



Hors de l'Église plein de salut





«Spiritualités en dialogue»

une collection sur les expériences intrareligieuses
dirigée par Fabrice Blée

La rencontre actuelle des cultures et des religions offre à un nombre croissant de chrétiens et chrétiennes de s'engager dans un dialogue profond et intérieur avec l'altérité religieuse. Démarche exigeante qui implique de se laisser conduire dans l'univers religieux et spirituel de l'autre et d'être touché par l'Esprit qui s'y manifeste. Ce dialogue de l'expérience, qualifié aussi d'«intrareligieux», va beaucoup plus loin que la discussion, l'échange intellectuel ou la tolérance réciproque. Dans cette relation dialogale, la personne croyante est poussée hors des sentiers battus, à la recherche d'une nouvelle façon de vivre et d'articuler sa relation à Dieu et aux autres, sur la base d'une prise en compte sérieuse de la vérité universelle de l'autre.

La collection entend explorer ces nouvelles voies, prophétiques, dans l'élaboration d'une spiritualité du dialogue, où être religieux signifie être interreligieux. En se présentant comme un lieu de réflexion et de discernement à partir d'une praxis du dialogue, la collection s'adresse à toute personne engagée, quelles que soient sa religion et sa culture, dans une démarche spirituelle à la croisée de plusieurs traditions.



Richard Bergeron

HORS DE L'ÉGLISE PLEIN DE SALUT

*Pour une théologie dialogale
et une spiritualité interreligieuse*





Les Éditions Médiaspaul remercient le ministère du Patrimoine canadien, le Conseil des Arts du Canada et la Société de développement des entreprises culturelles (SODEC) pour leur Programme d'aide à l'édition.

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives Canada

Bergeron, Richard, 1933-

Hors de l'Église, plein de salut: pour une théologie dialogale et une spiritualité interreligieuse

(Spiritualités en dialogue; 2)
Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-89420-613-5

1. Spiritualité — Christianisme. 2. Pluralisme religieux. 3. Christianisme — Relations. 4. Sociologie religieuse. I. Titre. II. Collection.

BV4502.B466 2004

248

C2004-941369-4



Composition et mise en page: *Médiaspaul*

Maquette de la couverture: *Studio SG*

ISBN 2-89420-613-5

Dépôt légal — 4^e trimestre 2004
Bibliothèque nationale du Québec
Bibliothèque nationale du Canada

© 2004 Médiaspaul
3965, boul. Henri-Bourassa Est
Montréal, QC, H1H 1L1 (Canada)
www.mediaspaul.qc.ca
mediaspaul@mediaspaul.qc.ca

Médiaspaul
48, rue du Four
75006 Paris (France)
media.arp@wanadoo.fr

Tous droits réservés pour tous les pays.

Imprimé au Canada — Printed in Canada





*Mille mercis
à Claudette Mayer
pour son infatigable dévouement*







PRÉFACE

Être spirituel, c'est être libre. La quête de la vérité ne se commande ni ne se force; elle répond à l'urgence assumée d'un dépassement de soi pour communier, au-delà des apparences, avec ce qui se présente comme la source et la destinée de toutes choses. Voie de l'amour, elle ose transgresser les règles établies dès lors qu'on lui interdit de donner du fruit et de trouver l'expression de son propre questionnement. Aucun système religieux, aucun code ne sauraient la contrôler en lui imposant contraintes et limites. Ils peuvent, tout au plus, lui offrir le soutien et l'expérience, la prudence et l'audace nécessaires à son accomplissement, mais jamais ne réussiront-ils à éteindre le feu intérieur qui cherche à se nourrir de l'authentique. L'ardeur du spirituel ne connaît pas de frontières et il se refuse à tout compromis dès que sa liberté et son pouvoir de libération sont entravés de quelque façon. À vrai dire, le spirituel s'enracine dans l'émerveillement plus que dans la convention, dans l'attention à l'autre plus que dans l'appartenance sage à une communauté bien définie.

Or cette liberté inhérente à la recherche de Dieu ne s'illustre-t-elle pas au plus haut point dans la démarche qui consiste à se faire disciple au sein d'un autre univers religieux? L'histoire nous renvoie à des cas célèbres; pensons au musulman Kabir (1440-1518) qui se fit disciple d'un maître hindou, au grand mystique du shivaïsme du Cachemire, Abhinavagupta (975-1025), qui s'ouvrit à la sagesse du jaïnisme et du bouddhisme, à Louis Massignon (1883-1962) et son hospitalité sacrée envers l'islam, à Simone Weil (1909-1943) qui tout en appartenant au judaïsme était fascinée par la figure et l'enseignement de Jésus, ou encore



au bénédictin Henri Le Saux (1910-1973) dont la rencontre avec Ramana Maharshi (1879-1950) et Sri Gnanananda (mort en 1974) eut un impact décisif sur la spiritualité. Il va sans dire que le pluralisme religieux dont sont marquées les sociétés contemporaines encourage plus encore ce phénomène, offrant comme jamais auparavant de s'abreuver à plusieurs puits. Dans ce contexte, beaucoup font le choix de délaisser leur religion pour d'autres rives, refusant ainsi de se soumettre à une autorité devenue suspecte à leurs yeux, comme si être spirituel était proportionnel à l'effort de se désengager des cadres institutionnels de la religion.

C'est aussi en toute liberté que d'autres décident au contraire d'explorer ces rives étrangères avec la ferme intention d'approfondir leur foi et de maintenir tout en la redéfinissant leur inscription ecclésiale. Il leur est souvent impossible de choisir entre une tradition et une autre, cela pouvant les conduire tout naturellement à vivre un dialogue intérieur, la rencontre en soi de deux façons de penser et de sentir. Le dialogue devient alors en lui-même un acte spirituel, le lieu d'un éveil au divin du fait même de s'enrichir et de se remettre en cause au contact de l'altérité religieuse. De plus en plus de situations offrent au chrétien de vivre une spiritualité à la croisée de deux traditions ou plus, de s'engager dans un échange existentiel avec d'autres croyants, un échange qu'on ne saurait réduire à une simple discussion, mais qui implique toutes les dimensions de son être.

Les efforts de compréhension mutuelle se multipliant, l'amitié et la confiance entre les partenaires grandissant, beaucoup de chrétiens en dialogue ressentent le besoin de voir la communication se transformer en communion. Or leurs élans s'en trouvent souvent déçus faute d'un cadre spirituel et théologique approprié. Ce fut le cas lors de la prière pour la paix organisée par le Vatican à Assise en 1986; après l'événement, plusieurs participants regrettèrent le fait qu'il ne leur fut pas permis de prier côte à côte avec leurs confrères des autres religions, chaque communauté acceptant de s'isoler dans un lieu qui lui était assigné à cet effet. Le désir de se rapprocher de la spiritualité de l'autre, de se la rendre familière,



augmente à mesure que le dialogue s'approfondit; ce dernier y puise sa force mais aussi la souffrance qui lui est inhérente. On aimerait inviter l'hindou, le bouddhiste ou le musulman à partager le pain et le vin, signe par excellence pour le chrétien de la communion entre les humains et avec Dieu. Mais il y a des lieux et des instants qui nous rappellent que nous demeurons étrangers chez l'autre, sachant que c'est aussi à cette condition que nous gagnons son respect et bénéficions de son hospitalité.

Il reste que nous pouvons nous donner les moyens de prier ensemble, de nous rapprocher toujours davantage les uns des autres autour du mystère qui nous unit, en lequel chacun reconnaît par ailleurs sa spécificité propre. Il convient pour cela de développer une spiritualité du dialogue, une spiritualité chrétienne qui fasse coïncider son rapport privilégié au divin avec l'accueil d'une vision du monde et d'une expérience religieuse autres. Ce travail qui nous attend tous suppose un effort théologique majeur, celui d'articuler sa foi en relation à d'autres fois, de la rendre intelligible pour soi et sa communauté. Avoir une expérience dialogale riche n'est pas tout, il faut aussi l'analyser, en comprendre la signification et la pertinence, l'inscrire dans la tradition dont nous sommes porteurs, sans quoi elle risque de se marginaliser ou encore de se perdre dans l'oubli. Les expériences de tolérance, d'amitié et de communion accumulées par un nombre croissant de chrétiens depuis des décennies sont une chance pour l'Église, celle de se régénérer et de trouver sa place dans un monde qui a soif de paix et de justice.

