétiens, individuellement et collectivement, doivent désormais être capables de rendre compte de cette spécificité, sans quoi une expérience religieuse n'aboutira pas nécessairement à pouvoir nommer le Christ au plus intime de son existence. Mais pourquoi s'efforcer de faire

25. Proposer la foi, partager l'Évangile, in *Précis de théologie pratique* (voir note 2), pp. 307-320.

26. J. GAGEY (voir note 14, p. 91) l'écrit ainsi : « L'intériorité solitaire qui avance en désordre en traçant le chemin de sa tradition personnelle est la réponse muette, insue, de l'homme à l'invitation luxuriante du monde moderne. »

27. Étienne GRIEU a analysé dans sa thèse doctorale des récits de vie, dans le but de faire une lecture théologique d'expériences croyantes. Il établit le processus de maturité de la foi comme une entrée dans une expérience de filiation puis de fraternité et enfin de générativité. Voir *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*, Paris, 2003 (coll. « Cogitatio Fidei » 231).

Annoncer le Christ et l'Évangile

émerger à la conscience ce lien au Christ? Le chrétien croit que l'union consciente au Christ donne une différence qualitative à sa vie. En d'autres termes, il y a là une bonne nouvelle! Par amour des personnes autour de lui (ses « prochains »), le chrétien ne peut que vouloir partager cette bonne nouvelle. Poursuivons notre réflexion : de quelle nature est cette différence qualitative due à l'union consciente au Christ?

2.3. Le mystère pascal source de vie

Si cette dimension de « bonne » nouvelle de l'Évangile était évidente, il n'y aurait pas de phénomène de récession dans l'Église catholique en Occident. Les catholiques doivent affronter lucidement les annonces médiatiques de leur disparition, ou encore certaines interprétations de leur abandon par Dieu lui-même. Il faut entendre cela comme une question théologique, afin d'entrer dans un autre regard sur l'échec pastoral apparent²⁸. Ce qui vaut pour l'Église ouvrirait des pistes pour traverser d'autres échecs et difficultés, les nôtres et ceux de nos prochains. La « bonne » nouvelle y trouverait alors paradoxalement un de ses fondements.

Chrétienne ou non, il n'existe pas de vie humaine sans crise, passagère ou durable, superficielle ou existentielle. Si « l'homme est la route fondamentale de l'Église », ses crises et ses échecs ne peuvent laisser l'Église indifférente. Que cette inamovible institution (aux yeux de beaucoup) connaisse aujourd'hui une crise inédite dans ses modalités, voilà de quoi la rapprocher de l'humanité pérégrinante. Tout chrétien a pour maître et seigneur Jésus, un homme qui a connu l'échec radical, un crucifié que la foi confesse ressuscité. La foi chrétienne a donc en son cœur le mystère pascal, qui renouvelle le regard sur tout échec²⁹. Être de l'Église, c'est croire en une ouverture toujours possible, espérer et être porteur d'une espérance spécifique. L'union consciente au Christ – qui a traversé et vaincu la mort – permet de croire possible le franchissement des plus grands abîmes de l'existence. Cela ne signifie pas que ce soit impossible au non-chrétien. Simplement, le chrétien sait que cela est possible, en raison de son union intime au Christ. Il y a là une bonne nouvelle, cependant insoupçonnable hors de la foi. Le chrétien ne peut que

28. Voir Jean-Louis SOULETIE, *La crise, une chance pour la foi*, Paris, 2002.

29. On entend ici par mystère pascal : l'événement de la souffrance, la mort, la résurrection et la glorification de Jésus-Christ.

THÈME _____ **Arnaud Join-Lambert**

souhaiter que ses prochains entrent dans cette relation consciente au Christ.

Nous pourrions ici multiplier les lieux quotidiens ou extraordinaires du mystère pascal réalisé dans les existences des chrétiens, selon leurs conditions et vocations propres³⁰. Le mystère pascal est ainsi source de vie, de cette vie nouvelle dans laquelle la foi fait entrer. Face aux critiques reprochant à ce type de discours d'être théorique ou idéaliste, l'Évangile assure au chrétien que cela est possible ; ce qui est confirmé par son expérience personnelle et la communauté chrétienne. Dans le contexte occidental, le chrétien n'a plus d'autres appuis que sa foi et ses frères chrétiens pour continuer à croire et vivre cela. Il ne peut que ressentir le caractère incommunicable de toute expérience et à plus forte raison de l'expérience de foi. Telle est la nouveauté la plus difficile à laquelle l'Église et chaque chrétien est confronté. Si cette difficulté entrave les modalités de la mission, il est aisé de comprendre qu'elle ne remet aucunement en cause le commandement missionnaire originel.

Pas de mission chrétienne sans expérience personnelle

À la fin de cette trop brève réflexion, que peut-on retenir pour la mission chrétienne dans les conditions nouvelles d'une société de post-chrétienté et de plus en plus mondialisée ?

D'abord, la crise dans laquelle entre l'Église catholique est profonde. Elle sera probablement durable. Le chrétien est invité à continuer à vivre dans le monde qui lui est donné, à le transformer autant que possible, à témoigner de l'espérance qui l'anime en raison de son union consciente au Christ. Aucune fuite n'est possible, pour le chrétien obéissant à la foi. Aujourd'hui, il lui faut habiter dans une société en crise qui ne sait pas où elle va, tout en restant porteur de ce message d'espérance. Le chrétien est ainsi appelé à partager la condition incertaine de ses contemporains. Il peut puiser dans l'expérience du peuple élu, et entendre la prophétie de Dieu à son peuple en exil :

30. Par exemple dans le ministère paroissial, voir Arnaud JOIN-LAMBERT, « Une spiritualité pascale pour la pastorale aujourd'hui », in *Prêtres diocésains* n° 1438, 2007, pp. 15-25.

Annoncer le Christ et l'Évangile

« Quand seront accomplis les soixante-dix ans à Babylone, je vous visiterai et je réaliserai pour vous ma promesse de bonheur en vous ramenant ici. Car je sais, moi, les desseins que je forme pour vous – oracle du Seigneur – desseins de paix et non de malheur, pour vous donner un avenir et une espérance » (*Jérémie* 29,10).

Ainsi ce sera long ! Il ne s'agit pas simplement de serrer les dents en attendant que ça passe. Dans cette lettre à son peuple par l'intermédiaire de Jérémie, Dieu invite son peuple à vivre pleinement le temps de la crise : « Bâissez des maisons et installez-vous, plantez des jardins et mangez leurs fruits... » (v. 5).

Le chrétien est aussi invité à rester dans une attitude de pèlerin de passage. Ce qui n'avait aucune visibilité dans une société de chrétienté devient, ou plutôt redevient, une évidence. Ce caractère d'étranger dans le monde traverse en effet tous les premiers textes de l'Église³¹. Rappelons à ce propos que le grec *paroikoi* – c'est-à-dire un groupe d'immigrés dans la cité – a très tôt désigné les Églises chrétiennes dispersées. Le mot donnera le latin *parochus*, d'où vient le mot paroisse. Peut-être les chrétiens sont-ils en train de retourner aux origines, à savoir être des immigrants-étrangers dans leur propre cité. Il y a là pour eux une nouvelle condition à assumer dans le monde : devenir une minorité qui soit assumée et non pas subie, une minorité catholique (c'est-à-dire toujours ouverte à l'universel) et non pas élitiste ou communautariste³².

L'être-au-monde du chrétien est donc bouleversé, mais cela ne remet pas en cause le devoir d'annonce du Christ et de l'Évangile. La mission chrétienne doit être aujourd'hui entièrement reconfigurée. Elle est un impératif existentiel. Les chrétiens, individuellement et collectivement, sont mus par une certitude de foi qui vient de leur expérience personnelle et de la promesse du Christ lui-même d'être toujours présent au cœur de son Église parmi les remous de tous les temps³³. La nouveauté contemporaine est le primat croissant de

31. Ainsi la dialectique néotestamentaire être-du-monde et n'être-pas-du-monde, par exemple *Jean* 17, 15-18; *Épître* 2, 19; ou encore le bien connu chapitre 5 de l'*Épître à Diognète*.

32. Nous reprenons ici des catégories développées par Carmelo TORCIVIA, *La Chiesa oltre la cristianità*, Bologna, 2005 (coll. « Ricerche di teologia pastorale » 46).

33. La finale de l'Évangile de *Matthieu* citée en début d'article se poursuit par ces mots : « Et voici que je [Jésus] suis avec vous jusqu'à la fin du monde » *Matthieu* 28, 20.

THÈME _____ **Arnaud Join-Lambert**

l'expérience personnelle. C'est ainsi que la mission chrétienne doit honorer de plus en plus cette composante de notre société : non pas tant pour des raisons pragmatiques, mais plus profondément pour des raisons anthropologiques et théologiques. Les modalités concrètes de la mission sont alors finalement de moindre importance, à condition de respecter la liberté humaine et de laisser une place à la grâce divine.

La mission est en fait d'abord et avant tout un grand acte d'amour que le chrétien peut faire vis-à-vis de son « prochain ». En effet, quoi de plus beau que de contribuer à ce qu'une personne entre en relation consciente avec le Christ qui est uni à elle ? Cette prétention inouïe des chrétiens est clairement irrecevable pour qui se situe hors de la foi. Ce décalage ne peut que devenir de plus en plus manifeste dans les évolutions actuelles. Il restera plus ou moins insurmontable, en raison des composantes mêmes de la foi chrétienne. D'autres réalités sont certes à partager avec tous les hommes, croyants ou non, de bonne volonté ou non. L'engagement du chrétien pour un vivre-ensemble – dans lequel chaque personne puisse s'épanouir – demeure ainsi incontournable. Mais la foi chrétienne ne peut pas se réduire à cela. L'amour du prochain restera toujours et partout le ressort fondamental de la mission du chrétien ayant fait l'expérience de l'amour filial en Dieu le Père et de l'amour fraternel en Christ.

Arnaud Join-Lambert est né en 1968 à Versailles (France), marié et père d'un enfant. Docteur en théologie, il est professeur à l'UCL (Université catholique de Louvain) en Belgique. Il y enseigne la théologie pastorale et la liturgie. Ses recherches actuelles portent sur la synodalité dans les Églises particulières ; les mutations des paroisses et du ministère des prêtres en paroisse ; les prêtres étrangers ; la prière des Heures par les laïcs. Il a publié des ouvrages de recherche : *Liturgia et Unitas. Études liturgiques et œcuméniques sur l'Eucharistie et la vie liturgique en Suisse* (codirection, Fribourg-Genève, 2001) ; *Les liturgies des synodes diocésains français 1983-1999* (Paris, 2004) ; *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie* (codirection, Fribourg, 2006) ; *Enseignement de la religion et expérience spirituelle* (direction, Bruxelles, 2007, à paraître) et de vulgarisation : *Guide pour comprendre la Messe* (Paris, 2002).

Contact : arnaud.join-lambert@uclouvain.be

Communio, n° XXXII, 5-6 – septembre-décembre 2007

Nathalie NABERT

Le grand silence, ou le regard intérieur

LE film «Le grand silence» du réalisateur allemand Philippe Gröning a été accueilli par la presse comme un événement cinématographique exceptionnel, par son sujet, ses images et sa bande son qui recueille le silence de la vie contemplative. On le qualifie volontiers de « méditation poétique », de « pèlerinage intérieur » et de « document unique » sur la vie des chartreux.

Seize ans plus tôt, Philippe Gröning, qui avait un projet de film sur la dilatation du temps, avait pris contact avec le Révérend Père général de l'Ordre des chartreux pour filmer les moines de la Grande Chartreuse, lieu de fondation de l'Ordre par saint Bruno en 1084, où la communauté vit de manière inchangée depuis 900 ans. Le Révérend père avait alors refusé, pensant qu'il n'était pas temps. Ce temps étant venu, Philip Gröning a été accueilli par les moines pour filmer leur vie au quotidien, pendant six mois, dans les conditions de silence, de pauvreté et d'ascèse concernant la nourriture et le sommeil, qui sont les leurs.

La petite communauté est constituée, en effet, de treize pères menant une existence strictement contemplative, et de seize frères partageant leur temps entre les tâches matérielles au service de la communauté, la prière et le silence. Cette famille monastique est à la fois érémitique, chaque moine vit seul, pauvrement et silencieusement dans son ermitage constitué de quatre pièces et d'un jardinet, et cénobitique, car chacun est soudé à la communauté puisque celle-ci se réunit à l'Église trois fois par jour pour la messe du matin, les

SIGNETS _____ *Nathalie Nabert*

vêpres et l'office de nuit qui est unique dans le monachisme car il dure de 23 h 30 à 3 h 30 du matin. Elle se réunit aussi pour le déjeuner en commun, le dimanche et les jours de fête liturgique, suivi de la récréation, et pour la grande promenade hebdomadaire qui rassemble tout le monde à l'extérieur du monastère, dans un esprit fraternel et joyeux où il est permis de parler, de rire et de plaisanter simplement.

La patience du réalisateur et son expérience du silence, du dépouillement, de la prière et de la gratuité du don de soi rejaillissent sur la texture du film qui entre précisément dans la dilatation du temps intérieur. Celui-ci devient palpable dans le regard attentif de Philip Gröning posé sur la vie, les saisons, l'eau qui gèle et dégèle, les fleurs naissantes et passagères, les bêtes indisciplinées qui entrent dans l'enceinte du monastère sans y être invitées, le pain, les légumes et les fruits quotidiens, et les hommes aux mains calleuses et à l'âme simplifiée en Dieu.

Les images ne cèdent en rien au mystère, contre toute attente, bien au contraire, elles sont réalistes sur les hommes, sans concession pour le beau et laid transcendés par le don de soi et l'abandon à Dieu, et délicatement voilées, comme issues d'un regard intérieur sur la nature, les saisons et le temps humain qui va de l'hiver à l'hiver, comme le suggère le retour des bûches dans le poêle de la cellule, suivant pas à pas la première année de formation d'un novice.

Tout cela n'a rien de mystérieux et encore moins d'ésotérique. 480 hommes et femmes de toutes nationalités vivent ainsi, librement, en Europe, en Amérique et en Asie, ayant essaimé discrètement, patiemment, silencieusement, dans le cœur priant d'hommes et de femmes venus d'autres horizons et rejoints dans cette prière continue, invisible et tenace à travers une liturgie, simple, inchangée depuis saint Bruno, et un goût de la vie rustique qui donne à ses échéances : la maladie et la mort, leur beauté, leur patience et leur joie de voir l'être retourner à sa source.

Le public de toute confession, et parfois sans confession, qui assiste à la projection est généralement saisi – sans toujours comprendre de quoi il s'agit exactement – par cette atmosphère sans âge, qui ne capitalise rien, les chartreux ayant le goût du vide et de la pauvreté, qui ne revendique rien, mais qui donne tout au nom de l'amour du Christ, portant l'humanité souffrante dans sa prière, gratuitement et sans faire aucune sorte de prosélytisme, puisque la porte des monastères ne s'ouvre qu'à ceux qui se sentent appelés par cette vocation. Dès lors la communauté accompagne ceux-ci

Le grand silence, ou le regard intérieur

longuement, entre sept et neuf ans, avant de les laisser s'engager vers une profession.