Le défi est alors lancé à la théologie de mettre en question ses fondements et de relire l'histoire de l'aventure chrétienne pour jeter les bases d'une spiritualité du dialogue. Voilà ce à quoi s'emploie ici Richard Bergeron en suivant Jésus dans ses relations avec les siens et les exclus de la communauté juive, puis en examinant l'émergence du mouvement chrétien en terre païenne et son développement en Occident. Il montre qu'en dépit des tendances exclusivistes qui ont dominé la vie de l'Église, la spiritualité chrétienne se fonde sur la réconciliation, l'accueil de l'étranger, la pluralité des opinions, et plus encore sur l'Esprit divin sous l'action



duquel il n'y a ni juif ni grec, mais des femmes et des hommes nouveaux. Cet ouvrage est en définitive le fruit d'un itinéraire sincère et audacieux motivé par le refus de se sentir à l'étroit en sa propre demeure et la volonté d'en recouvrer les bijoux que sont la sagesse, l'amour et la liberté.

Fabrice Blée
Ottawa, mai 2004





Un *kôan*¹

La démarche du dialogue est une sorte de *kôan*,
c'est-à-dire une chose que nous ne pouvons
ni avaler ni recracher:

LE DIALOGUE EST À LA FOIS *IMPOSSIBLE*
ET *NÉCESSAIRE*;
IL N'EST PAS MOINS NÉCESSAIRE PARCE
QU'*IMPOSSIBLE*
NI MOINS *IMPOSSIBLE* PARCE QUE NÉCESSAIRE.

Il ne faudrait pas opposer les évidences contradictoires
qui forment ce *kôan*
ni laisser l'une neutraliser l'autre.
Les deux doivent coexister, demeurer ensemble
jusqu'au jour où le sens de cette situation apparaîtra.

Pierre-François de Béthune

¹ Dans la tradition zen, le *kôan* est une histoire ou une sentence destinée à favoriser l'éveil des disciples; il est le plus souvent caractérisé par une logique paradoxale voire apparemment absurde. Seule une concentration spirituelle très intense permet d'en trouver le sens.





INTRODUCTION

Peut-on encore vivre la spiritualité chrétienne dans le cadre étroit d'une seule confession ecclésiale, sans entrer en relation avec les autres Églises et les diverses traditions religieuses pour s'en nourrir et se laisser interpeller par elles? Le spirituel chrétien peut-il faire l'économie d'une confrontation avec le pluralisme religieux, devenu une donnée incontournable de la culture actuelle? N'est-il pas appelé à structurer sa spiritualité d'une manière dialogale?

Je qualifie de «pluraliste» ou d'«interreligieuse» cette spiritualité dialogale structurellement ouverte aux différentes religions, libérée de tout ce qui entrave la rencontre de l'autre et délestée de ce qui ferme à l'imprévu et à la nouveauté que l'altérité représente. La spiritualité interreligieuse est une odyssée qui conduit le spirituel chrétien à l'étranger et le ramène chez soi. On va vers l'autre pour revenir chez soi enrichi d'une nouvelle vision qui permet de se comprendre soi-même autrement et d'approfondir sa propre identité.

On ne peut envisager une telle entreprise qu'en réinterprétant courageusement la spiritualité chrétienne héritée du passé ainsi que le cadre théologique qui lui a servi de lieu d'inscription; en examinant la tradition spirituelle du christianisme pour en capter toutes les richesses, mais aussi en démasquant ses blocages et ses fossilisations; en décapant l'authentique voie spirituelle de toutes les accretions accessoires; en désarrimant la spiritualité chrétienne des cultures passées et des formulations dogmatiques exclusivistes, pour la ressaisir dans sa fraîcheur primitive et dans sa vitalité; en redécouvrant la voie proposée par Maître Jésus et en laissant émerger



la source cachée; et en saisissant la vérité au-delà des formules. La vie spirituelle n'est-elle pas toujours en amont des discours qui cherchent à la dire?

Le livre que voici n'entend traiter que de la rencontre avec les autres traditions religieuses; ce n'est que par incidence qu'il abordera la question de l'inculturation et du dialogue avec la culture. Le problème précis qui m'habite est le suivant: posant à priori que la spiritualité chrétienne est une réalité ouverte, je me demande quels sont les fondements théologiques susceptibles d'en établir le caractère dialogal? Je suis à la recherche d'une raison théologique qui fonde la possibilité interreligieuse de la spiritualité chrétienne. Si on ne veut pas que le dialogue reste une façade à la mode ou un mot sans contenu, il faut à tout prix revisiter le cadre dogmatique qui, au cours des siècles, a muselé le dynamisme dialogal de la spiritualité chrétienne. À quelle condition une spiritualité chrétienne pluraliste ou interreligieuse est-elle possible? À quelle tâche nous convoque-t-elle? Le christianisme en est-il capable? Quelle pression est-on en droit d'exercer légitimement sur le dogme? À quel prix peut-on passer à une spiritualité ouverte aux autres religions?

Quand je lis les mille anathèmes des conciles et que je prends conscience de l'intolérance du dogmatisme romain, je ne me sens plus guère en syntonie avec un système ecclésiastique qui reste toujours fermé sur lui-même; je me découvre étranger au sein de ma propre maison où les gardiens referment les fenêtres aussitôt qu'elles s'entrouvrent.

Par ailleurs, quand je lis les Évangiles et que je fréquente la grande tradition des spirituels chrétiens, je me sens chez moi. Je suis à l'aise dans l'expérience qu'ils proposent et leur spiritualité m'interpelle. C'est là que j'habite et que je veux rester. J'aime cette vieille demeure aux murs ornés de tant d'icônes inspiratrices.

Ce livre voudrait mettre fin à mon malaise et à celui de beaucoup de chrétiens se sentant à l'étroit dans leur Église et étant incapables de faire de l'*opting out*. Ce sont des modernes qui veulent construire leur spiritualité en toute fidélité avec la grande tradition chrétienne, mais dans la prise en compte et dans le respect de leur conscience pluraliste et planétaire. Comme eux, je me



refuse à quitter le giron du christianisme, convaincu d'y trouver, en prospectant cette vieille terre rocailleuse et rebelle, un filon spirituel toujours neuf et dynamique.

Je n'entends pas ici dresser le christianisme contre Jésus ni en appeler à Jésus contre les Églises. Il serait vain de vouloir sauter par-dessus deux mille ans d'histoire pour m'aboucher directement à Jésus de Nazareth ou au Dieu Père qu'il a révélé. Ce saut herméneutique est trop périlleux. N'est-ce pas une entreprise trop risquée que de s'essayer à «reconstruire» la spiritualité de Jésus en l'exhumant du sarcophage des textes? Peut-on détacher la parole révélatrice de la réponse de foi qui en est le seul et unique écrin? Certes, les recherches sur le Jésus de l'histoire nous permettent de dire quel genre d'homme Jésus a été, quel genre de message il a livré, quel genre d'actions il a posées et quel genre de spiritualité il a vécue. Que de choses fort pertinentes peuvent être dites sur le Jésus de l'histoire! Mais l'expérience de Jésus est indissociablement liée à celle de la communauté primitive au point qu'il est impossible de les séparer. Le Jésus historique n'est-il pas toujours le Jésus raconté?

Mon propos n'est pas de me réclamer de la spiritualité vécue et enseignée par Jésus contre la spiritualité chrétienne, c'est-à-dire celle qui s'est développée après sa mort dans les communautés primitives et plus tard dans l'Église universelle. La spiritualité de Jésus est juive et la mienne est chrétienne; c'est tricher avec l'histoire que d'identifier purement et simplement les deux. Je tente ici de remonter aux sources de la spiritualité chrétienne pour en ressaisir la trame originale. Et cela, dans le but d'y trouver des points d'arrimage pour une spiritualité chrétienne interreligieuse. Est-ce présomptueux de prétendre, comme je le fais ici, que la spiritualité chrétienne est, par nature, ouverte aux autres religions, philosophies et spiritualités et, partant, qu'elle agirait contre nature en refusant d'entrer en dialogue avec elles? Il y a dans le christianisme lui-même des pierres d'attente pour l'élaboration d'un modèle de spiritualité dialogale adaptée au monde pluraliste dans lequel nous vivons. Après les spiritualités judéo-chrétienne et pagano-chrétienne qui ont marqué vingt siècles d'histoire, on voit poindre un nouveau



modèle spirituel, une spiritualité «pluralisto-chrétienne» ou interreligieuse.

Dans la première partie de ce livre, je tente de montrer que la spiritualité chrétienne est sortie à la fois du judaïsme et du paganisme. Je suis autant judéo- que pagano-chrétien. Oui vraiment, je suis né de deux banquets où l'amour a été célébré: la sainte Cène de Jésus où l'amour-*agapè* a été partagé et le banquet de Platon où l'amour-*philia* a été exalté. La spiritualité issue de Jésus est une voie d'amour et une école de sagesse.

La deuxième partie est consacrée au problème du pluralisme religieux dont je dégage quelques caractéristiques; ensuite, je dessine les contours d'une spiritualité chrétienne interreligieuse.

La dernière partie évoque quelques-unes des difficiles questions soulevées par le pluralisme religieux et par la pratique d'une spiritualité chrétienne en mode dialogal.





Première partie

**NÉE DE DEUX BANQUETS,
LA SPIRITUALITÉ CHRÉTIENNE**







La spiritualité chrétienne remonte, au-delà de l'expérience pascalle des apôtres, au mouvement-Jésus lui-même. L'expérience du Maître et prophète Jésus a été comme un feu que rien ne peut éteindre, comme une lumière capable d'éclairer la surface de la terre ou, pour parler à la Newman, comme une «idée» vivante pouvant s'incorporer les données culturelles et religieuses rencontrées sur sa route.

Ce qui allait devenir le christianisme est apparu au départ comme un mouvement prophético-apocalyptique à l'intérieur du judaïsme socioculturel et religieux. Ce mouvement peut être qualifié de spirituel, car il est dynamisé par un esprit de liberté et de libération — étant entendu que le spirituel, ici, recouvre toutes les dimensions de l'existence humaine, tant corporelle que psychique, communautaire qu'individuelle, politique que mystique¹. Issu de Jésus et de son souffle subversif², ce mouvement spirituel tire ses racines de l'héritage religieux d'Israël et se réclame surtout de la tradition prophétique; il s'est inscrit naturellement dans le cadre officiel de la religion d'Israël. À l'origine, les «spirituels chrétiens», comme on les appelait à Antioche, continuaient à pratiquer la loi juive et à fréquenter les synagogues et le Temple.

Très tôt cependant, il devint évident aux autorités religieuses que le mouvement spirituel issu de Jésus constituait une menace à l'intégrité de la foi juive. Les nouveaux spirituels chrétiens furent chassés de la synagogue et excommuniés comme des renégats. Cette dramatique expulsion n'était pas fortuite; il y avait, en effet, dans le mouvement chrétien une charge explosive et une potentialité de rupture éventuelle. S'il est vrai de dire que la religion d'Israël a été incapable d'intégrer le mouvement chrétien, il est aussi vrai d'affirmer que le vieux vêtement religieux s'est avéré trop petit et s'est déchiré comme le voile du Temple, de haut en bas. Le système religieux du judaïsme est devenu caduc: la loi, y compris la circoncision, a été finalement abrogée; la synagogue,

¹ Pour une description du spirituel, voir mon livre *Renaître à la spiritualité*, Montréal, Fides, 2002, p. 64-142.

² André MYRE, *Un souffle subversif*, Montréal, Bellarmin, 1987.



désertée; le Temple, abandonné. Le nouveau mouvement spirituel a dû quitter sa demeure socioreligieuse originelle, sortir au grand air, prendre le large, abolir le mur de séparation dressé par les juifs et gagner les nations païennes.

Sorti de Palestine, le mouvement spirituel chrétien devra se doter d'une nouvelle forme religieuse adaptée à son dynamisme originel; et cela, en puisant dans les données culturelles, philosophiques et religieuses trouvées dans l'immense espace public rendu accessible grâce à la *Pax romana*. Il fallait être courageux, inventif et sûr du pouvoir intégrateur de son dynamisme intérieur pour permettre à l'intuition spirituelle originale de s'abreuver aux sources païennes. On a intégré le système philosophique de Platon et emprunté aux rituels domestiques, aux fêtes païennes ainsi qu'au droit romain; on a incorporé les pratiques ascétiques du stoïcisme et prélevé certaines données sur l'hermétisme et les religions à mystères. Tout cela avec la certitude d'être fidèle à l'intuition première.

Double enracinement: dans la tradition prophético-apocalyptique et dans la culture gréco-romaine. Double refus: du cadre légal et religieux du judaïsme et des éléments corrompus ou incompatibles du paganisme. Justin (100-165) en dialogue avec Tryphon: symbole de cette volonté de rester fidèle aux racines juives en dépit du rejet du cadre légal et religieux pourtant voulu par Yahvé en son temps. Justin, dans ses deux *Apologies*, en dialogue avec la philosophie et la culture ambiante: symbole de cette volonté d'être un citoyen romain à part entière malgré la reconnaissance de Jésus comme Seigneur. Justin: symbole vivant du double enracinement et de la double résistance propres à toute spiritualité authentique. Justin, témoin paradigmatique de cette volonté d'entrer en dialogue avec le judaïsme et le paganisme.

La spiritualité chrétienne ne s'est pas développée en vase clos, dans un cabinet de travail, mais sur la place publique, en contact dynamique avec le terreau juif et la culture païenne. Ayant quitté la synagogue et le Temple, elle s'est immergée dans l'immense bouillon culturel gréco-romain. Tout cela ne s'est pas fait sans résistance de la part de certains groupes de chrétiens



comme en témoignent l'évangile de Matthieu, les Actes et l'Apocalypse de Jean qui est un appel à la résistance. Dans l'empire romain, culture, religion et politique formaient un tout inséparable. Le paganisme désigne moins la religion des gens de la campagne (*paganus* = campagnard) que le culte au dieu pastoral grec Pan, devenu dans l'empire romain, sous l'influence stoïcienne et alexandrine, le dieu universel, le Grand Tout (Pan), l'incarnation du divin dans l'univers. Le paganisme était une religion de la nature. Les païens croyaient à l'action et à la justice de la providence et découvraient le frissonnement divin derrière les phénomènes, toutes choses étant vues comme des signes de l'universelle présence divine.

Sortis du judaïsme, les spirituels chrétiens rencontrent une culture d'une richesse énorme, où foisonnent temples, bibliothèques, religions, spiritualités, philosophies, sciences, théâtre et musique. Cette culture païenne sera le réservoir où ils puiseront les données devant servir à l'édification d'un modèle religieux radicalement nouveau, apte à exprimer et encadrer leur expérience spirituelle inédite.

Le paganisme, certes, a pris un sens péjoratif sur l'arrière-fond de la résistance farouche que lui opposa le christianisme. Résonnent toujours à nos oreilles les anathèmes des Pères dénonçant non seulement les dieux païens considérés comme des démons, mais encore certaines pratiques dégradantes, comme la prostitution sacrée, les cultes orgiastiques, les bacchanales et les combats de gladiateurs. Tout cela était d'ailleurs déjà stigmatisé par les grands penseurs païens eux-mêmes. Cependant, ni les persécutions, ni les antagonismes ne peuvent nous faire oublier une grande vérité: autant le christianisme plonge ses racines dans le judaïsme, autant il se construit pour une très large part à même des matériaux extraits de la culture et de la religion païennes.

Dans cette partie, nous verrons d'abord comment est née et s'est développée la spiritualité chrétienne, ensuite comment cette spiritualité, ayant été expulsée du cadre religieux juif dans lequel elle avait germé, s'est mise en quête d'un nouveau modèle religieux, et finalement comment le christianisme, devenu religion impériale, a fini



par l'enfermer dans un système intolérant et par étouffer son dynamisme d'ouverture aux autres croyances. D'ouverte qu'elle était à l'origine et qu'elle est par essence, la spiritualité chrétienne est devenue anti-dialogale, du point de vue religieux. Elle s'est crispée dans une dogmatique exclusiviste, s'est nourrie d'un anti-œcuménisme souvent combatif et a opposé une fin de non-recevoir aux autres religions.