C'est d'ailleurs une des premières scènes du film que de montrer cet accueil du nouveau venu, du prochain inconnu qui arrive riche de sa vie et de son histoire personnelle, avec les mots de la liberté et les gestes de la charité qui bénit et reçoit l'autre jusqu'au cœur de la cellule, dans le vacillement humble et discret des luminaires.

Ce film dans sa beauté dépourvue d'appareil nous ramène à l'essentiel et à la profonde fécondité de l'homme, dont le rien de la vie finit par former le tout de Dieu, lorsqu'il se dépend de lui-même pour une vue plus haute et plus généreuse de sa vocation terrestre.

Nathalie Nabert, Doyen de la Faculté des lettres de l'Institut catholique de Paris, directeur du CRESC « Centre de Recherches et d'Études de spiritualité cartusienne ».

Communio, n° XXXII, 5-6 – septembre-décembre 2007

Patrick PIGUET

Notes d'après « Le grand silence » de Philippe Gröning

*« Il faut dégager l'essentiel
dans les signes »*

Un chartreux

É CARTONS d'emblée deux perspectives qui nous semblent autant d'obstacles à la compréhension du film : *Le Grand Silence* n'est pas un documentaire sur la Grande Chartreuse ; mais la vie cartusienne n'est pas non plus le prétexte à de belles images sur la vie monastique. Philippe Gröning n'explique rien, il écoute et regarde du dedans et nous livre ce qu'il a découvert de neuf, ce qui se révèle quand le regard se fait attentif, inventif et libre.

Tout film d'envergure secrète un temps propre : *Le Grand Silence* tisse, repensée par le travail de l'image et du rythme, une composition où dialoguent différentes strates du temps. Son auteur a choisi la Grande Chartreuse pour recevoir en plénitude ce don du temps, en poète.

Le générique

Plan fixe sur un moine en prière ; seule retentit une rumeur sourde et continue à laquelle s'ajoutent bientôt des petits claquements distants, mais proches et réguliers. Puis le visage pâlit, devient peu

Notes d'après « *Le grand silence* » de Philippe Gröning

à peu le ciel qui lui-même s'assombrit pour laisser place aux flammèches floues d'un âtre, entre lesquelles la caméra, soudain mouvante, semble hésiter, tanguer.

Quand on lit le générique, il faut passer par l'écran vide pour lire tout en bas le titre : Le grand silence

Des premiers plans

Alternance de plans rapprochés et de plans d'ensemble sur le moine agenouillé à son prie-Dieu encastré dans le mur de la cellule lambrissée. Le gros plan n'est pas intrusif, il garde intact le recueillement et même le transmet au regard du spectateur : le visible rend ici témoignage à ce qui le rend vain, se fait pauvre pour susciter une autre logique du regard, désamorcer son instinct prédateur.

Nous ne sommes pas plus près du visage, c'est plutôt lui qui, soudain, est grandi, plongé dans son secret, soc d'ascèse creusant un espace invisible, et devient le seuil infranchissable. Pourtant, peu à peu, le spectateur a déjà franchi un seuil vers l'espace que construit le film. Le plan d'ensemble montre le moine en train de régler son poêle, dont le tuyau monte jusqu'en haut du cadre. Le temps du simple souci matériel se conjugue à celui de la prière. Le cinéaste semble avoir renoncé à saisir le visible pour l'écouter, le laisser se déployer. Désir d'observer sans troubler ce qu'on observe, en s'y laissant conduire, inviter. Et rendre manifeste une sorte de tension, comme si l'écran n'était empli que de son au-delà latent, vers où se trouve déjà tourné le visage clos.

Temps de l'infime

À l'intérieur de l'abbaye, Philippe Gröning a tourné seul et malgré sa volonté de discrétion, il a failli abandonner son film par crainte de perturber la vie des chartreux. Or, souvent près de renoncer, il a retrouvé espoir en orientant son regard vers l'infime. Non pour se détourner de l'essentiel : la fin du générique comporte la citation du premier *Livre des rois* 19, 11-12 que l'on retrouvera en conclusion du film :

« Et voici que Yavhé passa. Il y eut un grand ouragan si fort qu'il fendait les montagnes et brisait les rochers, en avant de Yavhé, mais

SIGNETS _____ **Patrick Piguet**

Yavhé n'était pas dans l'ouragan ; et après l'ouragan, un tremblement de terre, mais Yavhé n'était pas dans le tremblement de terre ; et après le tremblement de terre, le feu ; et après le feu le bruit d'une brise légère.»

Le film est ponctué de moments où en lisière de l'activité humaine, se manifeste une autre vie : appuyée à la fenêtre, une cuvette vacille encore, un chat suspend son geste, hésite à s'approcher de la nourriture offerte, quelques fruits reçoivent la lumière du soleil ; dans la pénombre, on distingue le bord d'une assiette. Signes de vie qui ne sont rien d'autre et dont le regard du cinéaste fait des lieux de repos. Simple évidence qui ramène à un regard sans détour, qui rend audible le bruissement de l'existence. L'infime manifeste la sollicitude des choses, le discret accompagnement dont ils secourent les hommes.

Moments entrouverts

L'infime se dédouble parfois, comme pour entrouvrir un espace qui résiste mal à l'omniscience du regard. Nous voyons les moines passer devant nous pour se rendre à l'office et tremper leurs doigts dans le bénitier de pierre. La caméra n'a pas bougé ; le couloir est maintenant désert ; quelques gouttes cristallines sur la corolle grise du bénitier témoignent du désordre minuscule qu'ont produit les mains ; plus loin, la rumeur du chant grégorien ; ici, leur présence continue de briller, à leur insu.

Par deux fois, en une direction opposée, la flèche éclatante d'un long courrier se détache sur le fond bleu du ciel ; un des novices, apprend-t-on par les échos de la conversation dominicale, doit repartir à Séoul. Nous ne saurons rien d'autre. En dehors de toute psychologie, de toute explication biographique, une vie est ramenée à son rythme fondamental...

Cet entrebâillement du temps est également sensible dans les nombreux surcadrages, en particulier pour le sonneur de cloches ; la caméra n'impose pas son cadre, mais se laisse conduire par l'architecture jusqu'à l'homme qui rythme la vie monastique : entre les lignes verticales des portes, de la corde, la pulsation du temps n'est qu'entrevue, d'abord saisie par l'espace qui en prépare l'événement.

Notes d'après «*Le grand silence*» de Philippe Gröning

Le temps du travail

La caméra utilise toute la profondeur de champ possible : couloirs, colonnades, déambulatoire, cloître ; la lumière répond à cette monotonie, échelonnant ses rythmes. Au son d'une cloche, un moine interrompt son nettoyage, s'agenouille, les coudes entre deux colonnettes, trouvant sa place dans l'intervalle de l'autre temps. Image scalaire de la durée.

On entend et on voit la cisaille mordre dans les tissus, les bras fendre les bûches, la main tondre les crânes ; cette banalité est belle, comme si travailler était se plonger dans un dialogue avec les choses, comme si la répétition des gestes rendait l'individu à une plénitude de l'acte simple, l'intégrait au travail universel qui l'entoure : neige, dégel, ruissellement, orage, montée de la brume. Les novices reçoivent leur habit, le bois chauffe les cellules. Chacun œuvre.

Les gestes sont parfois coûteux quand il s'agit pour un corps las de monter les marches, de bêcher ; au seuil de la mort, il faut parfois soigner un corps. Le soin affronte l'horrible, l'aime pour ce qu'il contient encore de vie. Déjà, dans une pommade appliquée sur un buste distordu, le don triomphe du néant qui advient.

Fécondités du silence

Ils sont à peine supportables, ces visages, ces regards, sur lesquels la caméra reste braquée en de longues secondes ; plans fixes où s'introduit à peine sur les côtés le bord d'une icône, ou un peu de buis. Le réalisateur a osé faire face au regard. Pendant ces brèves séances de pose, les moines lui ont demandé ce que le cinéaste attendait d'eux. Il n'a pas répondu. Il a laissé le regard finir la question, patienter, évoluer, s'ouvrir dans le visage immobile. Une lueur naît dans les yeux, un sourire s'ébauche et la fixité fait pressentir ce qui est à l'œuvre en chacun de nous, comme le silence laisse enfin parler le monde.

Philippe Gröning a demandé aux moines de lui confier des paroles pour les inscrire de temps à autre sur l'écran ; l'une d'entre elles dit la fonction du silence dans le film : « Voilà le silence : laisser le Seigneur prononcer en nous une parole égale à lui. » La parole, en effet s'installe entre les séquences, sans didactisme, sans piété bavarde ou directive. Le film montre comment la forme du lieu répond à son attente.

SIGNETS _____ **Patrick Piguet****Temps cosmique**

La neige, en contre-plongée, tombe ; rien d'autre n'est visible ; quelques flocons achèvent leur course sur l'objectif de l'appareil. Une cloche résonne, insituable. Alain Resnais a su donner parfois cette impression d'introduire du temps pur, écartant les pans de sa narration.

Le paysage est parfois filmé en accéléré ; sous nos yeux, la nuit se fait aube, effaçant le ciel étoilé, puis vient le jour. L'office de nuit lui répond, autre cosmos parsemé de lampes rouges, de visages à peine éclairés ; des sièges claquent ; des partitions grégoriennes, dans le secret de la nuit. Les chants montent. Puis, dans l'obscurité enfin totale ne reste qu'une petite lueur rouge, nette : c'est la dernière image du film.

Patrick Piguet. Né en 1961, co-fondateur de la revue *Polyphonies*, enseigne la littérature au lycée Buffon et à l'Institut Catholique de Paris.

Communio, n° XXXII, 5-6 – septembre-décembre 2007

Peter STUHLMACHER

Le livre sur Jésus de Joseph Ratzinger, un guide spirituel significatif

JOSEPH Ratzinger, devenu le pape Benoît XVI, a écrit un livre sur Jésus de Nazareth qui peut convenir à tous les chrétiens. Selon l'avant-propos, « ce livre n'est en aucune manière un acte de magistère, mais uniquement l'expression de ma quête personnelle de *la face du Seigneur* (Psaume 27, 8). Aussi chacun est-il libre de me contredire. Je prie simplement les lectrices et les lecteurs de me faire le crédit de la bienveillance sans lequel il n'y a pas de compréhension possible » (*JdN*¹, p. 19).

En raison de son âge déjà avancé, l'auteur a choisi de publier dès maintenant la première partie de son œuvre sur Jésus qui doit en compter deux. Le livre se présente de manière non pas historique mais systématique. Il traite en 10 chapitres de textes choisis du Nouveau Testament qui vont du baptême de Jésus à sa transfiguration. Ratzinger y mène une intéressante discussion avec le rabbin Jakob Neusner sur l'enseignement de Jésus à propos de la volonté de Dieu. Il commente le *Notre Père* et quelques unes des paraboles de Jésus. Il réfléchit sur le sens des images johanniques de l'eau, de la vigne et du vin, du pain et du berger. Il analyse la confession de Pierre à Césarée de Philippe et explore à fond l'épisode de la transfiguration de Jésus. Pour finir, il réfléchit au sens des trois affirmations par lesquelles Jésus se désigne lui-même : « Fils de l'homme », « Fils » (de Dieu) et « *Je suis* ».

1. JdN : abréviation de « Jésus de Nazareth » utilisée dans l'ensemble de l'article.

SIGNETS _____ **Peter Stuhlmacher**

Le livre est sorti le 16 avril 2007, à l'occasion du 80^e anniversaire du Pape. Il s'achève avec des indications bibliographiques auxquelles les éditions Herder ont ajouté un glossaire et index utiles.

1. Le point focal

Ratzinger aborde en expert et en érudit les débats qui concernent le Jésus historique. Son but est de parvenir à une image historiquement plausible de Jésus et de son œuvre. Le « point focal » qui détermine la présentation consiste à voir « Jésus dans sa communion avec le Père », « qui est le centre proprement dit de sa personnalité ; sans cette communion, on ne comprend rien et, grâce à elle, le Christ se rend présent encore à nous aujourd'hui » (*JdN*, p. 9). En mettant en évidence la filiation divine de Jésus, Ratzinger reprend à sa manière l'approche du dogmaticien et exégète protestant Adolf Schlatter (1852-1938) qui s'était opposé, il y a près de cent ans, à l'exégèse libérale de son temps, affirmant qu'on ne pouvait historiquement comprendre Jésus que comme Fils de Dieu messianique. L'aborder autrement, disait-il, c'était se condamner à passer à côté de ce qu'il est². L'exégèse critique de la Bible n'a pas tenu compte de cette mise en garde : le livre du Pape l'obligera à se comporter autrement. Car Ratzinger n'est pas, comme Schlatter, un outsider académique, mais un théologien éminent, compétent en matière de spiritualité, qui assume les plus hautes charges ecclésiales. Sans aucun doute les quatre Évangiles, et le Nouveau Testament dans son ensemble, confessent Jésus comme Fils de Dieu. Mais depuis l'*Aufklärung*, cette confession n'a cessé d'être remise en cause par la critique et on a assez souvent reproché aux évangélistes ainsi qu'à l'apôtre

2. Voir Adolf SCHLATTER, *Der Zweifel an der Messianität Jesu* [Le doute sur la messianité de Jésus], 1907, in, Id., *Zur Theologie des Neuen Testaments und zur Dogmatik, Kleine Schriften* [Sur la théologie du Nouveau Testament et la dogmatique. Écrits brefs], édité par Ulrich Luck, Munich, Chr. Kaiser, 1969, pp. 151-202. L'identité de vues entre Schlatter et Ratzinger va encore plus loin : malgré l'opposition déterminée du monde exégétique, Schlatter a soutenu que sa foi l'habilitait purement et simplement à prendre en compte l'œuvre historique de Jésus et que les méthodes athées d'exégèse ne constituent pas une méthode appropriée pour interpréter la Bible (voir son mémoire : *Atheistische Methoden in der Theologie* [Méthodes athées en théologie], pp. 134-150).

— Le livre sur Jésus de Joseph Ratzinger, un guide spirituel

Paul d'avoir dépassé dogmatiquement, et donc falsifié, l'être et l'agir originels du juif Jésus. Qui veut entrer dans le débat concernant la confession néotestamentaire doit se décider pour une méthode exégétique déterminée et prendre position sur les points essentiels.

2. La méthode de la critique canonique

D'un point de vue formel, la question se pose de savoir si la méthode historico-critique suffit pour interroger les évangiles, et si les résultats coïncident avec ce qui s'est réellement passé. Comme dans ses travaux antérieurs, Ratzinger fait aussi observer, dans son nouveau livre, que l'on ne peut pas rendre justice aux textes bibliques par la seule méthode de la critique historique³. Les évangiles sont redevables à la mémoire de l'Église apostolique en ce qui concerne Jésus, et ils sont transmis à l'Église dans le cadre du canon biblique qui comporte l'Ancien et le Nouveau Testaments. Il s'agit donc de bien plus que de simples sources historiques. Selon Ratzinger, on rendra davantage justice aux textes si on les lit selon ce que la Commission Biblique Pontificale appelle la « critique canonique » (*canonical criticism*)⁴, c'est-à-dire dans le cadre du canon biblique, et si on les interprète à la lumière de la tradition de la foi de l'Église. Cette manière de procéder correspond mieux au caractère des textes canoniques que la critique historique, qualifiée de radicale, et elle est parfaitement adaptée à l'objet qu'est la filiation divine de Jésus. Car on ne peut remonter à ses racines historiques qu'à partir de la position prise par la foi chrétienne : c'est là qu'intervient aussi le discernement des esprits. Car beaucoup s'estiment gênés dans leur liberté de recherche par l'approche de Ratzinger et par la méthode

3. Voir Joseph RATZINGER-BENOÎT XVI, *Schriftauslegung im Widerstreit* [*Conflits dans l'exégèse scripturaire*], in *Wort Gottes* [*La parole de Dieu*], éd. Peter Hünermann et Thomas Söding, Freiburg, Herder, 2005, pp. 83-116.