Chapitre 1

LA VOIE DE L'AMOUR

Par «spiritualité judéo-chrétienne», on désigne l'ensemble des courants spirituels polyformes qui ont pris le relais du mouvement spirituel issu du Maître et prophète Jésus, notamment la spiritualité «prophétique» des communautés galiléennes, la spiritualité «messianique» des communautés judéennes et la spiritualité «triadique» des communautés des juifs hellénistiques, des craignants-Dieu et des prosélytes gagnés au Christ. C'est la polarité juive de la spiritualité chrétienne, celle qui prend racine dans l'héritage spirituel et religieux d'Israël. Le spirituel chrétien se pose comme un descendant d'Abraham. Il mange et boit à la table dressée par Dieu pour son peuple. C'est un sémite qui se réclame de la bénédiction divine et de l'alliance et qui prétend avoir droit à l'héritage promis à Israël. Les spirituels chrétiens forment le nouvel Israël. Dans ce chapitre, nous verrons comment le mouvement spirituel issu du Nazaréen va se transformer pour donner naissance à un type de spiritualité inédite dans l'histoire: la spiritualité chrétienne.

Maître Jésus

Jésus est un spirituel qui a proposé un enseignement original à ses disciples et à la foule de ceux qui venaient l'entendre. Le prophète Jésus est un maître authentique. La première caractéristique d'un vrai maître, c'est la parfaite correspondance entre sa parole et sa vie. La spiritualité enseignée par Jésus est celle-là



même qu'il a mise en pratique. Son «Amen, je vous le dis» peut se traduire par «vraiment, c'est ainsi que moi j'agis». Parfaite syntonie entre le dire et le faire.

Certes, il n'est pas facile de remonter jusqu'au Jésus historique pour saisir sa spiritualité. Les études historiques, qui nous permettent d'aller en amont des textes, nous laissent deviner ce que fut son expérience spirituelle. Nous ne retenons ici que ce qui nous paraît être le noyau fondamental. Une chose est sûre: la spiritualité de Jésus s'inspire étroitement de la tradition prophétique d'Israël, s'inscrit dans le cadre religieux hébraïque et se moule dans la dynamique spirituelle de son peuple. On n'insistera jamais assez sur la judaïté de Jésus¹.

L'amour

La spiritualité de Jésus est structurée autour d'un seul pôle cristallisateur: l'amour, l'*agapè*. C'est la voie de l'*agapè*. À côté de l'*éros* qui est un amour de convoitise et de la *philia* qui est un amour d'amitié, il y a l'*agapè*. Cet amour de charité et de bienveillance qui ignore son intérêt se traduit par la désappropriation et le détachement; il prend la forme de l'accueil inconditionnel et du service des affligés et se fait contestation des structures aliénantes et provocation des défenseurs de tout ce qui s'érige contre l'humain. L'*agapè* est un amour qui exclut l'idée de retour, de gratification et de mérite.

Cette distinction (*éros, philia, agapè*), qui nous permet de voir dans l'*agapè* une forme d'amour spécifique, est utile, mais reste insuffisante. Il faut encore compléter en distinguant deux formes d'*agapè*: l'amour du prochain et l'amour du lointain. Le prochain désigne celui qui nous est proche par l'affection, l'*éros* ou la *philia*: parents, conjoints, amis, concitoyens, paroissiens, collègues, compagnons. L'*agapè* vient «informer» le lien amical, érotique ou professionnel, en y insufflant le détachement et en le purifiant par

¹ Je me propose de traiter ailleurs de l'expérience spirituelle et religieuse de Jésus et de la spiritualité qu'il a enseignée à ses disciples.



sa visée d'absolu désintéressement. L'*agapè* est appelée à assumer tous les amours de notre vie; non pas à les supprimer, mais à les respecter, à les justifier, à les surélever et à les coordonner dans l'unité de la personne. S'il est vrai qu'il faille aimer les siens, il faut les aimer comme si nous ne les aimions pas, sans esprit de possession. Cela est exprimé par l'invitation paradoxale du Maître à «haïr» ses parents et à quitter père, mère, filles, amis, maison, pays. «Haïr» et «quitter», deux termes choquants pour indiquer que nos amours mondaines peuvent être habitées ici et maintenant par l'*agapè* et donc qu'elles peuvent devenir des médiations vers Dieu qui est amour. Sous cet aspect, la plus grande preuve d'amour, c'est de mourir pour ceux qu'on aime.

L'autre forme de l'*agapè*, son expression ultime, puisqu'elle exige des renoncements et des dépassements extrêmes, voire la mort à soi-même, c'est l'amour du lointain. Le lointain, c'est l'étranger, le païen, l'hérétique, l'inconnu, le métèque, le réfugié, l'émigré, le Samaritain, le mécréant. À la limite, le lointain c'est l'ennemi, celui qui nous veut du mal. «Aimez vos ennemis, priez pour ceux qui vous persécutent, pardonnez à ceux qui vous insultent. Heureux êtes-vous si on vous calomnie et si on dit toutes sortes de mal de vous.» Tel est le deuxième mouvement de l'amour agapique. Trait vraiment caractéristique de la spiritualité de Jésus, l'*agapè* comporte une option préférentielle pour le lointain, le perdu, le persécuté, le non aimable. Jésus sera lui-même rejeté pour avoir mangé avec les prostituées, les Samaritains, les publicains et les pécheurs, et pour avoir dénoncé tous ceux qui écrasent les petits.

Il y a une grande différence entre ces deux mouvements de l'*agapè*. Le premier tend à l'uniformité, à l'unanimité et éventuellement à la fusion, alors que le second accepte la différence et respecte l'altérité. En fait, ces deux expressions de l'*agapè* évangélique sont synchrones, concomitantes et font partie d'un même battement de l'amour agapique, car l'autre est à la fois proche et lointain. Le frère ou l'ami est toujours étranger; et l'étranger est toujours proche. L'étranger me ressemble plus que je ne le pense, car il est, lui aussi, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu.



«Le frère, écrit P.-F. de Bethune, est plus étranger et plus mystérieux qu'on le croit; et l'étranger, plus un frère qu'on ne le pense... Il y a une grande différence entre ces deux expressions de l'unique amour. Le premier tend vers l'unanimité — l'autre respecte la diversité. Le premier aboutit à un accord tacite et au silence. L'autre ne renonce jamais au dialogue².»

L'*agapè* de Jésus se caractérise par son engagement non violent pour la justice et par son option préférentielle pour les pauvres et les exclus. Elle prend volontiers la forme d'une dénonciation véhémente et d'une contestation de toute structure aliénante, autant de l'argent et du pouvoir politique que du système religieux et légal, dans la mesure où ils deviennent des instruments d'oppression. Cela confère à la spiritualité de Jésus une couleur sociopolitique qui n'a pas échappé au pouvoir politique qui l'accuse et le condamne pour sédition.

L'amour agapique nous apparaît comme le principe et le pivot central de la spiritualité de Jésus et le moteur de sa vie spirituelle. L'*agapè* est appelée à devenir la «forme» de toutes les vertus, voire de toutes les passions et de toutes nos actions. Aussi prend-elle de multiples visages. Elle se fait tour à tour pitié, service, pardon, colère, contestation, don, pain rompu, lavement des pieds. L'amour agapique est, pour Jésus, le principe d'intégration et d'unification de sa vie et de sa personne.

Jésus a marché dans l'amour agapique. Il a fait de l'*agapè* sa voie, son mode de vie. Il est l'*agapè* devenue homme. Il a aimé les siens, ses amis, ses disciples, ses concitoyens, les petites gens de sa Galilée natale vers qui il se sentait envoyé. Il a tout autant aimé les lointains: il s'est tenu avec les prostituées et les publicains, il a commercé avec la Samaritaine et le centurion romain, il a pardonné à ces païens de soldats qui le crucifiaient. Il a vécu avec intensité les deux mouvements de l'amour agapique.

² Pierre-François de BÉTHUNE, «Par la foi et l'hospitalité», dans *Cahiers de Clerlande*, n° 4, Ottignies - Louvain-la-Neuve, 1997, p. 45-47.



Le Père

La spiritualité de Jésus prend racine dans son expérience immédiate de Dieu qu'il appelle Père — *Abba* — et avec lequel il nourrit une intimité et un amour qui unifient tout son être et mobilisent toutes ses forces. Il aime Dieu de tout son cœur, de tout son esprit. Il a la conviction d'avoir été connu et choisi par Dieu. Il a entendu monter du fond de son cœur cette parole: «Tu es mon élu, mon bien-aimé.» C'est dans cette conscience d'être habité par une présence aimante que Jésus vit son aventure spirituelle. En réponse à la Parole qui surgit en lui, il se met au service des plus affligés. Par souci de fidélité à lui-même, il cherche toujours à plaire au Père et à faire sa volonté. C'est au nom de son Dieu qui fait pleuvoir sur les justes et les mécréants et qui invite à son festin tous ceux qui sont au loin, c'est au nom de ce Père de tous les humains que Jésus pose l'exigence de l'amour universel, dans lequel se résument toute la loi et l'enseignement des prophètes.

Jésus utilise la thématique du Règne de Dieu pour désigner cette présence active et bienfaisante au cœur de toute personne et de toute réalité. On peut traduire: «Le Royaume de Dieu est semblable à [...]», par: «Voici comment je fais l'expérience de l'action de Dieu dans ma vie.» Ce n'est ni sur le mont Garizim ni au Temple de Jérusalem qu'on rencontre Dieu, mais au fond de son cœur. Présence immédiate du Père dans l'intime de l'âme. Présence digne d'une confiance sans réserve et d'un abandon absolu.

Ce Dieu qui échappe à toute saisie est essentiellement un Dieu du futur. Il n'est jamais là totalement et définitivement; il est toujours à venir. Aussi l'amour que Jésus porte au Père ne se vit-il que dans l'attente de biens promis et attendus, situés dans un au-delà hors d'atteinte. Cette tension, dite eschatologique, inscrit la démarche spirituelle dans le dynamisme d'un double désir: désir d'anticiper dans le présent les biens à venir et désir de garder toujours vive la mémoire des bienfaits reçus et du chemin parcouru. L'attente et le souvenir engrossent le présent et en font un *maintenant*. C'est aujourd'hui qu'on tient en main toute son existence. Le maintenant — et non l'instant qui est un point du temps —



devient la demeure de Dieu et le lieu de la vie spirituelle. Jésus déclare: «C'est *maintenant* le salut; c'est *aujourd'hui* que cette parole se réalise: *aujourd'hui*, tu seras avec moi dans le paradis.»

L'*agapè* constitue l'axe spécifique de la spiritualité vécue et proposée par Jésus; la foi dans le futur et dans le présent du Règne en est le fondement; l'espérance ou l'attente d'une réalité radicalement nouvelle (ciel nouveau et terre nouvelle) en est le dynamisme increvable; et le souvenir, la garantie de réalisation.

La spiritualité de Jésus est une spiritualité ouverte à tous, même si elle implique une option préférentielle pour les pauvres et les exclus. Se sentant engagé envers son petit peuple de Galilée, il ne fréquente qu'exceptionnellement les villes païennes et évite les villes contrôlées par les Romains. Cela n'entache pas le potentiel d'universalité de son *agapè* qui se veut accueil inconditionnel de tous, proches et lointains. Amis et étrangers, justes et mécréants, juifs et païens sont invités à s'asseoir à la même table, sa table, pour célébrer le Père de tous, qui ne repousse aucun de ceux qu'il a créés. Aussi Jésus s'adresse-t-il à tous sans discrimination: «Je n'ai rien dit en secret», déclare-t-il. Il n'est pas le maître d'une élite de purs, d'initiés, de petits amis. Personne n'est exclu. Il n'y a aucun préalable pour être admis à l'école de Maître Jésus.

Les communautés palestiniennes

La communauté galiléenne

La spiritualité galiléenne est celle de la communauté rassemblée en Galilée autour des disciples et des «frères du Seigneur³» après la mort de Jésus. C'est dans l'évangile de Marc, ainsi que dans la Source Q, commune à Matthieu et à Luc, qu'on la découvre en filigrane. On ne peut la deviner qu'à travers le prisme de la

³ Les frères du Seigneur dont parlent les Évangiles, forment un groupe important dans la communauté galiléenne, formé par les parents, cousins (peut-être bien frères et sœurs de Jésus) et ses compatriotes de Nazareth.



foi ultérieure au Christ⁴. La spiritualité galiléenne serait la reprise pure et simple de celle de Jésus reconnu comme prophète bien-aimé de Dieu. Le sermon sur la montagne constitue la charte de la communauté galiléenne. L'*agapè* est au cœur de cette spiritualité et l'expérience immédiate du Père en est le fondement. Le «faites du bien à ceux qui vous haïssent», le «bénissez ceux qui vous maudissent», le «ne refuse pas ta tunique à celui qui prend ton manteau», toutes ces exhortations ne sont que des illustrations des mille formes que prend l'*agapè* dans la vie concrète. La consolation des béatitudes, les invitations à la confiance, l'appel à réciter le *Notre Père* constituent autant de façons dont doit se vivre la confiance en Dieu. Le souvenir a induit un dynamisme spirituel au cœur de la communauté galiléenne attristée par le départ de Jésus.

La spiritualité galiléenne est fondée sur la reconnaissance de Jésus comme prophète. Jésus est «l'homme accrédité par Dieu» (Ac 3, 22), à qui «Dieu a conféré l'onction de l'Esprit saint et de puissance et qui est passé partout en faisant le bien [...]. Car Dieu était avec lui.» (Ac 10, 38) C'est l'homme de Dieu par excellence doté d'une sagesse insurpassable. Le seul souvenir de la vie de Jésus semble avoir dynamisé la vie de la communauté galiléenne. Sans référence à sa croix «scandaleuse» ni à sa survie dans l'au-delà. Nous serions en face d'une spiritualité sans mystique de la croix et sans culte au Christ Seigneur assis à la droite du Père.

C'est en souvenir de Jésus que la vie spirituelle se déploie au sein des frêles communautés galiléennes. La spiritualité galiléenne s'inscrit dans le cadre religieux juif et l'expérience immédiate du Père se fait à l'intérieur du monothéisme juif. La communauté galiléenne ne forme ni un nouveau groupe religieux, ni une secte juive; elle ressemble davantage à un mouvement embryonnaire de

⁴ C'est à travers la Source Q qu'on peut deviner certains traits de la spiritualité de Jésus. La communauté qui a donné naissance à la Source Q «est l'écho le plus proche de ce qu'ont été la prédication et l'agir du prophète de Nazareth». Daniel MARGUERAT, «Juifs et chrétiens: la séparation», dans Jean-Marie MAYEUR *et al.* (dir.), *Histoire du christianisme*, t. I, Paris, Desclée, 2000, p. 202, note 49.



renouveau spirituel au sein de la religion hébraïque. Que ces communautés galiléennes professent un évangile «sans conception virginale ni Noël, sans cène ni passion ni “résurrection”, sans Christ-Médiateur entre Dieu et les humains, sans foi à la mort expiatrice ni à la Seigneurie du Christ, cela est une hypothèse qui ne manque pas de vraisemblance, mais qui est loin de faire l’unanimité des chercheurs⁵».

Les spirituels galiléens sont les aînés de l’Église. Leur spiritualité s’est éclip­sée dans les épîtres de Paul et de Jean. Leurs communautés, marginalisées dans l’Église, ont été fort secouées lors de l’invasion romaine (66-73), mais elles semblent avoir survécu pendant quelque temps avant de disparaître pour de bon, en laissant un document précieux, la Source Q, dont Matthieu et Luc se sont servis pour la rédaction de leurs évangiles respectifs. La communauté galiléenne s’est développée dans le sillage du Jésus historique; elle constitue comme le «chaînon manquant» entre Jésus et ceux qu’on appelle les premiers chrétiens, le «lien indispensable» entre Jésus et nous⁶.