4. Voir Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, 23 avril 1993, Éd. du Cerf, 1994, pp. 43-46. Max SECKLER a montré ce que le *canonical criticism* peut produire dans une contribution de valeur intitulée *Problematik des biblischen Kanons und die Wiederentdeckung seiner Notwendigkeit* [*Problématique du canon biblique et redécouverte de sa nécessité*]. Cette conférence est tirée des actes du symposium : *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* [*L'interprétation de la Bible dans l'Église*], *Atti e documenti 11*, Libreria Editrice Vaticana, 2001, pp. 150-177.

SIGNETS

 Peter Stuhlmacher

de la critique canonique, préférant emprunter les voies de la connaissance scientifique, même si par ce moyen ils ne peuvent accéder qu'à des hypothèses historiques plus ou moins vraisemblables. Un théologien ne peut s'en tenir là. À l'audience générale du 21 mars 2007, Benoît XVI a déclaré à ses anciens collègues de la faculté de théologie catholique de l'Université de Tübingen : « Un exégète, un interprète de l'Écriture Sainte, doit l'expliquer comme une œuvre historique *secundum artem*, c'est-à-dire à travers la rigueur scientifique que nous connaissons, d'après tous les éléments historiques que cela exige, selon la méthodologie nécessaire. Mais cela seul ne suffit cependant pas pour qu'il soit un théologien ». Pour être théologien, l'interprète doit également s'interroger sur la vérité de ce qui est dit dans le texte. « Mais j'ajouterais que, pour la théologie, il faut, outre le courage de poser des questions, également l'humilité d'écouter les réponses que nous donne la foi chrétienne ; l'humilité de percevoir dans ces réponses leur caractère raisonnable et de les rendre ainsi à nouveau accessibles à notre temps et à nous-mêmes. C'est ainsi que l'on aide également l'humanité à vivre »⁵. C'est précisément cette voie qu'a empruntée Ratzinger dans son livre. Son choix appelle cependant des précisions.

Il faut commencer par se demander comment il traite le rapport de ce qui est vraiment arrivé historiquement et de ce que la foi en a interprété. Il traite en détail des tentations et de la transfiguration de Jésus. Il étudie également les récits évangéliques de la multiplication des pains et de la marche sur les eaux. Cependant la question reste ouverte de savoir à quel niveau de réalité et d'expérience sont arrivés ces événements miraculeux. Les chrétiens fondamentalistes sont d'avis que tout ce qui est rapporté dans la Bible s'est produit d'une manière historique objective, alors que les sceptiques éclairés tiennent tous les récits bibliques pour plus ou moins fictifs. Celui qui, dans cette situation, recherche le Jésus véritable, devrait clairement indiquer à ses lecteurs comment il se représente ou non les événements relatés.

La deuxième précision concerne l'Évangile de saint Jean. Lorsque Ratzinger dit pouvoir « utiliser en toute confiance » le témoignage du 4^e évangile comme « source sur Jésus » (*JdN*, p. 261), il mérite d'être approuvé. Car la tradition johannique se nourrit simultanément d'une précieuse *remémoration* authentique sur Jésus et

5. Traduction française sur le site Internet du Saint-Siège.

—— *Le livre sur Jésus de Joseph Ratzinger, un guide spirituel*

d'une non moins précieuse pénétration de l'être véritable de Jésus rendue possible seulement après Pâques grâce à l'intervention de l'Esprit Paraclet (*Jean* 14, 17; 15, 26-27; 16, 12-14). La présentation par Ratzinger des « grandes images johanniques » ramène profondément à la tradition ecclésiale et ouvre des perspectives inédites sur l'eucharistie. La littérature exégétique actuelle n'offre aucune interprétation de *Jean* 6, dont on puisse comparer, avec celle de Ratzinger, la précision et la profondeur théologique ! Il est cependant étonnant qu'il passe si vite sur les différences entre les synoptiques et le 4^e évangile. Si la tradition johannique remonte bien au « disciple bien-aimé » qui seul est resté fidèle à son Seigneur jusque sous les bras de la croix (*Jean* 19, 25-27; 21, 24), on doit se demander pourquoi ce disciple a formulé son témoignage de manière non seulement tout à fait différente des témoignages des trois autres évangiles, mais aussi pourquoi il les a corrigés aussi massivement. Mentionnons les deux exemples les plus importants : Jésus a-t-il célébré son repas d'adieu avec les Douze déjà avant la Pâque, lavant les pieds de ses disciples mais sans instituer le repas eucharistique (*Jean* 13, 1-17), ou bien a-t-il célébré avec les siens la Pâque et institué le repas du Seigneur comme les synoptiques le rapportent ? De plus : a-t-il été crucifié déjà le jour de la préparation de la Pâque comme agneau pascal véritable (*Jean* 19, 28-42), ou bien a-t-il été mis en croix le jour même de la fête (*Marc* 15, 22-37) ? On ne trouve pas chez Ratzinger de réponse à ces vieilles questions, toujours historiquement dérangeantes alors qu'elles devraient être données si l'on s'intéresse au Jésus véritable.

L'Église ancienne a affirmé que Jean présuppose les synoptiques et qu'il manifeste la profondeur spirituelle du message de Jésus. Ratzinger se rattache à cette tradition, ce qui est respectable. Mais la vérité du témoignage johannique sur le Christ ne s'ouvre, selon (*Jean* 6, 44), qu'à ceux que le Père « attire » à Jésus et qui sont conduits par le *Paraclet*, sous la forme du Saint Esprit (*Jean* 15, 26; 16, 13). La confession de Pierre reconnaissant Jésus comme Fils de Dieu est due à une révélation particulière (*Matthieu* 16, 17). La méthode pieuse d'exégèse de Ratzinger est particulièrement bien adaptée à son objet, mais elle doit outrepasser les limites de la raison critique et ne peut présenter que des résultats qui restent scientifiquement controversés.

3. La filiation divine de Jésus

Malgré ces réserves, on peut oser un jugement : il en a été, historiquement parlant, tel que Ratzinger en fait la présentation. L'œuvre de Jésus et l'écho qu'il a trouvé parmi ses contemporains n'ont pu être historiquement plausibles qu'en raison du pouvoir divin que l'homme de Nazareth a revendiqué pour lui, et parce que le Dieu unique s'est manifesté d'une manière unique par Jésus. La voix du ciel qui appelle Jésus « Fils bien-aimé de Dieu » lors du baptême et de la transfiguration (*Matthieu* 1, 11 ; 9, 7 et suivants) est confirmée par des observations exégétiques : le célèbre « Moi, je vous dis » par lequel Jésus introduit les antithèses du Sermon sur la montagne (*Matthieu* 5, 22, 27, 32, etc.), de même que son cri de jubilation (*Matthieu* 11, 25-30 et parallèles) plaident effectivement en faveur d'une conscience divine filiale. Les gestes de salut et de puissance le manifestent pleinement : il traite les infirmes en *Marc* 2, 1-12 et parallèles, exactement comme il est dit du Dieu unique au *Psaume* 103, 3, car il pardonne d'abord au malade ses péchés, puis guérit ensuite ses infirmités. La réponse de Jésus à l'enquête de Jean-Baptiste (*Matthieu* 11, 2-6 et parallèles) se demandant s'il est bien « celui qui doit venir », manifeste clairement que Jésus a déjà revendiqué pour lui l'accomplissement des actes de salut et de puissance que ses contemporains attendaient seulement des temps messianiques⁶. Malheureusement Ratzinger oublie de renvoyer à ce texte, alors qu'il renvoie avec fermeté à l'accomplissement de *Deutéronome* 18, 15 dans l'agir de Jésus. C'est ainsi qu'il peut comprendre le Sermon sur la montagne comme « Torah du messie » et dire, avec Hartmut Gese, que Jésus, selon *Marc* 9,7 et parallèles, est la « parole de révélation en personne », « la Torah elle-même »⁷. Mais Ratzinger sait bien que Jésus était encore bien plus que le pro-

6. De la discussion nourrie qui a porté sur le fragment de la grotte 4 de Qumran 4Q521 ligne 12, il résulte que Dieu dans les temps derniers (par l'intermédiaire du messie) guérira les malades, éveillera les morts à la vie et annoncera la bonne nouvelle aux pauvres (d'après *Isaïe* 61, 1). Voir Otto BETZ-Rainer RIESNER, *Jesus, Qumran und der Vatikan*, Gießen-Freiburg, Brunner et Herder, 5^e éd., 1994, pp. 111-115.

7. Voir Hartmut GESE, *Zur biblischen Theologie [Théologie biblique]*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1983, p. 81. Face à cette communauté de vue demeure cependant une question disputée qui n'est plus décisive : sur quel arrière-plan faut-il placer les trois tentes de révélation que Pierre veut dresser pour Moïse, pour Elie et pour Jésus ?

— *Le livre sur Jésus de Joseph Ratzinger, un guide spirituel*

phète eschatologique attendu par Israël : Il était et demeure le rédempteur messianique envoyé par Dieu. Si on reconnaît à Jésus (d'une manière un peu moins hésitante que Ratzinger) les prétentions messianiques qui sont inhérentes à la filiation divine de 2 *Samuel* 7, 14 et des *Psaumes* 2, 2 et 89, 27, l'accord christologique fondamental de la tradition évangélique se fait manifeste. D'après les récits (d'origine judéo-chrétienne) de *Matthieu* et de *Luc*, la naissance du Fils de Dieu est déjà un accomplissement messianique. La parole qui se fait entendre lors du baptême reprend cette conviction et conduit à l'annonce de Jésus, incarnation du règne de Dieu. Le choix des Douze que Ratzinger appelle « un symbole d'espérance » (*JdN*, p. 195) pour le rétablissement total d'Israël, la confession de Pierre et la transfiguration confirment la filiation divine messianique de Jésus. L'entrée à Jérusalem, la purification du Temple et la confession devant le grand prêtre montrent de manière pleinement visible que Jésus a prétendu être le Fils de l'homme et Fils de Dieu céleste et messianique. Cette prétention a conduit à sa condamnation par le tribunal juif suprême et à la crucifixion par Pilate du prétendu « roi des Juifs »⁸.

La présentation de Ratzinger laisse ouvertes quelques questions de détail. On ne comprend pas bien pourquoi, dans son analyse de la prédication de Jésus sur le royaume de Dieu, et dans son explication de la deuxième demande du *Notre Père*, il se contente de n'indiquer que l'expression juive vétérotestamentaire « règne de Dieu » qui désigne la domination efficace de Dieu. L'emploi du nom abstrait dans la prédication de Jésus a aussi des composantes eschatologiques spatiales : Jésus a vu à l'avance la commensalité céleste d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (*Matthieu* 8, 11), il a assuré au « petit troupeau » de ses disciples que le Père céleste a voulu leur donner « le royaume » (*Luc* 13, 32 et *Deutéronome* 7, 18), et il attend de

8. Aucun exégète protestant n'a étudié avec plus de clarté le fil rouge qui relie christologiquement la présentation du chemin de Jésus dans les évangiles que Martin Hengel. Voir Martin HENGEL et Anna-Maria SCHWEMER, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie [La prétention messianique de Jésus et les débuts de la christologie]* (WUNT 138), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, et Martin HENGEL, *Studien zur Christologie [Études de christologie]*, édit. Claus-Jürgen Thornton, WUNT 201, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006. Sous l'influence de Hengel, Andrew CHESTER, dans son étude précieuse *Messiah and Exaltation [Messie et exaltation]*, WUNT 207, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, pp. 307-324, a ramené prudemment à une considération messianique de l'œuvre de Jésus.

SIGNETS _____ **Peter Stuhlmacher**

boire à nouveau, après la résurrection, du produit de la vigne dans le royaume de son Père (*Marc* 14, 25 et parallèles, et *Isaïe* 25, 6-9). Qui se met à la recherche du véritable Jésus devrait et même doit dire que ce Jésus a vécu dans l'attente du « règne de Dieu pour Israël » (*Actes* 1, 6) qu'il devait par lui-même instaurer.

À la différence des explications habituelles du *Notre Père*, on trouve chez Ratzinger de belles allusions aux racines vétérotestamentaires de la prière du Seigneur. Ajoutons-en deux⁹ : à l'arrière-plan de la demande de sanctification du Nom de Dieu YHVH en *Matthieu* 6, 9-*Luc* 11, 2, on trouve le *Kadosh* qui appartient à la liturgie du temple et au culte de la synagogue, le *trisagion* d'*Isaïe* 6, 3, qui, d'après la vision qu'en ont les Juifs et l'Église primitive, retentit jusque dans la liturgie céleste (*Apocalypse* 6, 3). Qui prie le *Kadosh* honore Dieu et se place de lui-même dans la sanctification. La demande du pain, d'après *Matthieu* 6, 11 et *Luc* 11, 3, renvoie au « pain du lendemain ». Cette formulation étrange ne s'oppose pas à l'avertissement de Jésus de ne pas se soucier du lendemain (*Matthieu* 6, 34). Elle concerne la pauvreté des disciples sur laquelle Ratzinger attire l'attention. Car le pain du lendemain signifie la ration du soir qui doit être réservée pour le soir suivant, puisque les disciples n'étaient pas sûrs de pouvoir faire plusieurs repas par jour (*Luc* 9, 3 et *Proverbes* 30, 8-9). Il est très compréhensible que les Pères aient ensuite vu dans le « pain du lendemain » le pain eucharistique.

Les analyses de Ratzinger sur Césarée de Philippe nécessitent une nouvelle formulation (*JdN*, p. 326)¹⁰. Hérode le Grand avait fait ériger un temple en l'honneur de l'empereur Auguste non loin d'un sanctuaire hellénistique dédié à Pan. Mais ce n'est qu'en 32 avant Jésus-Christ que le tétrarque Philippe avait choisi l'endroit pour en faire la capitale de son district qui englobait l'Iturée, la Batanée, la

9. Que l'on trouve dans Hartmut GESE, *Bemerkungen zum Vaterunser unter dem Gesichtspunkt alttestamentlicher Gebetsformen* [Remarques sur le Notre Père du point de vue des formes de prière vétérotestamentaires], in *Jesus Christus als die Mitte der Schrift* [Jésus-Christ, milieu de l'Écriture], Mélanges en l'honneur de Otfried Hofius pour son 60^e anniversaire, édit. par Christof Landmesser, Hans-Joachim Eckstein et Hermann Lichtenberger, Berlin, De Gruyter, 1997, pp. 405-437.

10. La nouvelle formulation est apparue avec la 5^e édition du livre.

—— *Le livre sur Jésus de Joseph Ratzinger, un guide spirituel*

Gaulanitide, la Trachonitide et l'Auranitide. Jésus, juste avant de monter pour la dernière fois à Jérusalem, a conduit ses disciples dans une région dans laquelle il était sûr d'échapper aux poursuites du souverain de Galilée dont il dépendait, Hérode Antipas.

4. Les titres christologiques énoncés par Jésus

Le livre de Ratzinger s'achève par l'analyse des trois titres les plus importants de Jésus : *Fils de l'homme*, *Fils*, *Je suis*. Ces trois expressions manifestent son profond enracinement dans la parole de Dieu, dans la Bible d'Israël, l'Ancien Testament. Mais c'est en lui seulement que ces trois expressions prennent tout leur sens, comme si elles l'avaient pour ainsi dire attendu » (*JdN*, pp. 382-383).

À bon droit, Ratzinger voit dans le titre « Fils de l'homme », actuellement agissant, souffrant par substitution, advenir tout ce qui concerne Jésus. Il sous-estime la composante messianique de l'expression dérivant de *Daniel* 7, 13, qui signifie, comme le titre de Fils de Dieu, que le Fils de l'homme est le représentant céleste d'Israël destiné à régner sur les peuples¹¹. La relation de *Marc* 10, 45 à *Isaïe* 43, 3-4, et non pas à *Isaïe* 53 (*JdN*, p. 361), si l'on se reporte au texte hébraïque original, est beaucoup plus proche que Ratzinger veut bien le dire. Il a cependant cette belle expression : « Ce qui nous est donné dans l'expression énigmatique de Fils de l'homme, c'est l'originalité première de la figure de Jésus, de sa mission et de son être. Il vient de Dieu, il est Dieu. Mais c'est ainsi, en assumant la nature humaine, qu'il apporte la véritable humanité » (*JdN*, p. 362).

Ratzinger devrait savoir strictement distinguer, dans l'histoire de la tradition, l'expression (messianique) de « Fils de Dieu », dérivant de 2 *Samuel* 7, 12... et des *Psaumes* 2,2 et 89, 27... et 37... et celle de « Fils », l'expression préférée de l'école johannique. Il voit cette parole préparée par la manière dont Jésus s'adresse dans sa prière à son Père, « Abba » (*Marc* 14, 36 et parallèles, et *Matthieu* 11, 25-27). En elle, Jésus se manifeste tout entier. Mais du fait qu'il a élevé des

11. Voir Otto BETZ, *Was wissen wir von Jesus?* [*Que savons-nous de Jésus?*], Wuppertal, Brockhaus, 3^e éd., p. 121 : « L'expression qui reste sûrement générale et également énigmatique, Fils de l'Homme, signifie (...) en *Deutéronome* 7, 13-14, le messie et le peuple nouveau (7, 21) ». Andrew Chester tient également cette interprétation comme possible (*op. cit.*, p. 378).

SIGNETS

 Peter Stuhlmacher

prétentions absolument messianiques, et que chez *Jean* les titres de Fils et de Fils de Dieu sont interchangeables (voir par exemple *Jean* 3, 16-18 ou 5, 25-28), la distinction recommandée par les exégètes n'a pas grande importance. La remarque de Ratzinger sur la prétention de l'empereur romain à être appelé « fils de Dieu » et ainsi à concurrencer religieusement Jésus, revêt plus d'importance pour l'époque post-néotestamentaire que pour celle-ci proprement dite¹². Sa remarque s'applique néanmoins au fait que selon *Jean*, « le Fils » se situe et agit en communion parfaite d'être et de volonté avec le Père. Seul le Fils rend manifeste le Père sur la terre (*Jean* 1, 18) et sans le Père le Fils ne peut pas et ne veut pas accomplir son œuvre (*Jean* 5, 19-20 ; 8, 28-29 ; 17, 4).

C'est le Christ élevé à la droite de Dieu qui parle par les « Je suis » de la révélation johannique (*Apocalypse* 1, 17 ; 2, 23 ; 22, 13 et 16). Les « Je suis » du 4^e évangile sont des expressions du Fils de Dieu préexistant (*Jean* 8, 58), envoyé dans le monde par amour et pour donner sa vie (*Jean* 3, 16), mais aussi ressuscité d'entre les morts par sa propre force (*Jean* 10, 17). Les paroles théologiquement les plus importantes sont celles où Jésus rapporte à lui-même le discours divin d'*Exode* 3, 14 et d'*Isaïe* 43, 10-11 (voir *Jean* 8, 24.28.58 ; 13, 19). En elles Jésus parle en union avec son Père céleste (*Jean* 5, 26-27 ; 10, 30 ; 17, 21). L'évangéliste voit, dans le Fils de Dieu qui est « le chemin, la vérité et la vie » (*Jean* 14, 6), le Jésus véritable, interprétation à laquelle se rattache Ratzinger. C'est pourquoi il peut, en concluant, revenir encore une fois sur l'idée directrice de tout son livre et écrire : « Jésus nous donne la "vie" parce qu'il nous donne Dieu. Il peut nous le donner parce qu'il est lui-même un avec Dieu. Parce qu'il est le Fils. Il est lui-même le don, il est la vie » (*JdN*, p. 382).

Historiquement les quatre évangiles font reconnaître que la prétention à la toute-puissance, affirmée par Jésus, lui a coûté la vie (Marc 14, 61-64 et *Jean* 19, 7). Reconnaître cette prétention et dire vraiment de Jésus qu'il est « le Christ, le Fils du Dieu vivant » (*Matthieu* 16, 16) n'est possible que si la foi a ouvert le cœur et les yeux des hommes à l'être véritable de l'homme de Nazareth.

12. L'opposition entre la foi au Christ et la prétention religieuse totalitaire de l'État romain ne sera abordée dans le Nouveau Testament qu'avec le chapitre 13 de l'*Apocalypse*. Auparavant elle ne joue aucun rôle.

—— *Le livre sur Jésus de Joseph Ratzinger, un guide spirituel*

5. Bilan

Le livre de Ratzinger sur Jésus est un guide spirituel de valeur. En se fondant sur de bonnes raisons aussi bien exégétiques que théologiques, il amène à voir comme le *Jésus véritable* le Fils de Dieu qui se tient et agit dans l'unité d'être et de volonté avec son Père céleste. La chrétienté occidentale a particulièrement besoin d'une telle présentation. Espérons qu'elle accueillera celle de Ratzinger. Puisse Benoît XVI avoir encore assez de temps et de force pour pouvoir écrire et publier le second volume (historiquement plus difficile) de sa présentation de Jésus déjà si prometteuse !

Peter Stuhlmacher, 1951-1958 : Études de théologie protestante à l'Université de Tübingen ; 1959-1968 : Assistant au séminaire théologique protestant de l'Université de Tübingen ; 1962 : Docteur en théologie ; 1967 : Habilitation dans la spécialisation Nouveau Testament. De 1968 à 1972 : Professeur de Nouveau Testament à la faculté théologique de l'Université d'Erlangen ; 1972-2000 : Professeur de Nouveau Testament à la faculté de théologie protestante de l'Université de Tübingen.

Communio, n° XXXII, 5-6 – septembre-décembre 2007

Olivier LANDRON

Le catholicisme et l'écologie au XX^e siècle

A l'inverse de l'opinion reçue, l'Église catholique s'est intéressée à la protection de la nature depuis le siècle dernier, et, à l'époque contemporaine, elle a tenu à manifester son intérêt pour l'environnement. L'attrait de ses fidèles pour la nature a le plus souvent échappé, dans le passé, à l'opinion publique, d'où la prudence de l'institution ecclésiale, soucieuse d'éviter la polémique avec les partis écologiques. De ce fait, elle n'a pas toujours su se faire entendre à propos de la sauvegarde de l'environnement, et encore moins faire passer son message ou son discours sur la création.

D'autre part, il n'était pas possible d'aborder le rôle de l'Église catholique dans la protection de la nature sans mentionner les Églises protestantes et orthodoxes qui ont été également actives dans ce domaine. Même le dialogue interreligieux s'est parfois montré fructueux en matière d'écologie.

Cette mise en perspective nous amènera à nous intéresser à la manière dont Rome a étudié la sauvegarde de la création, à la réflexion du catholicisme français sur le sujet, enfin à la façon dont la hiérarchie catholique a abordé la question en partenariat avec les autres confessions chrétiennes et quelquefois avec les représentants des religions non chrétiennes.

Le catholicisme et l'écologie au xx^e siècle

1. Rome

a) Le concile Vatican II

Le concile Vatican II a réaffirmé¹ : « Dieu a destiné la terre et tout ce qu'elle contient à l'usage de tous les hommes et de tous les peuples ». Dans le chapitre III de la constitution pastorale, *L'Église dans le monde de ce temps*, on perçoit l'ébauche d'une éthique théologique de la création. En effet, ce texte fait référence au sens des responsabilités des savants et des décideurs politiques qui sont appelés à améliorer les conditions de vie des hommes.

b) Paul VI

Ce sont surtout les papes Paul VI et Jean-Paul II qui, parmi les souverains pontifes, ont abordé la question de l'environnement. Il a fallu attendre les années 1970 pour voir l'Église catholique s'inquiéter de la dégradation de la nature. Ce retard pris par les catholiques n'est pas une exception : on pourrait remarquer le même phénomène dans de nombreux mouvements politiques. Il s'explique par le fait que pendant longtemps la nature a pu apparaître à l'homme comme un réservoir inépuisable, disponible à l'infini. Les lois de la nature, comme on disait, semblaient immuables et intouchables. L'homme devait s'y soumettre ou du moins les transgressions s'inscrivaient-elles dans des limites considérées comme infranchissables. Après la Seconde guerre mondiale, l'être humain est devenu capable de mesurer les effets à longs termes de l'industrialisation, de l'emploi des substances chimiques et des retenues d'eau par exemple. Au-delà des protestations isolées et « prophétiques », l'écologie est devenue une science avec ses calculs et ses prévisions. En 1967, dans l'encyclique *Populorum Progressio*², même si l'aspect écologique n'est pas central, Paul VI réagit vigoureusement contre les gaspillages, qu'il considère comme les fruits de la peur et de l'orgueil et plus généralement contre toute dilapidation d'ordre privé ou public. L'Église n'a pas été la dernière à reconnaître l'ampleur de l'enjeu écologique. Le pape Paul VI, dans un discours³ qu'il prononçait le 16 novembre 1970, devant

1. « Gaudium et Spes », *Les actes du concile Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf, n° 69, 1965.

2. PAUL VI, *Populorum Progressio*, Paris, Spes, 1967.

3. *Missi*, août-septembre 1990, p. 220.

SIGNETS _____ **Olivier Landron**

l'assemblée générale de la FAO, le résumait ainsi⁴: « Il a fallu des millénaires à l'homme pour apprendre à dominer la nature, à *soumettre la terre*, selon le mot de la Bible. L'heure est maintenant venue pour lui de dominer sa domination, et cette entreprise nécessaire ne lui demande pas moins de courage et d'intrépidité que la conquête de la nature ».

En 1971, dans sa lettre apostolique au cardinal Roy⁵, *Octogesima adveniens*, pour le 80^e anniversaire de l'encyclique *Rerum Novarum*, le pape Paul VI ouvrait, pour ainsi dire, la doctrine sociale de l'Église à la dimension écologique. Certains passages du texte montrent que l'Église catholique à cette époque était sensible à la dégradation de l'environnement⁶: « Tandis que l'horizon de l'homme se modifie ainsi à partir des images qu'on choisit pour lui, une autre transformation se fait sentir, aussi dramatique qu'inattendue de l'activité humaine. Brusquement l'homme en prend conscience: par une exploitation inconsidérée de la nature, il risque de la détruire et d'être à son tour victime de cette dégradation. Non seulement l'environnement matériel devient une menace permanente: pollution et déchets, nouvelles maladies, pouvoir destructeur absolu; mais c'est le cadre humain que l'homme ne maîtrise plus, créant pour ainsi dire un environnement qui pourra lui être intolérable. Problème social d'envergure qui regarde la famille humaine toute entière. C'est vers ces perceptions neuves que le chrétien doit se tourner pour prendre en responsabilité, avec les autres hommes, un destin désormais commun ». Depuis cette intervention, l'environnement a pris place dans la réflexion des instances ecclésiales, soit de l'Église universelle, soit des évêchés nationaux et continentaux. Ainsi dès la seconde assemblée générale du Synode des Évêques, en 1971, dont l'un des thèmes était: « la justice dans le monde », l'attention était portée sur les problèmes écologiques. Toujours en 1971, en écrivant une lettre à l'Union Internationale des Magistrats⁷, Paul VI leur affirmait qu'en protégeant l'environnement au plan juridique, ils aideraient la personne au plan moral comme au plan juridique.

4. *Questions Actuelles*, juillet-août 2000.

5. PAUL VI, *Lettre apostolique à M. le cardinal Roy*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1971.

6. PAUL VI, *op. cit.*, p. 21.

7. *Documentation Catholique*, n° 1593, pp. 811-812, septembre 1971.

Le catholicisme et l'écologie au XX^e siècle

En 1971 également, le cardinal Villot, secrétaire d'État, déclarait⁸ : « Toute atteinte à la création est un affront au Créateur. »

Le 5 juin 1972, le pape Paul VI adresse un message à la Conférence de Stockholm, organisée à l'initiative de l'ONU, discours dans lequel il montre nettement son intérêt pour la protection de la nature. Dans ce texte, le seul lu en public, Paul VI déclarait⁹ : « Aujourd'hui, émerge la conscience de ce que l'homme et son environnement sont plus que jamais inséparables : le milieu conditionne essentiellement la vie et le développement de l'homme ; celui-ci, à son tour, perfectionne et ennoblit son milieu par sa présence, sa contemplation. Mais la capacité créatrice humaine ne portera de fruits vrais et durables que dans la mesure où l'homme respectera les lois qui régissent l'élan vital et la capacité de régénération de la nature. Aussi l'humanité est-elle alertée d'avoir à substituer à la poussée, trop souvent aveugle et brutale, d'un progrès matériel laissé à son seul dynamisme, le respect de la biosphère dans une vision globale de son domaine... »

c) Jean-Paul II

Le pape Jean-Paul II, à travers toutes ses déclarations, n'a jamais limité ses analyses au seul souci écologique, mais il a aussi beaucoup insisté sur la dimension morale et religieuse du respect de la création¹⁰. Il a eu aussi comme préoccupation constante de situer la question de la sauvegarde de la nature au cœur de la révélation chrétienne. Dès sa première encyclique, en 1979, dans *Redemptoris hominis*¹¹, le pape Jean-Paul II mentionne « la menace de la pollution de l'environnement naturel dans les lieux d'industrialisation rapide¹² ». Au même chapitre, il s'interroge : « Pour quelle raison ce pouvoir donné à l'homme dès le commencement et qui devait lui

8. Commission sociale des évêques de France, *Le respect de la création*, Paris, Éd. du Cerf, 2000, p. 71.

9. *Missi*, août-septembre 1990, p. 222.

10. Père Elie SAKHR, *Le discours de Rome sur la protection de la nature*, 2005, dossier de maîtrise réalisé à la Faculté de Théologie d'Angers, sous la direction d'Olivier Landron.

11. JEAN-PAUL II, *Redemptoris hominis*, Paris, Éd. du Cerf, 1979.

12. JEAN-PAUL II, *op. cit.*, chap. 8, p. 66.

SIGNETS _____ **Olivier Landron**

permettre de dominer la terre se retourne-t-il contre lui-même, provoquant un état bien compréhensible d'inquiétude, de peur, de menace? ». Désormais la protection de l'environnement devient un chapitre de l'enseignement social de l'Église. Pour Jean-Paul II, la question de l'environnement a d'emblée une perspective universelle.