La communauté jérusalémite

À la suite de leur expérience de Jésus «vivant» parmi eux, c’est-à-dire de leur expérience pascalle, les disciples vont implanter leur mouvement spirituel en sol judéen, à Jérusalem même. Jacques le petit, apôtre et frère du Seigneur, devient le chef de la

⁵ Voir l’exposé de cette position dans Gertrude GIROUX, *La spiritualité de Jésus, perdue et retrouvée*, Montréal, Carte Blanche, 2002, p. 60-62.

⁶ À l’origine de trois évangiles synoptiques, il y a, outre des traditions particulières, deux documents principaux. Selon l’hypothèse des deux Sources, Matthieu et Luc dépendent immédiatement de Marc et d’une autre source indépendante appelée Source Q (de l’allemand *Quelle*). Ce document composé de brèves sentences ou de petits ensembles de paroles attribuées à Jésus a d’abord existé sous forme orale dans les années 30, avant d’être consigné par écrit, en araméen, vers les années 50. C’est autour des années 80 que les évangélistes Matthieu et Luc l’ont intégré à leur évangile. Le document Q compte environ 225 versets communs aux deux évangiles (Mt et Lc). On les trouve globalement en Luc (6, 20-49; Mt 5, 1-7.29). L’enseignement qu’il contient constitue la charte de la spiritualité galiléenne.



communauté de Jérusalem. Les croyants sont toujours fidèles à la religion des pères, observent les prescriptions légales et prient dans le Temple. Cependant, ils se distinguent, d'une part, par leur rassemblement hebdomadaire autour d'un repas célébré en souvenir de Jésus et, d'autre part, par leur foi au Christ ressuscité et par l'attente de la venue du Christ comme messie du Royaume annoncé. *Maranatha*, tel est leur vœu le plus sincère. La spiritualité jérusalémite est marquée du sceau messianique.

La spiritualité galiléenne perdure, toujours ancrée dans l'*agapè* et dans l'expérience de l'immédiateté de Dieu. Le principe espérance est fortement ravivé. La reconnaissance de Jésus comme messie et l'attente de sa venue imminente insufflent un nouveau dynamisme et constituent un développement majeur de la spiritualité galiléenne. La spiritualité continue de s'inscrire dans le cadre religieux juif et dans la foi monothéiste. Les spirituels juifs qui se réclament de Jésus forment une communauté fraternelle où on entre par le baptême «au nom de Jésus», où on met tout en commun et où on partage le pain. Cette communauté «n'a absolument pas pour but, à l'origine, de constituer une entité spécifique au sein du judaïsme ou en dissidence avec lui, une institution qui ne serait pas le judaïsme lui-même... Les disciples de Jésus sont juifs et, pleinement juifs, se soumettent à toutes les obligations de la loi juive, depuis l'entraide jusqu'à la circoncision, en passant par la prière et les jeûnes, les règles alimentaires et de pureté rituelle, l'observance du sabbat et des fêtes, la fréquentation du Temple⁷.» Ils prétendent même être le véritable Israël, le judaïsme authentique, convaincus qu'ils sont que les promesses faites à Israël sont accomplies en Jésus. Le fameux: «Le Jésus que vous avez crucifié, Dieu l'a fait Christ» ne tardera pas à susciter un antagonisme qui finira par une opposition déclarée et par l'expulsion du judaïsme de la part des représentants des institutions juives. La reconnaissance de Jésus crucifié comme messie de Dieu a constitué une pierre d'achoppement et un scandale insurmontable aux yeux des

⁷ Maurice SACHOT, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1998, p. 80.



responsables religieux juifs qui la trouvaient incompatible avec la foi traditionnelle.

Excommuniées et persécutées par les autorités juives, les communautés palestiniennes de Jérusalem commencent à se disperser après la chute de Jérusalem en 70 et finissent par disparaître au début du deuxième siècle. Elles sont probablement à l'origine des ébionites, cette secte ascétique qui rejetait les épîtres de Paul et se réclamait du seul évangile de Matthieu.

Les communautés judéo-hellénistiques

Berceau du mouvement «chrétien», le judaïsme palestinien aurait pu, en raison de l'obstacle insurmontable des institutions territoriales, devenir également son tombeau. Le mouvement spirituel issu de Jésus doit sa survie et sa réussite au judaïsme hellénistique de la diaspora. La communauté judéo-hellénistique était composée de juifs hellénisants convertis à Jésus, des craignants-Dieu et des prosélytes de Judée et de toute la diaspora⁸.

La spiritualité judéo-hellénistique, dont les écrits de Paul et de Jean sont les grands témoins, est aussi celle des Pères dits apostoliques, successeurs immédiats de l'âge apostolique, tels Hermas, Ignace d'Antioche, Polycarpe, Papias, Clément de Rome, sans oublier les auteurs de l'*Épître de Barnabas*, de l'*Épître à Diognète* et de la *Didachè*. Cette spiritualité reprend les enseignements spirituels de Jésus. Elle est, elle aussi, centrée sur l'amour agapique du proche et du lointain. Les «aime Dieu» et «aime ton prochain comme toi-même» résument toute la Loi et la Prophétie. Les deux commandements sont semblables, car il s'agit du même amour. «Revêtez l'amour qui est le plein accomplissement de la Loi» (Rm 13, 10), «qui est le lien de la perfection» (Col 3, 14), «qui est le fruit de l'Esprit» (Ga 5, 22), «la loi royale» (Jc 2, 8),

⁸ Les craignants-Dieu sont des païens qui sympathisent avec le judaïsme, acceptent sa foi monothéiste, mais refusent la circoncision. Le centurion Corneille est un craignant-Dieu (Ac 10, 2). Les prosélytes sont des païens qui se font circoncire et qui dès lors sont agrégés au peuple d'Israël (Ac 2, 11).



«la voie infiniment supérieure» (1 Co 12, 21); «l'amour, c'est ce qu'il y a de plus grand» (1 Co 13, 13). C'est le don par excellence; rien ne le surpasse, sans lui il n'y a pas de vie spirituelle; il est même le tout de la vie selon l'esprit. Je pourrais avoir toutes les qualités, posséder tous les dons, connaître toutes choses et me sacrifier jusqu'au martyr, sans l'*agapè* je ne suis rien. L'hymne de Paul à l'amour est un vibrant rappel de la seule grande «loi» de la spiritualité héritée de Jésus.

Amour du proche et du lointain. Amour pour le lointain. Par la mort du Christ, Dieu a «détruit le mur de séparation, la haine qui séparait les juifs des païens; il a voulu ainsi, à partir du juif et du païen, créer en lui un homme nouveau, en établissant la paix, en réconciliant les deux en un seul corps, au moyen de la croix; là, il a tué la haine» (Ep 2, 14-17). Grâce au Christ, juifs et païens «ont accès auprès du Père»; les païens ne sont plus des «étrangers ni des émigrés, mais des concitoyens des saints»: ils sont «de la famille de Dieu» (Ep 2, 18-19). L'amour agapique doit remplacer la haine et l'inimitié dans les rapports avec les païens. Grâce à l'*agapè*, ceux qui étaient loin deviennent proches. La grande preuve de l'amour agapique, c'est l'amour du lointain, de l'ennemi. «Oui pour un homme de bien, on pourrait donner sa vie. Mais la preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ est mort pour nous alors que nous étions pécheurs... et donc ennemis.» (Rm 5, 7-8)

L'amour du proche, c'est l'amour qui préside, au-delà des relations de parenté et d'amitié, aux rapports entre les membres de la communauté où tous sont égaux. Il n'y a plus ni hommes ni femmes, ni esclaves ni hommes libres, ni juifs ni païens: tous sont réunis par la même parole et le même esprit autour d'une même table, partageant un même pain. «Ne devez rien à personne, sinon l'amour, celui des uns pour les autres. Celui qui aime l'autre a pleinement accompli la loi.» (Rm 13, 8) Dans la fraternité, tous sont appelés à déployer un amour ardent (1 P 4, 8) et invités à «vivre dans l'amour» (Ep 5, 1-2), car «qui aime son frère, demeure dans la lumière» (1 Jn 2, 8-11); «il est passé de la mort à la vie» (1 Jn 3, 14).