Le 10 mai 1980, dans son homélie de Ouagadougou, le pape lançait un appel à la solidarité pour ceux qui souffrent de la sécheresse¹³ : « Dès l'origine, Dieu a confié à l'homme la nature qu'il avait créée... L'homme doit s'efforcer de respecter la nature et d'en découvrir les lois pour assurer le service de l'homme. De grands progrès ont été réalisés dans le domaine de l'écologie, de grands efforts ont été accomplis. Mais beaucoup reste à faire, pour éduquer les hommes à respecter la nature, à la préserver et à l'améliorer, et aussi pour réduire ou prévenir les conséquences des catastrophes dites naturelles ». En 1981, lors d'un discours à l'occasion de la XXI^e session de la Conférence de la FAO, le Pape lançait un appel afin que la destruction des forêts¹⁴ cesse et il invitait les botanistes et les écologistes à participer activement au reboisement massif de plusieurs régions du monde. En 1984, le pape Jean-Paul II aborda encore la question de la protection de la nature. C'est ainsi que lors d'un voyage à Viterbe, en Italie, il fit part à des jeunes, réunis pour une soirée en plein air, des convictions qui l'animaient en matière d'écologie. Il s'exprimait de la manière suivante¹⁵ : « Il y a encore un troisième aspect de la nouveauté du Christ dont vous êtes appelés, vous, les jeunes, à témoigner face au monde : celui d'un nouveau rapport avec le milieu naturel qui vous entoure... Voici l'attitude du croyant : face à la création... il ne se livre pas à un usage insensé des ressources, il ne se laisse pas tenter par des formes d'arbitraire violence à l'égard du règne animal auquel il appartient lui-même dans sa dimension corporelle, bien qu'il en émerge par la prérogative de l'esprit ». Le 2 octobre 1984, il s'adressait à des astronomes¹⁶ : « Avec votre connaissance et votre pratique de la technologie spatiale, vous avez bien conscience qu'il serait possible de créer des programmes aptes à aider à vaincre le déséquilibre des pratiques agricoles, l'avancée des déserts, les désastres écologiques provoqués

13. *Missi*, août-septembre 1990, p. 239.

14. *Documentation Catholique*, n° 1799, pp. 11-12, janvier 1981.

15. *En Direct du Vatican*, n° 21-22, 25 juin 1984.

16. *La Documentation Catholique*, n° 1884, p. 1052, novembre 1984.

Le catholicisme et l'écologie au XX^e siècle

par la rapacité humaine à l'égard de la terre, dans les eaux et dans la terre, avec la destruction toujours plus alarmante de la vie animale et végétale, et avec des maladies graves et mortelles qui affectent la vie humaine elle-même ».

En 1985, à Nairobi, au Kenya, lors de sa visite aux organismes des Nations unies, à l'occasion notamment de son programme pour l'environnement, le pape Jean-Paul II attachait une fois de plus une grande importance à l'écologie en déclarant¹⁷ : « Le souci de l'Église pour la conservation et l'amélioration de l'environnement est lié à un commandement de Dieu... L'exploitation des richesses de la nature doit se faire selon des critères qui prennent en compte non seulement les besoins immédiats des gens, mais aussi les besoins des générations futures. De cette manière, l'intendance envers la nature, confiée par Dieu à l'homme, ne sera pas guidée par les considérations à courte vue ou une recherche égoïste. Dieu est glorifié quand la création sert le développement intégral de la famille humaine toute entière ». En 1988, à travers l'encyclique *Sollicitudo Rei Socialis*¹⁸, il traite du respect du cosmos en insistant sur l'aspect limité des ressources naturelles. À travers ce texte, il établit clairement un lien entre le respect de la nature et le développement. Dans *Sollicitudo Rei Socialis*, au paragraphe 26, Jean-Paul II dresse un panorama du monde contemporain en matière d'environnement : « Parmi les symptômes positifs du temps présent, il faut encore noter une plus grande prise de conscience des limites des ressources disponibles, la nécessité de respecter l'intégrité et les rythmes de la nature et d'en tenir compte dans la programmation du développement, au lieu de les sacrifier à certaines conceptions démagogiques de ce dernier. C'est ce que l'on appelle aujourd'hui le souci de l'écologie ». Pour lui, l'écologie ne peut se concevoir sans liens avec la recherche de l'unité et le respect des droits de l'homme. À ce sujet il écrit au paragraphe 34 de l'encyclique : « Le caractère moral du développement ne peut pas faire abstraction du respect pour les êtres qui forment la nature visible et que les Grecs, faisant allusion justement à l'ordre qui la distingue, appelaient le *cosmos* ». En 1991, une nouvelle fois, dans une encyclique, *Centesimus Annus*¹⁹, Jean-Paul II aborde la question de l'écologie dans le

17. *Missi, op. cit.*, p. 240.

18. JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, Paris, Éd. du Cerf, 1988.

19. JEAN-PAUL II, *Centesimus Annus*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.

SIGNETS _____ **Olivier Landron**

chapitre sur « la propriété privée et la destination universelle des biens²⁰ ». Ainsi met-il l'accent sur la dimension sociale de l'écologie. Il souligne l'importance « d'une attitude désintéressée, faite de gratuité et de sens esthétique, suscitée par l'émerveillement pour l'être et pour la splendeur qui permet de percevoir dans les choses visibles le message du Dieu invisible qui les a créées²¹ ».

À partir de 1968, chaque année, le Pape adresse un message au monde pour la Journée de la Paix. Dans son message de 1990, Jean-Paul II a présenté la position de base de l'Église catholique en ce qui concerne la crise écologique et la responsabilité des chrétiens à l'égard de l'environnement. Dans ce texte, il ne sépare pas la protection de l'environnement de l'établissement de la paix entre les hommes. Ainsi, sa perception de la nature reste conforme à la tradition de l'Église. S'appuyant sur saint Paul, Jean-Paul II rappelle que la Résurrection a permis un renouvellement de la création et une réconciliation entre l'homme et elle. Son message insiste sur le fait que la préoccupation du respect de l'environnement n'est pas propre aux chrétiens, mais qu'ils peuvent partager cette conviction avec les non croyants, car la nature constitue un bien commun et universel. Une grande partie du document est centrée sur le rapport entre la protection de la nature et la question morale. Ainsi il n'a de cesse de rappeler que les avancées scientifiques ont parfois entraîné de graves perturbations durables et parfois irréversibles au sein de la nature. Parmi ces effets particulièrement négatifs, il stigmatise la destruction de la couche d'ozone due à l'émanation de gaz particulièrement toxiques, mais aussi l'enfouissement de déchets industriels, la déforestation incontrôlée et enfin l'utilisation d'engrais chimiques très nocifs en matière agricole. Ce sont autant d'éléments qui ont joué sur l'altération du climat, entraînant de graves sécheresses dans certaines régions et des inondations dramatiques dans d'autres avec la probabilité de voir les terres basses envahies par les eaux du fait de la montée du niveau des océans.

Jean-Paul II en appelle alors à la responsabilité de tous, individus, États comme organisations internationales, pour préserver ce bien universel et fondamental qu'est la nature. Il relie aussi la protection de l'environnement à celle de toute vie quelle qu'elle soit, celles des

20. *Documentation Catholique*, n° 2029, pp. 533-540, juin 1991.

21. JEAN-PAUL II, *op. cit.*, chap. 37, p. 77.

Le catholicisme et l'écologie au XX^e siècle

végétaux et des animaux dont de nombreuses espèces ont disparu du fait de la surexploitation des forêts et de l'utilisation de produits chimiques, celle de l'être humain victime de conflits armés et de législations autorisant l'avortement. À travers cette réflexion, il rappelle, une fois de plus, que la protection de l'environnement et l'établissement de la paix entre les hommes sont intimement liés. Pour montrer que la crise écologique a une racine morale, Jean-Paul affirme que l'égoïsme et la cupidité, tant au point de vue individuel que collectif, sont à l'origine des profondes détériorations constatées sur l'environnement. La complexité de la crise écologique et le fait, qu'elle dépasse le cadre des États, nécessitent pour Jean-Paul II des collaborations internationales pour parvenir à des améliorations tangibles.

2. L'Église catholique en France

a) Le catholicisme français et l'écologie : un malentendu ?

Des sondages ont montré que le catholicisme français n'apparaissait pas comme étant sensible aux questions écologiques. Ainsi, en 2004, le périodique *La Vie* révélait que 68 % des Français interrogés pensaient que l'Église catholique n'intervenait pas assez dans la défense de l'environnement²². Si l'écologie n'a pas été portée par un courant puissant au sein de l'Église en France, c'est bien parce que la protection de la nature semblait être trop liée au paganisme ancien : tel était le constat²³ fait par Jean-Marie Pelt. Les difficultés entre le catholicisme français et la mouvance écologiste tiennent aussi aux relations délicates qu'il a entretenues avec le parti des Verts. En effet, les questions de morale sexuelle les ont nettement opposés. Ainsi, en 2001, la défense du Pacs par les Verts entraîna une polémique avec les évêques de France qui, eux, étaient très défavorables à ce contrat. Le conflit rebondit à l'occasion du « mariage » des homosexuels, catégoriquement rejeté par l'épiscopat français. Mgr Dubost déclarait ainsi le 5 mai 2004 : « Il est surprenant que les mêmes qui luttent contre les OGM au nom du respect de la nature disent avec le même élan que la nature n'a pas

22. *La Vie*, n° 3082, 23 septembre 2004.

23. *La Vie*, n° 3065, 27 mai 2004.

SIGNETS _____ **Olivier Landron**

d'importance pour l'homme²⁴ ». Véronique Dubarry, conseillère municipale des Verts à Paris, reconnaissait l'existence dans son parti d'un « anticléricalisme primaire²⁵ ».

b) Le désintérêt de l'Église en France pour la théologie de la nature entre 1900 et 1980 : cause de son absence de réflexion en matière d'écologie

Si le catholicisme français a montré peu d'intérêt pour l'écologie entre 1900 et 1980, c'est d'abord parce qu'il a longtemps négligé la théologie de la création, à l'exception notable du père Paul Beauchamp. Pourquoi a-t-on pu observer un tel désintérêt ? Comme raisons principales, on peut invoquer sûrement le maintien de tendances gnostiques et manichéennes, voire jansénistes, incitant le chrétien à se réfugier en Dieu, tout en rejetant le monde matériel et avant tout la nature. Du concile Vatican II au milieu des années 1980, on a pu remarquer que les théologiens catholiques, français en particulier, avaient continué à se désintéresser de la nature ou de la cosmologie. En effet, dans les années 1960, la théologie catholique, en France, a pris un tournant anthropocentrique²⁶, ce qui revenait à privilégier l'homme au détriment de la nature. La diffusion en France du livre²⁷ de Jean-Baptiste Metz, *Christliche Anthropozentrik*, paru en 1962, semble avoir été une rupture de ce point de vue-là. À partir de cette époque, les théologiens catholiques ont insisté de manière systématique sur l'homme : image et ressemblance à Dieu. Ils sont souvent partis de l'étude de l'être humain pour découvrir Dieu.

Plusieurs causes expliquent cette évolution. Les unes sont internes à l'Église : il s'agit de la théologie des réalités terrestres, de l'ecclésiologie du salut et des christologies d'économie qui ont si fortement marqué le catholicisme après la Seconde Guerre Mondiale. Conséquence de ces tendances théologiques, on a laissé de côté d'autres questions considérées comme trop spéculatives et trop éloignées des préoccupations quotidiennes de l'homme : parfois Dieu, mais plus encore le cosmos. Si à partir des années 1960, la théologie catholique en France a montré un moindre intérêt pour la nature, c'est aussi pour des raisons externes. Ainsi les fortes

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26 Adolphe GESCHÉ, *Le Cosmos*, Paris, Éd. du Cerf, 1994, pp. 23-24.

27. Jean-Baptiste METZ, *Christliche Anthropozentrik*, 1962, Munich.

Le catholicisme et l'écologie au XX^e siècle

influences qu'elle a reçues des philosophies du sujet (phénoménologie, existentialisme), du personalisme, du langage (nouvelle herméneutique), de la métaphysique éthique (Lévinas), mais aussi des sciences humaines (psychologie, sociologie, linguistique, anthropologie sociale et culturelle) ont joué dans ce sens. Enfin plusieurs théologies comme celles de la sécularisation et de la parole ont aussi contribué à orienter la pensée chrétienne vers l'homme au détriment du cosmos. Le moindre intérêt pour la théologie naturelle au cours des années 1900-1980, qui avait pour objectif de connaître Dieu à partir de la nature et donc de ses créatures, explique aussi que la théologie de la création ait connu peu de développement. En ce domaine, l'influence de Karl Barth sur le catholicisme, à partir des années 1950, a été importante. En refusant la théologie naturelle et en survalorisant le thème du Salut, la pensée du pasteur protestant suisse a abouti à un appauvrissement de la théologie de la création.

c) L'attention portée à la question écologique par le catholicisme français à partir des années 1980

L'intérêt de l'Église catholique pour l'écologie à partir des années 1980 s'est traduit par un renouveau de la théologie de la création ou de la nature. La crise écologique, qui connut une acuité particulière à partir des années 1980-1990, ainsi que les critiques portées par l'écologie profonde au christianisme sont deux éléments fondamentaux qui ont incité quelques penseurs catholiques à réinvestir le champ de la théologie de la création. Le Père René Coste, sulpicien, fait partie de ceux qui se sont intéressés à cette théologie en écrivant²⁸, en 1994, *Dieu et l'écologie*. Il souhaitait, à travers ce livre, répondre aux accusations lancées par Lynn White²⁹ qui, en 1967, affirmait que le catholicisme était directement responsable de la dégradation de l'environnement, en s'appuyant sur certains passages de la Bible qui, selon lui, en constituaient la preuve la plus évidente. C'est ainsi qu'il citait *Genèse* I, 26 : « Que l'homme domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre ». Cette *domination* était pour Lynn White synonyme d'une exploitation de la nature par l'homme. Dans *Dieu et l'écologie*, le Père René Coste a

28. René COSTE, *Dieu et l'écologie*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 1994.

29. Lynn WHITE, « Les racines historiques de notre crise écologique », *Science*, 10 mars 1967.

SIGNETS _____ **Olivier Landron**

analysé le thème de la création dans l'*Ancien* et dans le *Nouveau Testaments*, et a développé l'idée selon laquelle la théologie de la nature devait aboutir à une éthique axée sur le respect de l'environnement. Il eut aussi le souci d'allier tout à la fois la théologie de la création, l'écologie, et le catholicisme social.