On doit reconnaître que, dans la spiritualité judéo-hellénistique, l'accent est mis sur l'amour du proche. Si on s'ouvre à l'étranger, au lointain, au païen, c'est pour en faire un prochain. L'amour agapique est le lien communautaire qui unit des personnes venues de tous horizons; il a pour fonction première de rassembler, dans la communion en Dieu qui est amour, tous les frères pour que la communauté batte d'un seul cœur. C'est sous le mode de la charité fraternelle que l'*agapè* est appelée à s'exercer. «Celui qui aime son frère, accomplit la loi.» «Aimez-vous les uns les autres.» «Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous et son amour arrive en nous à la perfection.» (1 Jn 4, 12) L'amour est le lien fraternel. On pourrait relever les mille exhortations de Paul à la pratique de la «charité mutuelle»: «Que votre charité abonde chez nous» (Ph 1, 9), «Revêtez la cuirasse de la charité» (1 Th 5, 8).

L'*agapè* fraternelle a valeur de témoignage. «Voyez comme ils s'aiment.» Celui qui aime son frère manifeste l'amour de Dieu et de Jésus. L'amour du frère dans le Christ est la marque non équivoque de la qualité de disciple. «Si vous avez de l'amour les uns pour les autres, tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples.» (Jn 13, 35) Par leur unité dans l'amour, les frères témoignent aux yeux du monde que le Père a envoyé son Fils et qu'il les aime comme il a aimé Jésus (Jn 17, 23).

L'amour agapique s'enracine dans l'amour du Père. C'est Dieu lui-même qui en est la source, lui qui nous a aimés le premier. «Qui n'aime pas son frère qu'il voit ne peut aimer Dieu qu'il ne voit pas.» (1 Jn 4, 17-18) À l'inverse, «qui aime Dieu aime aussi son frère» (1 Jn 4, 19-21). Cet amour qui vient de Dieu (1 Jn 4, 7-8) a été répandu dans le cœur des spirituels, ces bien-aimés de Dieu (Rm 5, 5-8), qui sont appelés à aimer Dieu en retour, à l'aimer comme Jésus, de tout leur cœur, de toute leur force et de tout leur esprit, et à lui plaire en toutes choses en accomplissant son insondable volonté.



L'amour du Crucifié

La spiritualité judéo-hellénistique se structure donc, elle aussi, autour de l'*agapè*, mais avec une insistance marquée sur la charité fraternelle. Faisons un pas de plus et voyons ce qui vient s'y ajouter: l'amour du Christ en tant que Crucifié-Ressuscité exerçant sa seigneurie sur les spirituels qui ploient les genoux devant lui. L'amour de Dieu se traduit pratiquement en amour du Christ. Amour du Christ qui a aimé le premier. Et amour pour le Christ. Cet amour du Christ «surpasse toute connaissance» (Ep 3, 19). Sans l'avoir vu, les spirituels l'aiment (1 P 1, 8-9) et sont enracinés dans son amour (Ep 3, 17-18). Rien ne peut les séparer de l'amour du Christ qui les presse (Rm 8, 35-39; 2 Co 5, 14).

Certes, l'amour pour le Christ s'exprime normalement dans l'amour actif du proche et du lointain, mais il trouve son expression mystique dans la communion à la souffrance et à la mort du Crucifié. Aussi le Ressuscité qui apparaît et dont on fait l'expérience n'a-t-il rien d'autre à montrer que les plaies dans ses mains et dans son côté (Jn 20, 24-30). Ce n'est qu'en embrassant les plaies du Crucifié qu'on découvre le Ressuscité, vivant en nous et au milieu de nous. Le spirituel n'est pas un «ennemi de la croix» (Ph 3, 18), il est appelé à crucifier le vieil homme avec le Christ (Rm 6, 6); il «est à jamais crucifié avec lui» (Ga 2, 19); il veille jour et nuit auprès du Christ qui est à l'agonie jusqu'à la fin du monde. «Il s'agit de le connaître, lui le Christ, avec la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, de devenir semblable à lui dans sa mort.» (Ph 3, 10) Être crucifié avec Jésus, c'est entrer dans son obéissance et sa *kénose*, renoncer à la gloire et à la puissance et prendre la livrée des esclaves et des exclus.

Cet amour du Crucifié, à qui le spirituel s'identifie, n'est pas qu'un simple élan de pitié ou de compassion pour un «pauvre diable» injustement traité. Sous les traits du Crucifié se profile le Ressuscité; sous les haillons du serviteur rayonne la gloire du Seigneur; sous la figure de l'esclave qui meurt, c'est le Fils unique qui exhale son ultime cri d'amour au Père en faveur des humains.



Dans la communion au Fils crucifié, s'accomplit la conversion au Père. Ainsi, toute la vie spirituelle est union au Père par la communion au Fils. Cela est exprimé chez Paul par les verbes en *sun* (avec): être-avec lui; vivre-avec lui; être baptisé-avec lui; être crucifié-avec lui; mourir-avec lui; ressusciter-avec lui; régner-avec lui. L'expression *avec le Christ* transforme la vie spirituelle en dialogue mystique et en communauté d'être avec le Christ. «Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ.»

En se faisant communion avec le Crucifié, l'amour agapique devient mystique. Ici, point de spéculation ni de raisonnement. Ultime expérience du mystère de l'amour révélé aux tout-petits. Expérience folle et scandaleuse: folie pour les païens, mais sagesse de Dieu; scandale pour les juifs, mais puissance de Dieu. Désormais, l'esclave a un frère dans sa misère. Son Maître reconnu comme Christ est un crucifié. En regardant le transpercé, il prend conscience de sa dignité; en embrassant le Crucifié, il découvre son Seigneur et son Dieu: «Mon Seigneur et mon Dieu», s'exclame Thomas. En montant sur la croix avec le Christ, il prend le chemin de l'exaltation. Aussi, dans son amour fou, le disciple désire-t-il «être dissous pour être avec le Christ». D'où le «désir du martyr», à l'âge apostolique. D'ailleurs, toute l'ascèse chrétienne (jeûne, disciplines corporelles, abstinence) n'a comme visée que l'amour de Dieu et la communion au Crucifié dénudé. L'ascèse est un exercice d'amour, un sacrifice en union avec la passion de Jésus. Ascèse pénétrée d'amour; identification du disciple au maître crucifié. La croix: voie royale de la spiritualité. Le spirituel veut servir nu le Christ nu: *Nudum Christum nudus sequere* (saint Jérôme). Cet amour de communion au Crucifié est au fond, écrit L. Duchesne, «ce qui a permis à l'Église de vivre sous des lois persécutrices, de triompher de l'indifférence, du dédain et de la calomnie; ce ne sont ni les raisons ni les discours, c'est la force intérieure révélée et rayonnante dans la vertu, dans la charité, dans l'ardente foi des chrétiens de l'âge héroïque. C'est cela qui amenait à Jésus Christ; c'est par là que les apologistes eux-mêmes avaient été pris; c'est avec cela que l'on a fait adorer par des Romains un juif crucifié et que l'on est



parvenu à faire entrer dans les têtes grecques des dogmes comme celui de la résurrection⁹.»