En France, le Père René Coste et Jean Bastaire font partie des catholiques qui ont le plus combattu l'écologie profonde. Dans l'Hexagone, il a fallu attendre les années 1990 pour que des intellectuels catholiques, théologiens, écrivains, journalistes, se penchent sur les fondements de l'écologie profonde et sur les accusations qu'elle portait au christianisme concernant la destruction de l'environnement. Le père René Coste, théologien, à travers son livre, *Dieu et l'écologie*, a entrepris de montrer que la Bible et la doctrine de la création ne prédisposaient pas l'homme à saccager la nature. Il rappelle que dans l'Ancien Testament, la nature est vue comme le jardin de Dieu et que l'homme en est le jardinier. Il se doit donc de le faire fructifier et peut donc façonner la nature. C'est ainsi qu'il a pris l'exemple des magnifiques paysages travaillés de la main de l'homme comme certaines parties de la Bourgogne, où on a su donner une harmonie aux paysages et améliorer les sols. Dans le texte de la *Genèse*, la domination que l'homme reçoit de Dieu sur la nature n'est pas synonyme de cruauté et d'irresponsabilité. La foi juive et la foi chrétienne ont mis l'accent sur l'alliance entre Dieu et la nature et pas seulement avec l'homme, même si elle lui est d'abord destinée. Cette alliance entre Dieu et la nature est symbolisée dans la Bible par un fait naturel : l'arc-en-ciel.

Pour la Bible, l'homme est maître et seigneur de la nature. Selon ce point de vue, on peut même dire que la domination de Dieu sur tout l'univers ne s'exerce pas directement, mais par l'intermédiaire de l'homme. En cela, l'Église rejette certaines conceptions de l'« écologie profonde » prétendant que l'homme doit se soumettre à la nature et qu'il n'est qu'une créature parmi d'autres. Le père René Coste rappelle que d'après la Bible, les végétaux, les animaux aquatiques et terrestres sont produits par la mer ou par la terre, alors que l'homme est créé par Dieu lui-même : l'être humain est donc vu comme un être à part, différent de tous les autres. Dieu donne à l'homme la domination sur tout ce qui peuple la terre, même les astres qui ne sont là que pour lui servir de luminaires. Dans *Genèse 2*, la Bible veut montrer que le travail, loin d'être une malédiction, est à l'origine du resplendissement de la création, dans une alliance de

Le catholicisme et l'écologie au XX^e siècle

l'Homme avec la Terre. De même, l'homme doit cultiver le jardin pour lui faire rendre tout ce qu'il peut en tirer, mais il doit le garder et le protéger contre toute entreprise prédatrice. *Genèse* 1 présente l'homme à la fois comme faisant partie de la création, de la nature et comme décalé par rapport à elle. Il peut aussi singer la nature et lui faire produire ce qu'elle ne produisait pas au début ; il est capable de la penser et la représenter au moyen de l'art. C'est ainsi que selon l'Écriture, la nature ne revêt pas un caractère sacré : elle reste sous la domination de l'homme, ce qui n'est pas synonyme d'arbitraire. Au contraire la nature est considérée de manière très positive par les auteurs de la Bible, qui ont montré que sa contemplation menait à l'étonnement, à l'admiration et finalement à l'adoration de Dieu en tant que créateur de l'univers. Loin de mépriser les créatures, la Bible voit en elles le chemin qui conduit à Dieu. Elle considère l'homme comme maître de la création, ce qui justifie, pour l'Église catholique, toutes les recherches scientifiques, dès lors qu'elles sont en faveur de l'homme. Selon la Bible, la domination de l'homme sur la nature ne signifie pas qu'il puisse faire n'importe quoi, mais au contraire, qu'étant à l'image et à la ressemblance de Dieu, il puisse se comporter en créateur et non en destructeur. Le Père René Coste a répondu à l'*écologie profonde* qui stigmatisait l'anthropocentrisme de la doctrine chrétienne de la création, cause selon elle, de la destruction de la nature, en affirmant que dans la *Genèse*, on n'avait pas affaire à un anthropocentrisme mais à un théocentrisme, et en précisant que l'univers avait été créé, avant tout, pour la gloire de Dieu.

À la même époque, l'écrivain Jean Bastaire a entrepris un travail de réflexion pour montrer qu'il n'existait pas d'opposition essentielle entre le christianisme et l'écologie. Face aux accusations de l'*écologie profonde*³⁰, il répondait que c'était au cœur des sociétés les plus sécularisées que les torts causés à la nature étaient les plus importants. La volonté de Jean Bastaire de montrer les relations entre le catholicisme et l'écologie l'a incité à rédiger deux ouvrages : *Le chant des créatures*³¹ et *Pour une écologie chrétienne*³². Dans ces deux livres, il a scruté l'histoire du christianisme afin de repérer les

30. Courant anglo-saxon et scandinave qui a accusé, à partir des années 1970, l'Église catholique d'être responsable de la destruction de la nature, en raison de certains passages de la *Genèse* traitant de la domination de l'homme sur la nature.

31. Jean BASTAIRE, *Le chant des créatures*, Paris, Éd. du Cerf, 1996.

32. Jean BASTAIRE, *Pour une écologie chrétienne*, Paris, DDB, 2004.

SIGNETS

 Olivier Landron

périodes au cours desquelles certains de ses représentants avaient une très grande proximité avec la nature. C'est ainsi qu'il a mis en exergue les Pères grecs, surtout Irénée et Maxime le Confesseur, mais aussi les grands représentants du christianisme médiéval à l'exemple de François d'Assise, enfin certains écrivains catholiques français du xx^e siècle comme Charles Péguy ou Paul Claudel.

d) L'engagement des évêques français en faveur de la protection de l'environnement depuis quelques années

En l'an 2000, la Commission Sociale des Évêques de France a marqué un intérêt particulier pour les questions liées à la protection de l'environnement. Ainsi, par l'intermédiaire de Mgr Olivier de Berranger (Saint-Denis), Mgr Bellino Ghirard (Rodez), Mgr Louis Dufaux (Grenoble), Mgr André Lacrampe (Ajaccio), Mgr Michel Pollien (auxiliaire de Paris), Mgr Jacques Noyer (Amiens), Mgr Philippe Barbarin (Moulins), elle a publié un petit ouvrage, *Le respect de la création*. Elle est d'abord partie d'un constat alarmant, en rappelant que, depuis le début du x^e siècle, les hommes s'étaient comportés en prédateurs et qu'ainsi ils hypothéquaient la survie des générations futures. Ils soulignaient aussi que, déjà en l'an 2000, les questions d'environnement avaient pris une dimension universelle et que certains problèmes avaient déjà des répercussions dramatiques comme la pénurie d'eau potable, l'effet de serre, la désertification, le déficit alimentaire et l'appauvrissement de la création. La Commission Sociale des Évêques de France a mis l'accent sur les graves problèmes écologiques que le xx^e siècle léguait aux générations futures, comme les déchets nucléaires et toxiques non éliminés et la présence dans le sol ou dans les océans de métaux lourds et de pollutions chimiques dues aux pesticides et aux engrais.

Le document faisait aussi référence aux gaz à effet de serre, en particulier le gaz carbonique, qui se sont accumulés depuis le xix^e siècle dans l'atmosphère, et ont impliqué un réchauffement de la terre, aboutissant à des modifications climatiques, qui pouvaient entraîner une montée générale des eaux, des inondations et un changement dans le régime des pluies. Le texte de la Commission des Évêques de France pointait du doigt l'appauvrissement des stocks de pêche et l'érosion des sols due à une production intensive. Enfin, il mentionnait ces espaces devenus artificiels qui ont perdu leur aspect esthétique et leur diversité biologique. La réflexion de la commission s'est en partie articulée autour de la fragilité économique

Le catholicisme et l'écologie au xx^e siècle

et écologique des pays du Sud, le problème de l'approvisionnement en eau potable devenant, après le pétrole, un des grands enjeux stratégiques dans ces contrées. Le texte stigmatisait l'attitude des pays du Nord accusés de dilapider les ressources disponibles au Sud. Le document évoque aussi la troisième révolution industrielle, celle des biotechnologies et des nouvelles techniques de l'information. Sont mises en évidence ses dérives possibles concernant le génie génétique, le clonage, les organismes génétiquement modifiés (OGM).

La Commission Sociale des Évêques de France reconnaissait le retard des catholiques en matière de protection de l'environnement, en rappelant que les populations germaniques, anglo-saxonnes et scandinaves, de sensibilité protestante, avaient été les premières en Europe à réagir aux dégradations de l'environnement et à se mobiliser dès le début des années 1960. Les évêques rédacteurs du document faisaient le constat que la protection de l'environnement n'était pas l'un des soucis majeurs des catholiques et qu'ils ne s'en sentaient pas tellement responsables. Or, ils remarquaient que la dégradation de l'environnement touchait en tout premier lieu les plus démunis, une catégorie de la population qui traditionnellement retenait l'attention de l'Église, d'où la volonté des évêques de France d'inciter les catholiques à prendre au sérieux le respect de la nature. Conformément aux récits bibliques, le document, *Le respect de la Création*, rappelait que l'homme était gérant et jardinier de la Création. Ainsi, la commission sociale des évêques de France affirme que l'homme n'est pas le maître de la Création et que s'il a le droit d'en user, il n'a pas le droit d'en abuser.

Le document comblait une lacune du catholicisme français en matière d'environnement. Mais il n'engageait que la commission sociale des évêques et non la Conférence des Évêques de France dans son ensemble. Cette absence de déclaration commune sur le sujet de la part de l'épiscopat était le signe que la protection de la nature n'apparaissait pas encore en 2000 comme une priorité pour le catholicisme hexagonal. Mais le texte montrait néanmoins que l'Église s'était intéressée, localement, à la question de l'environnement comme au sujet de l'enfouissement de déchets radioactifs à Nîmes et d'une usine d'incinération de déchets toxiques à Strasbourg. Pour les rédacteurs du texte, *Le respect de la création*, la famille, l'école, la catéchèse et les mouvements constituent des lieux privilégiés pour sensibiliser les jeunes à leur responsabilité à l'égard de l'environnement, et surtout leur faire découvrir la beauté de la

SIGNETS _____ **Olivier Landron**

création. Ils firent aussi référence à la pensée d'Olivier Clément qui considérait que la contemplation de la nature constituait une étape indispensable à la vie spirituelle. Le document, *Le respect de la création*, fut accueilli favorablement, mais il n'eut qu'un impact limité, car, pour nombre de catholiques français, l'écologie était surtout affaire de politique. Ils ne voyaient que peu de rapport entre la foi chrétienne et les questions d'environnement.

e) L'action de quelques évêques et diocèses en matière d'environnement

Quelques évêques français se sont insurgés contre le pillage et la dégradation des ressources naturelles, mais aussi contre les répercussions sociales qui pouvaient en résulter. Ainsi Mgr Pierre Molères, évêque de Bayonne, et président du Comité épiscopal de la mission en monde maritime, s'exprimait ainsi suite au naufrage du pétrolier l'Erika³³ : « Nous attirons l'attention sur l'esprit de rapine et de concurrence impitoyable qui violente de plus en plus le monde de la mer ». On observe la même indignation chez Mgr Ricard et Mgr Jean-Claude Hertzog, respectivement archevêque et évêque auxiliaire de Bordeaux, affirmant qu'il n'était pas « tolérable que la recherche du profit se fasse au détriment des personnes, de l'environnement et de la vie³⁴ ». À la suite des violents incendies qui ont ravagé le midi de la France au cours de l'été 2003, les évêques de la province ecclésiastique de Marseille se sont engagés du côté des victimes, en condamnant les comportements criminels des incendiaires, mais aussi les actes des inconscients.

De 1992 à 2002, le diocèse de Bayonne a été à la pointe du combat pour l'écologie et il a été le lieu de plusieurs colloques consacrés à la question de l'environnement, organisés sous la houlette du mouvement *Pax Christi*, avec le soutien de Mgr Molères. Ces rencontres ont été des lieux d'échanges sur la protection de la nature dans un cadre régional, et elles ont fait appel à des acteurs de différents horizons, chrétiens ou non. Les colloques de Bayonne, au début, n'ont pas été très bien acceptés par les chrétiens du diocèse car ils assimilaient l'écologie à une philosophie panthéiste. Si le mouvement *Pax Christi* a joué un rôle dans l'organisation de ces réunions, l'âme en a été le Père Esponde. Quand ce prêtre du diocèse

33. Marc STENGER, *Planète vie, planète mort*, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 196.

34. *Ibid.*

Le catholicisme et l'écologie au xx^e siècle

de Bayonne les a lancées, ses paroissiens de la ville ont été très méfiants dans la mesure où ils considéraient que l'écologie était un thème profane. De leur côté, les écologistes et les élus, de tous bords, invités à s'associer à la démarche du Père Esponde, craignaient un certain prosélytisme de la part de l'Église catholique. Partagés entre la surprise et la crainte, les uns et les autres se donnèrent rendez-vous en 1992 à Anglet sous l'égide de plusieurs mouvements³⁵ coordonnés par le Forum des Communautés Chrétiennes. En 1995, un second colloque fut organisé à la maison diocésaine de Bayonne. À l'occasion de l'année européenne de la conservation de la nature, la réunion fit appel à plusieurs intervenants du Pays Basque espagnol. Ce fut l'occasion pour les écologistes des deux côtés des Pyrénées de confronter leurs expériences mais aussi de constater le manque de coordination entre la France et l'Espagne pour la sauvegarde de leur patrimoine commun, à savoir l'Atlantique et les Pyrénées.

En 1997, le diocèse de Bayonne mit en place un troisième colloque à l'occasion de « l'année internationale des océans ». Y participèrent des pêcheurs, des armateurs, des surfeurs, des associations d'écologie marine, des scientifiques ainsi que des élus. Les discussions, parfois animées, portèrent sur l'usage de filets pélagiques responsables de l'épuisement des ressources halieutiques, et sur les directives européennes, combattues par les uns, défendues par les autres. Malgré des intérêts souvent divergents, les participants s'accordèrent sur la nécessité d'une gestion durable de l'océan. En 1998, une autre rencontre fut consacrée aux énergies renouvelables.

En 2005, Mgr Hippolyte Simon, évêque de Clermont-Ferrand, soucieux d'écologie, a été sensibilisé par un article³⁶ de *La Croix* portant sur Alain Juste, un producteur de biocarburant à base d'huile de tournesol. Considérant que ce dernier menait un combat exemplaire pour le développement de carburants peu polluants, l'évêque envoya l'article aux parlementaires français afin qu'ils soient informés sur les nombreuses difficultés rencontrées par l'un de ces pionniers de l'énergie propre en France. Alain Juste créa en 1997 la société Valenergol, près d'Agen, pour produire de l'huile de tournesol par simple pression à froid. Après décantation et filtration, l'huile végétale pure (HVP) pouvait servir de carburant pour les moteurs diesel. Alors que l'Allemagne avait opté au grand jour pour

35. Étaient présents *Pax Christi*, *Emmaüs* et l'AORC (Action Œcuménique pour le Respect de la Création).

36. *La Croix*, 25 février 2005.

SIGNETS _____ **Olivier Landron**

la production d'HVP, la France y resta opposée en raison d'un soutien inconditionnel accordé aux grands groupes pétroliers. Alain Juste en fit les frais, puisqu'en 2001 et 2002 sa société, poursuivie par les ministères des finances et de l'industrie, fut condamnée par la justice française pour cause d'usage de produit interdit. Il aimait rappeler que le tournesol avait des qualités avérées : peu gourmand en eau et ne nécessitant que peu d'engrais chimique ; somme toute une culture compatible avec l'agriculture biologique.

3. L'œcuménisme et le dialogue interreligieux au service de la protection de la nature

a) L'œcuménisme

Dans le domaine de l'œcuménisme, les mondes anglo-saxon et germanique ont été plus précoces que l'aire culturelle latine en ce qui concerne la question écologique. Ainsi a-t-on vu naître, au début des années 1960, aux États-Unis, le *National Religious Partnership for the Environment*, associant les différents Églises chrétiennes du pays. En 1963, est fondé le groupe *Faith-Man-Nature*, sous l'égide du Conseil National des Églises des États-Unis. C'est à la fin de sa conférence à la cinquième Assemblée du Conseil Œcuménique des Églises à Nairobi, en 1975, que le professeur Charles Birch a esquissé le concept d'une écologie de Dieu. Il a développé cette idée en lien avec la « théologie du process » qui s'est appuyée sur la notion d'évolution de l'univers. Les Églises en Suisse, par leurs actions communes et donc œcuméniques, ont joué un rôle de pionnier dans la sauvegarde de l'environnement. Ainsi, dès 1976, une centaine de personnalités de plusieurs groupements, de diverses confessions et régions linguistiques, plaidaient, au forum de Macolin, en faveur d'un nouveau style de vie plus respectueux de la nature. En 1978, les évêques de Suisse ont demandé la participation des chrétiens au débat concernant la politique écologique. La Commission nationale Justice et Paix, pour l'Église catholique, et l'Institut d'Éthique Sociale, pour l'Église protestante, ont réalisé plusieurs études qui montraient que la question énergétique incluait des valeurs éthiques fondamentales. La catastrophe de Tchernobyl et le grand incendie de Schweizerhalle, à Bâle, ont renforcé la conscience écologique des Églises en Suisse. C'est ainsi qu'est née, en décembre 1986, la Communauté Œcuménique de Travail Église et Environnement (COTE), chargée de faire réfléchir les institutions ecclésiales

Le catholicisme et l'écologie au xx^e siècle

sur la question environnementale. La *COTE*³⁷ a regroupé des particuliers, des paroisses catholiques et protestantes ainsi que des Églises cantonales. Cet organisme a mis en place des rencontres à l'intention des sacristains et des marguilliers sur le thème des économies d'énergie.

La Conférence des Églises d'Europe et les Conférences Épiscopales d'Europe se sont associées pour donner naissance à des rassemblements qui se sont préoccupés des questions d'environnement. Ce fut le cas de ceux de Bâle, Graz et Strasbourg. Le rassemblement de Bâle³⁸ en 1989 fut un événement important parce que, sur les thèmes de la paix et de la protection de l'environnement, il regroupait toutes les Églises d'Europe de l'Atlantique à l'Oural. Cette rencontre a été vue comme prophétique du fait qu'elle a précédé de peu l'effondrement du communisme en Europe de l'Est. Sa grande originalité est d'avoir associé trois domaines : la paix, la justice et l'environnement, alors que jusque-là les Églises s'étaient essentiellement arrêtées aux deux premières réalités. La rencontre de Bâle portait comme titre : « Justice, paix et sauvegarde de la création ». Plus de six cents délégués de toutes les Églises d'Europe étaient présents, une initiative qui n'eût pas été possible, ne serait-ce que trente ans plus tôt, tant ces institutions avaient l'habitude d'avancer en ordre dispersé. Ce rassemblement œcuménique européen a été convoqué par la Conférence des Églises d'Europe (KEK) et par le Conseil des Conférences Épiscopales Européennes (CCEE). La KEK avait exprimé le souhait d'une rencontre dès l'automne 1986. En 1987, la CCEE avait donné son accord pour être co-invitee et co-organisatrice. Avec Bâle, c'est la première fois depuis le xvi^e siècle et donc le schisme protestant, qu'un rassemblement œcuménique de cette ampleur pouvait avoir lieu. Les représentants des différentes Églises chrétiennes mettaient l'accent sur le besoin impérieux de protéger une nature nécessaire à la survie de l'humanité. Ils ont lié, de manière étroite, la question de l'environnement et celle de la justice sociale. Pour eux, les dépenses colossales consacrées à l'armement après la Seconde Guerre mondiale auraient pu être utilisées à la protection de la nature. Ils souhaitaient que, face aux dégâts causés à l'environnement, comme l'effet de serre, les accidents de

37. Marc STENGER, sous la direction de, *Planète vie, planète mort*, Paris, Éd. du Cerf, pp. 184-185.

38. *Document Episcopat*, n° 17, novembre 1988.

SIGNETS _____ **Olivier Landron**

Bhopal, de Tchernobyl et la pollution du Rhin, soit installé un ordre écologique mondial. Le rassemblement de Bâle a fait référence à la situation du Brésil pour mettre en relation l'injustice économique (dette, réformes agraires avortées) et la dégradation de la forêt amazonienne. En 1997, eut lieu le rassemblement œcuménique de Graz, en Autriche. Son thème était : « La réconciliation, don de Dieu et source de vie nouvelle ». Comme à Bâle, la rencontre de Graz insiste sur la responsabilité de l'être humain quant à la préservation de l'environnement et à la sauvegarde des générations futures. Outre le maintien des écosystèmes, le rassemblement autrichien lançait un appel aux décideurs politiques et à tous les citoyens, visant à cesser la destruction de l'environnement et l'épuisement des ressources naturelles.

Les orthodoxes n'ont pas été en reste. Entre 1997 et 2003, le patriarche de Constantinople, Bartholomeos I^{er}, surnommé le « patriarche vert » en raison de ses engagements écologiques, a réuni quatre colloques sur les problèmes environnementaux. En 2002, un symposium « Religion, science et environnement » sur l'Adriatique, a abouti à la signature à Venise, par le patriarche et le pape Jean-Paul II, d'une déclaration sur la protection de l'environnement. Elle prit le nom de « Sauvegarde de la création ».

Le souci qu'a eu le mouvement œcuménique de traiter de la question environnementale a créé un contexte favorable à des travaux théologiques ayant pour sujet la protection de la nature. C'est ainsi qu'a pu naître en 1988 l'une des œuvres les plus originales du théologien protestant allemand Jürgen Moltmann. C'est ainsi qu'il fait paraître³⁹ en France cette année-là, *Dieu dans la création*. L'originalité de ce livre est d'avoir été bâti en prenant comme point de départ la crise écologique. Le sous-titre du livre est clair : *Traité écologique de la création*. Jürgen Moltmann mettait l'accent sur le rôle spécifique de l'Esprit-Saint dans la création, mais aussi sur la dimension pacifique de l'harmonie entre Dieu, l'homme, et la nature. Suivant son habitude, il a utilisé une méthode œcuménique faisant aussi appel à la pensée catholique et orthodoxe. L'un des ressorts de la réflexion de Moltmann est l'histoire⁴⁰ de la théologie : il fait aussi bien allusion à saint Augustin, saint Thomas d'Aquin qu'à Calvin. Le théologien allemand a également pris en compte

39. Jürgen MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, Paris, Éd. du Cerf, 1988.

40. Jürgen MOLTSMANN, *op. cit.*, pp. 8-10.

Le catholicisme et l'écologie au XX^e siècle

la cosmologie moderne et les sciences du vivant. Sa pensée a intéressé de près des catholiques français, engagés dans la défense de l'environnement. C'est le cas de Jean Bastaire qui publia, en 2005, dans un ouvrage intitulé⁴¹ *Le rire de l'univers*, une anthologie des textes protestants traitant de la protection de la nature.

b) Le dialogue interreligieux

Les chrétiens se sont aussi associés aux représentants d'autres religions dans une réflexion sur l'écologie. C'est en 1986, à Assise, que le thème de l'environnement a ponctué, pour la première fois, une rencontre interreligieuse. Le colloque de Klingenthal, dans la Bas-Rhin, en octobre 1995, a scellé, dans son appel final, la mobilisation de toutes les religions représentées, en faveur de l'écologie. En 2000, à Katmandou, au Népal, le WWF (Fond Mondial pour la Nature) avait organisé une cérémonie où 26 représentants des principales religions avaient « offert leurs cadeaux sacrés pour une planète vivante⁴² ». Au cours de cette rencontre, on fit le constat que chaque religion donnait des préceptes de respect de la nature, et qu'il semblait opportun de s'appuyer sur les institutions religieuses pour sensibiliser de nouveaux publics aux questions écologiques, et pour mener des actions concrètes auprès d'eux. En 2001, le WWF-France a aussi organisé une rencontre au monastère orthodoxe de Solan, dans le Gard, où les principales religions de France étaient représentées. La question était de savoir ce que chacune d'elles pouvait mettre en œuvre pour protéger la planète. Dans la pratique, elles ont créé des organismes pour veiller au respect de l'environnement. Par exemple dans l'Église catholique, la Commission Sociale des Évêques de France et *Pax Christi* ont mis en place une antenne appelée « Environnement et modes de vie ». En avril 2003, un colloque « Spiritualités et écologie », organisé par le WWF-France, s'est tenu à l'abbaye du Mont Saint-Michel avec des représentants des principales religions de l'Hexagone. Cet événement a permis à un public averti d'assister à plusieurs ateliers sur la biodiversité, les énergies renouvelables, l'éducation, et la citoyenneté.

C'est avec le pape Jean-Paul II que Rome a commencé à montrer un intérêt majeur pour la protection de la nature. Son message pour

41. Jürgen MOLTSMANN, *Le rire de l'univers. Anthologie réalisée et présentée par Jean Bastaire*, Paris, Éd. du Cerf, 2004.

42. *L'Écologiste*, n° 9, Paris, février 2003.

SIGNETS _____ **Olivier Landron**

la Journée de la Paix en 1990 concernait l'écologie. En l'absence actuelle d'encyclique sur le sujet, ce texte constitue pour le catholicisme une « charte » dans laquelle l'Église développe sa pensée en matière de protection de l'environnement. L'épiscopat français s'est mobilisé tardivement sur la question de l'écologie. En effet, ce n'est qu'en 2000 qu'il a publié un ouvrage intitulé, *Le respect de la création*. Dans ce petit livre, les évêques français disent s'être inspirés des réflexions et des actions menées par les épiscopats allemand et suisse qui sont apparus comme des précurseurs dans le monde catholique pour la protection de l'environnement. En matière de sauvegarde de la nature, l'Église catholique a pu collaborer avec les autres confessions chrétiennes. Cela s'est surtout concrétisé par le rassemblement de Bâle en 1989. Enfin, dans le cadre du dialogue interreligieux, cette thématique de l'écologie a été abordée à travers diverses rencontres comme celles d'Assise en 1986 et du Mont Saint-Michel en 2003. Face à « l'écologie profonde », l'Église résolue, dans les années 1980, de développer une réflexion approfondie sur la sauvegarde de l'environnement. Le catholicisme se devait absolument de se prononcer sur les problèmes environnementaux en raison de ses enjeux considérables tant dans les domaines social, économique qu'éthique. La question écologique met en évidence une crise à la fois du milieu naturel et du milieu humain. Le théologien canadien, André Beauchamp, spécialiste des problèmes environnementaux, a incité les chrétiens à modifier leur perception de la protection de la nature. Ainsi écrivait-il en 2000 : « La rupture inscrite par l'être humain à l'égard de la nature a été si radicale, la culture dominante est devenue tellement agressive à l'égard du milieu écologique, qu'il faudra aussi une conversion du regard⁴³ ».

Olivier Landron, Faculté de rhéologie (Histoire). Université catholique de l'Ouest-Angers.

43. *Christus*, n° 185, janvier 2000, p. 34.

Samedi 16 février 2008

de 9 h 30 à 18 heures

Organisé par *COMMUNIO*

Colloque Henri DE LUBAC
Relire *Catholicisme* 70 ans après

avec notamment la participation de :

- **P. Éric de Moulins-Beaufort**, professeur de théologie à la Faculté Notre-Dame de Paris
- **Vincent Carraud**, professeur à l'Université de Caen
- **P. Alexis Leproux**, professeur d'Écriture Sainte à la Faculté Notre-Dame de Paris
- **P. Philippe Vallin**, Oratoire de Nancy, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg (Université Marc-Bloch)
- **P. Laurent Villemin**, professeur à l'Institut Catholique de Paris

Fondation Cino del Duca

10, rue Alfred-de-Vigny, 75008 Paris

Métro : Courcelles ou Monceau

BULLETIN D'INSCRIPTION

Je soussigné(e) :

demeurant rue

ville

demande l'inscription au colloque de **Lubac le 16 février 2008**

Ci-joint ma participation

25 € avec repas (vin et cafés compris) × (nbre de personnes) = €

10 € (matin ou après-midi seulement) × (nbre de personnes) = €

(cocher les cases choisies)

Tables du tome XXXII (2007)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche), avec indication de leur nationalité (A : Argentine ; B : Belgique ; CAM / Cameroun, CAN : Canada ; CH : Suisse ; CZ : Tchécoslovaquie ; D : Allemagne ; E : Espagne ; F : France ; G-B : Grande-Bretagne ; I : Italie ; L : Liban ; P : Portugal ; PL : Pologne ; SL : Slovénie ; USA : États-Unis) ; Avant le titre des articles (colonne centrale, un astérisque [*]) indique qu'il s'agit d'une traduction. Dans chaque cas, les lettres E, S, T, D, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Editorial », « Signet », « Theme », « Dossier ». Les chiffres (colonne de droite) renvoient successivement au numéro de cahier dans le tome et à la pagination. Rappelons enfin que les références des articles publiés avant 1986 se trouvent dans notre numéro hors-série *Tables et index 1975-1985*.

Nom	Prénom	Titre	R	N°	Pages
ARMOGATHE	Jean-Robert	La venue du Royaume	E	1	7-13
ARMOGATHE	Jean-Robert	<i>Fides</i> : Notes de droit romain	T	3	13-18
BALDE	Frédéric Marc	Les religions, voies de salut ?	T	5-6	111-121
BALTHASAR	Hans Urs Von	Le christianisme et les religions du monde	T	5-6	15-29
BASTAIRE	Jean	Prémices du Salut	T	4	115-120
BATUT	Jean-Pierre	Fidélité et mémoire d'Israël à travers les figures d'Abraham et d'Isaac	T	3	67-85
BEDOUELLE	Guy	Pie X, pape intransigent ou réformateur	S	2	113-123
BINGEN	Hildegarde de	Séquence <i>De spiritu sancto</i>	T	4	33-34
BOURGEOIS	Christophe	L'exégèse poétique de quelques vers baroques	T	4	35-48
BOUSQUET	François	Les enjeux théologiques du pluralisme religieux	T	5-6	31-43
BRAGUE	Rémi	Pour en finir avec les trois monothéismes	T	5-6	57-73
CASTRO	Michel	Henri Bouillard et la théologie du XX ^e siècle	T	3	103-119
DUCHESNE	Jean	Hommage à Jean-Marie Lustiger	H	4	I-III
FERNANDEZ	Irène	Le Christ et les religions	E	5-6	9-14
FIGURA	Michaël	Le Royaume de Dieu et l'Église	T	1	15-30
FOURCADE	Michel	La Royauté du Christ à l'heure de Vatican II	T	1	71-85
GILLET-CHALLIOL	Marie-Christine	Le Royaume de Dieu selon Kant	T	1	43-52
GRESHAKE	Gisbert	Dieu et sa parole	T	5-6	75-80
GUILLON	Paul	« Il est venu chez les siens »	T	4	79-86
HÀNGGI	Hubert	Comment les hindous voient Jésus	T	5-6	99-100
HENRICI	Mgr Peter	De Cicéron à Schleiermacher	T	5-6	45-55
HILAIRE	Yves-Marie	Un évêque bouleverse l'opinion lors de la déportation des juifs	S	1	107-113
HILL	Geoffrey	Le Triomphe de l'amour	T	4	95-104
JÉRUMANIS	André Marie	Boleslas Sloskans témoin de l'agneau	T	3	87-100
JOIN-LAMBERT	Arnaud	Annoncer le Christ et l'Évangile	T	5-6	127-144

JOYEUX-PRUNEL	Béatrice	F	Entretien avec Jean-Claude Guillebaud	T	3	19-33
LANDRON	Olivier	F	Le catholicisme et l'Écologie au XX ^e siècle	S	5-6	164-184
LAVAUD	Laurent	F	L'avenir de la fidélité	E	3	7-12
LEDoux-RAK	Isabelle	F	Éditorial	E	2	5-10
LEFEBVRE	Philippe	F	Malaise dans la civilisation ? Réflexions bibliques	T	2	33-47
LEMAIRE	Jean-Pierre	F	« Il est venu chez les siens	T	4	79-86
LOUZEAU	Frédéric	F	Mýthes, Symbole et Société	T	2	49-69
MENDONÇA	José Tolentino	PI	Poèmes	T	4	87-90
MICHEL	Florian	F	Le Christ-Roi de Léon XIII à Pie XII	T	1	53-70
MICHEL	Alain	F	Pour une poétique de l'hymnodie chrétienne	T	4	19-31
MORALÈS	Xavier	F	Le Royaume dès ici bas	T	1	31-42
MOULINS-BEAUFORT	Éric	F	Exègèse spirituelle et histoire	S	2	91-112
NABERT	Nathalie	F	Le grand silence ou le regard intérieur	S	5-6	145-147
NOËL	Jean-François	F	De l'inconscient à l'autre	T	2	11-32
PFISTER	Gérard	F	Poèmes	T	4	105-113
PIGUET	Patrick	F	Incarnation et poésie	E	4	9-14
PIGUET	Patrick	F	Le poème de la prière quand je deviens un autre	T	4	63-74
PIGUET	Patrick	F	Notes d'après le « Grand silence » de Philipp Gröning	S	5-6	148-152
QUINSON	Henry	F	Vivre avec des voisins musulmans	S	1	97-106
REALI	Nicola	I	Le sacrement du mariage et la promesse de fidélité	T	3	53-65
RENAUD-CHAMSKA	Isabelle	F	Genèse et création poétique dans l'œuvre de La Tour du Pin	T	4	49-61
REYNEK	Bohuslav	Tc	Poèmes	T	4	75-78
SALUTATI	Coluccio	I	Au frère Giovanni da San Miniato	T	4	15-17
SERVAIS	Jacques	F	Inquiétude et angoisse : pour un discernement chrétien	T	2	71-89
SPAEMANN	Robert	D	Le monde n'est pas un espace clos, la mort n'a pas le dernier mot	T	5-6	123-125
STRIET	Magnus	D	Fascinés par le bouddhisme ou fascinés par le Christ	T	5-6	91-98
STUHLMACHER	Peter	D	Le livre sur Jésus de Joseph Ratzinger	S	5-6	153-163
TILLIETTE	Xavier	F	L'adieu de Paul Ricœur	T	3	101-102
VAN CALSTER	Stéfaan	B	Pourquoi parle-t-on si peu du Royaume de Dieu dans la prédication	T	1	87-95
VAN REETH	Jan M. F.	B	La Christologie du Coran	T	5-6	81-90
VETÓ	Niklos	H	La fidélité : son avènement et son déploiement	T	3	35-51
ZAHRADNICEK	Jan	Tc	Poèmes	T	4	91-94

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
 La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
 Le jugement dernier (1985/1)
 L'Esprit Saint (1986/1)
 L'Église (1987/1)
 La communion des saints (1988/1)
 La rémission des péchés (1989/1)
 La résurrection de la chair (1990/1)
 La vie éternelle (1991/1)
 Le Christ (1997/2-3)
 L'Esprit saint (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)
 Croire en la Trinité (1999/5-6)
 La parole de Dieu (2001/1)
 Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
 Les mystères de Jésus (2002/2)
 Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
 La vie cachée (2004/1)
 Le baptême de Jésus (2005/1)
 Les noces de Cana (2006/1)
 La venue du Royaume (2007/1)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
 L'eucharistie (1977/5)
 La pénitence (1978/5)
 Laïcs ou baptisés (1979/2)
 Le mariage (1979/5)
 Les prêtres (1981/6)
 La confirmation (1982/5)
 La réconciliation (1983/5)
 Le sacrement des malades (1984/5)
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)
 L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
 La confession, sacrement difficile ? (2004/2)

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)
 Bienheureux persécutés ? (1987/2)
 Les cœurs purs (1988/5)
 Les affligés (1991/4)
 L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
 Heureux les miséricordieux (1993/6)

POLITIQUE

Les chrétiens et le politique (1976/6)
 La violence et l'esprit (1980/2)
 Le pluralisme (1983/2)
 Quelle crise ? (1983/6)
 Le pouvoir (1984/3)
 Les immigrés (1986/3)
 Le royaume (1986/3)
 L'Europe (1990/3-4)
 Les nations (1994/2)
 Médias, démocratie, Église (1994/5)
 Dieu et César (1995/4)
 L'Europe et le christianisme (2005/3)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
 Les communautés dans l'Église (1977/2)
 La loi dans l'Église (1978/3)
 L'autorité de l'évêque (1990/5)
 Former des prêtres (1990/5)
 L'Église, une secte ? (1991/2)
 La papauté (1991/3)
 L'avenir du monde (1985/5-6)
 Les Églises orientales (1992/6)
 Baptême et ordre (1996/5)
 La paroisse (1998/4)
 Le ministère de Pierre (1999/4)
 Musique et liturgie (2000/4)
 Le diacre (2001/2)
 Mémoire et réconciliation (2002/3)
 La vie consacrée (2004/5-6)

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)
 Les religions orientales (1988/4)
 L'islam (1991/5-6)
 Le judaïsme (1995/3)
 Les religions et le salut (1996/2)

L'EXISTENCE

DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
 La fidélité (1976/3)
 L'expérience religieuse (1976/8)
 Guérir et sauver (1977/3)
 La prière et la présence (1977/6)
 La liturgie (1978/8)
 Miettes théologiques (1981/3)
 Les conseils évangéliques (1981/4)
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
 Le dimanche (1982/7)
 Le catéchisme (1983/1)
 L'enfance (1985/2)
 La prière chrétienne (1985/4)
 Lire l'Écriture (1986/4)
 La foi (1988/2)
 L'acte liturgique (1993/4)
 La spiritualité (1994/3)
 La charité (1994/6)
 La vie de foi (1994/5)
 Vivre dans l'espérance (1996/5)
 Le pèlerinage (1997/4)
 La prudence (1997/6)
 La force (1998/5)
 Justice et tempérance (2000/5)
 La transmission de la foi (2001/4)
 Miettes théologiques II (2001/5)
 La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
 La joie (2004/4)
 Face au monde (2005/4)
 La différence sexuelle (2006/5-6)
 La fidélité (2007/3)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
 Au fond de la morale (1997/3)
 La cause de Dieu (1978/4)
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
 Après la mort (1980/3)
 Le corps (1980/6)
 Le plaisir (1982/2)
 La femme (1982/4)

La sainteté de l'art (1982/6)
 L'espérance (1984/4)
 L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 L'imagination (1989/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)
 La tentation de la gnose (1999/2)
 Fides et ratio (2000/6)
 Créés pour lui (2001/3)
 La Providence (2002/4)
 Hans Urs von Balthasar (2005/2)
 Dieu est amour (2005/5-6)
 La différence sexuelle (2006/5-6)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
 Sciences, culture et foi (1983/4)
 Biologie et morale (1984/6)
 Foi et communication (1987/6)
 Cosmos et création (1988/3)
 Les miracles (1989/5)
 L'écologie (1993/3)
 La bioéthique (2003/3)

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)
 La Révolution (1989/3-4)
 La modernité – et après ? (1990/2)
 Le Nouveau Monde (1992/4)
 Henri de Lubac (1992/5)
 Baptême de Clovis (1996/3)
 Louis Bouyer (2006/4)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux côtés de ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'église dans la ville (1990/5)
 Conscience ou consensus ? (1993/5)
 La guerre (1994/4)
 La sépulture (1995/2)
 L'Église et la jeunesse (1995/6)
 L'argent (1996/4)
 La maladie (1997/5)
 La mondialisation (2000/1)
 Les exclus (2002/1)
 Église et État (2003/1)
 Habiter (2004/3)
 Le sport (2006/2)
 L'école et les religions (2006/3)
 Malaise dans la civilisation (2007/2)

LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)
 Le nom de Dieu (1993/1)
 Le respect du sabbat (1994/1)
 Père et mère honoreras (1995/1)
 Tu ne tueras pas (1996/1)
 Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
 Tu ne voleras pas (1998/3)
 Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
 La convoitise (2000/2)

Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

Disponible :

AIX-EN-PROVENCE :

Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

ANGERS : Richer

6, rue Chaperonnière
20, rue Saint-Pierre

BEAUVAIS :

La Procure Visages
101, rue de la Madeleine

BESANÇON : Chevassu

119, Grande-Rue

BORDEAUX :

Les Bons Livres
35, rue Fondaudège

BOULOGNE :

La Procure Jiicob
263, bd Jean-Jaurès

BREST : La Procure

2, rue Boussingault

CANNES :

Lerina Boutique
Île saint-Honorat

CHÂLON-SUR-SAÔNE :

Siloë Châtelet
23, rue du Châtelet

CLERMONT-FERRAND :

– La Procure
1, place de la Treille
– Vidal-Morel
3, rue du Terrail
– Librairie Religieuse
1, place de la Treille

DOURGNE :

Siloë Saint-Benoît
Abbaye en Calcat

FRIBOURG (Suisse) :

– Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP : Librairie Alpine

13, rue Carnot

GENÈVE : Labor et Fides

rue de Carouge, 53

GRENOBLE :

Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

JOUARRE :

Abbaye de Jouarre
6, rue Montmorin

LA ROCHELLE :

Le Puits-de-Jacob
32, rue Albert-1^{er}

LILLE : Tirloy

62, rue Esquemoise

LIMOGES :

Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

LOURDES : Les Bons Livres

74, rue de la Grotte

LYON : Emmanuel

20, rue Sainte-Hélène
– Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

MARSEILLE 6^e :

Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

MONTPELLIER : Logos

29, bd du Jeu-de-Paume

MULHOUSE : Alsatia

4, place de la Réunion

NANCY :

Enseignement Religieux
42 bis, cours Léopold

NANTES : Siloë LIS

2 bis, rue Georges-
Clemenceau

NEUILLY-SUR-SEINE :

Librairie du Roule
67, av. du Roule

NICE : La Procure

10, rue de Suisse

NÎMES : Biblica

23, bd Amiral-Courbet

ORLÉANS :

La Procure Saint Pateme
109, rue Bannier

PARAY-LE-MONIAL :

Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 4^e : École-Cathédrale

8, rue Massillon
– Sources Vives de Jérusalem
10, rue des Barres

PARIS 5^e :

– La Procure des Missioins
30, rue Lhomond

PARIS 6^e :

– Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four

– La Procure

3, rue de Mézières

PARIS 7^e :

– Saint-François-Xavier
12, pl. Président Mithouard
– Stella Maris
132, rue du Bac

PARIS 12^e :

– L'Appel du Livre
105, rue de Chatenton

PARIS 16^e :

– Guettier
66, avenue Théophile-Gautier
– Notre-Dame-d'Auteuil
2, place d'Auteuil

PAU : Saint-Joseph

1, place de la Libération

POITIERS : Librairie Catholique

64, rue de la Cathédrale

QUIMPER : La Procure

9, rue du Froul

REIMS : Largeton

23, rue Carnot

RENNES : Matinales

9, rue de Bertrand

ROUEN : La Procure

rue du Grand Pont

SAINT-BRIEUC :

Siloë Saint-Brieuc
11, rue Saint-François

SAINT-ÉTIENNE :

Culture et foi
20, rue Berthelot

STRASBOURG : Alsatia Union

31, place de la Cathédrale

TOULON :

– Librairie Catholique Saint-Louis
6, rue Anatole-France
– La Procure Le Sacré Cœur
35, rue de la Scellerie

TOULOUSE :

– Jouanaud
19, rue de la Trinité
3, rue Croix-Baragnon

VALENCE : Le Peuple Libre

2, rue Émile-Augier

VANNES : La Procure

55, rue Mgr Thériou

VERSAILLES : Siloë CLR

16, rue Mgr Gibier

BULLETIN D'ABONNEMENT

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :
Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – CCP 18676 23 F Paris
 pour la **Belgique** : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur

OUI, je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 un an ou deux ans.

Je me réabonne (n° de l'abonnement :).

Je parraine cet abonnement :

Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :

Nom Adresse

.....

Montant du règlement à joindre*

par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

par virement à l'ordre de **Communio**.

à partir de la France : CCP 18676 23 F Paris

à partir de l'étranger : Code IBAN : FR13 3004 1000 0118 6762 3F02 043

Date : Signature :

TARIFS ABONNEMENT Un an (six numéros)
 Le numéro : **12 € (72,16 FF)** en librairie

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France et Zone Euro	Normal	56€	100€	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris – Code IBAN : FR13 3004 1000 0118 6762 3F02 043
	Soutien	68€	127€	
Belgique	Normal	56€	100€	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	68€	127€	
Suisse	Normal	92 FS 61€	170 FS 114€	Compte Guy Bedouelle-COMMUNIO Banque cantonale de Fribourg 25 01 232.846-03 seulement par virement ou versement
	Soutien	120 FS 70€	230 FS 127€	
Autres pays (par avion)	Économique	61€	114€	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris – Code IBAN : FR13 3004 1000 0118 6762 3F02 043
	Prioritaire et Soutien	70€	127€	

* Indiquez le montant de votre règlement après avoir coché dans le tableau de tarifs, ci-dessus, la case correspondant à votre choix.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente : Isabelle LEDOUX-RAK. Directeur de la collection : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint : Laurent LAVAUD. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Joyeux-Prunel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : communio@neuf.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires.

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »
Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.B.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review
Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4468, USA-20017 Washington DC.

CROATE : Svesci Communio
Responsable : Adalbert Rebic, Krcanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL : Asociacion pro-Communio
C/Andrés Mellado, 29, 2º A 28015, Madrid

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional
Responsable : Alberto Espezel, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat
Responsable : Peter Erdő, Papnövelde, u. 7, I-1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura
Responsable : Andrea Gianni, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio
Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio
Responsable : Lucjan Balter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica
Responsable : Henrique de Noronha Galvao, Biblioteca Universitária Joao Paulo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio
Depala Vas, 1, SLO-1230 Domžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio
Vojtech Novotny, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio
PO Box 808, Wynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par Monseigneur Peter Henrici,
Hirschengraben 74, CH-8001, Zürich.

Dépôt légal : novembre 2007 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-19-4 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle
Impression : Imprimerie Sagim-Canale à Courtry
N° d'impression : 10363

L'Imprimerie Sagim-Canale est titulaire de la marque Imprim'vert®