L'Esprit

Le deuxième trait original de la spiritualité judéo-hellénistique, c'est l'importance centrale accordée au principe spirituel. Du côté ouvert du Crucifié, coule l'Esprit qui se répand dans le monde en fleuve d'eaux vives. Jésus étant parti, c'est l'Esprit qui prend la relève. Ce départ, éprouvé comme une douloureuse absence, s'est transformé en joie intérieure. «Il est bon que je m'en aille», avait dit Jésus. À la résurrection, le maître extérieur est remplacé par le maître intérieur. Jésus devient le Christ vivant en nous. C'est lui notre «seul maître» (Jude 4). «N'ayez qu'un seul maître, le Christ.» (Mt 23, 10) Or, «le Christ, c'est l'Esprit», écrit saint Paul. L'Esprit est principe de connaissance divine, d'amour et de liberté intérieure. Non seulement cet esprit intérieur connaît-il «ce qui est en Dieu», mais c'est lui qui nous rappelle tout ce que Maître Jésus a enseigné, qui nous fait découvrir la vraie personnalité du Maître et nous fait pénétrer dans les demeures de Dieu. Il est répandu dans nos cœurs et nous fait découvrir Dieu comme *Abba*. L'Esprit devient le dynamisme même de la vie spirituelle. La communauté de l'âge apostolique se perçoit comme une fraternité spirituelle où se déploient les fruits de l'esprit: «Amour, joie, patience, bonté, paix, bienveillance, foi, douceur.» (Ga 5, 22)

Par-dessus tout, l'Esprit est principe de liberté et de filiation. «Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté.» (2 Co 3, 17) «Le Christ nous libère pour la liberté.» (Ga 5, 1) Le spirituel vit sans le jugement d'une double loi: l'amour et la liberté. Il est «appelé à être jugé d'après la loi de la liberté» (Jc 2, 13) et de l'amour (1 Jn 4, 17). La liberté est une grâce et une exigence. Puisque vous êtes libres, agissez librement. La liberté est le fruit de l'amour, de cet amour qui ne connaît pas de loi. La qualité de

⁹ Louis DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, Paris, A. Fontemoing, 1906-1910, p. 213.



la vie spirituelle est mesurée à la liberté dans l'amour. Si l'amour fraternel est «la voie royale» (Jc 2, 9), la «loi parfaite, c'est celle de la liberté» (Jc 1, 25). L'amour et la liberté deviennent la jauge d'une vie spirituelle authentique. Remplis de l'Esprit, les disciples du Christ méritent bien le nom de «spirituels».

Comme spirituels, ils vivent *dans* l'Esprit *avec* le Christ en qui s'accomplit la communion du Père. Jésus est qualifié de fils; l'Esprit versé dans le fidèle le rend capable de crier: *Abba*. La vie spirituelle apparaît dorénavant comme un processus de filiation. Devenir spirituel, c'est devenir fils, à l'image de Jésus; c'est s'inscrire dans sa propre filiation. La spiritualité est une entrée dans un mouvement triadique¹⁰: par l'Esprit, le Père introduit le spirituel dans la filiation du Fils. Le spirituel appartient à la famille de Dieu.

La figure de Jésus comme Fils de Dieu revêt ici une importance particulière, sans pour autant remplacer celle du prophète et du messie. Son emploi conserve sa signification messianique, comme pour l'Ancien Testament, (Lc 1, 32-33; 4, 34; Ac 9, 20-22) tout en mettant en relief la relation intime que Jésus nourrit avec son Père. La filiation de Jésus est au cœur de la prédication: «Paul ne tarde pas à proclamer dans la Synagogue que Jésus est le Fils de Dieu.» (Ac 9, 20) Elle est aussi l'objet central de la foi: «Je crois que Jésus est le Fils de Dieu.» (Ac 8, 37) Nous serions en face d'une variante d'une ancienne formule baptismale. «Quiconque confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu.» (1 Jn 4, 15) D'ailleurs, l'évangile de Jean n'a-t-il pas été écrit «pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu» (Jn 20, 31)?

¹⁰ J'évite le qualificatif de «trinitaire», car il n'y a pas, à mon avis, dans le Nouveau Testament de «Trinité» proprement dite, au sens où le Fils et l'Esprit partageraient la même nature divine que le Père. Il s'y trouve des formules «triadiques» qui nomment 1) Dieu ou le Père, 2) Jésus le Fils ou le Seigneur exalté, fait tel par 3) le souffle ou l'Esprit de Dieu. Les formules sont strictement monothéistes: il n'y a qu'un seul Dieu, qui détient le pouvoir de faire vivre (esprit), qu'il a communiqué à Jésus.



L'attente de la Venue

Le troisième lieu de nouveauté touche l'eschatologie. Jésus avait hérité de Jean le baptiste la conviction que la fin est proche et que la cognée est à la racine de l'arbre. Mais, au lieu de voir la fin comme un jour de colère et de jugement, Jésus la voit comme un moment de grâce. Il attend le Règne de Dieu; il le voit venir. Le voilà! Il est tout proche; il pointe à l'horizon. La spiritualité qu'il propose est dynamisée par l'attente active du Règne imminent. Après la mort de Jésus, il y a une mutation profonde de l'eschatologie. Les spirituels de l'âge apostolique sont tendus vers le Règne futur de Dieu, mais ce Règne est dorénavant identifié au Christ. Le Règne que l'on attend, c'est dorénavant le Christ, lui qui a promis qu'il reviendrait les prendre avec lui. Il ne devrait pas tarder. Cette parousie se produira incessamment — de leur vivant, pensent Paul et beaucoup d'autres. Les temps sont courts. D'aucuns pensent que ça ne vaut plus la peine de travailler, ni de se marier. Cette attente eschatologique s'inscrit dans un grand bouillonnement apocalyptique, dont nous avons de nombreux reflets dans le Nouveau Testament: l'Apocalypse de Jean, les longs passages apocalyptiques des Synoptiques et des lettres canoniques¹¹. La spiritualité de l'âge apostolique a été marquée à coup sûr au coin de l'apocalyptique dont la visée est précisément de justifier Dieu dans la tourmente et de fortifier la foi et le courage des fidèles en butte à la persécution.

Avec le retard de la parousie, l'attente subit une métamorphose profonde. On assiste alors à un processus d'anticipation et d'intériorisation de l'eschatologie. Les biens promis et attendus sont anticipés dans le présent, dans l'intime de l'âme. La parousie du Christ se réalise aujourd'hui. C'est aujourd'hui qu'on ressuscite avec lui et qu'on participe aux biens futurs: la joie et la

¹¹ En dehors des écrits canoniques, voici les principales œuvres apocalyptiques. Au I^{er} siècle après Jésus Christ: *Assomption de Moïse*; *Hénoche Slave*; *Secrets d'Hénoche*; *Oracles sibyllins (IV)*; *Esdras IV*; *Apocalypse syriaque* de Baruch; *Ascension d'Isaïe*; *Apocalypse d'Abraham*; *Vie d'Adam et Ève*; *Apocalypse de Moïse*. Au II^e siècle: *Oracles sibyllins (V)*; *Apocalypse de Sophonie* et *Testament d'Abraham*.



paix. La communion aux souffrances du Christ sera vue dans la perspective d'une participation à sa résurrection. Pas de jeudi saint sans jour de Pâques. Le dynamisme pascal de mort et de résurrection est inscrit au cœur de la spiritualité chrétienne.

Conclusion

Les spirituels judéo-chrétiens ne forment pas une secte dissidente ou marginale à l'intérieur du judaïsme; leur spiritualité s'inscrit dans le cadre religieux traditionnel. Ils entendent rester fidèles à l'élection et à l'alliance, mais les autorités religieuses du judaïsme les expulsent sous prétexte que leur foi et leur mode de vie portent atteinte aux convictions les plus chères à Israël et ne sont pas conformes aux exigences du judaïsme. C'est à leur corps défendant que les spirituels judéo-chrétiens quittent le giron de la religion juive. Un nouveau nom leur sera donné à Antioche, celui de «chrétiens», c'est-à-dire des partisans ou adeptes du Christ. Ce nom, désormais utilisé pour désigner les judéo-chrétiens, indique que leur spiritualité est en rupture instauratrice avec le judaïsme, qu'elle remonte à Jésus de Nazareth et qu'elle s'enracine dans la reconnaissance de Jésus comme Christ et Fils de Dieu. Le mouvement spirituel chrétien ne forme pas une nouvelle religion; il se comprend comme un mode de vie, comme une voie spirituelle. Les chrétiens sont appelés «adeptes de la voie» (Ac 9, 2), de la voie d'amour agapique.

La spiritualité chrétienne a donc connu une importante évolution au cours du premier siècle; grosso modo, elle est passée par trois étapes ou formes particulières de développement selon la façon dont elle se liait à Jésus comme prophète, comme Christ et comme Fils de Dieu. On peut qualifier la première de «prophétique», en ce qu'elle reconnaît le Maître Jésus comme prophète et s'inscrit directement dans sa foi et sa spiritualité; la seconde peut être dite «messianique», puisqu'elle s'arrime à la confession de Jésus comme Christ, messie promis en qui et par qui s'accomplissent les promesses eschatologiques; de la troisième forme, on peut



dire qu'elle est «triadique», puisqu'elle se structure autour de la reconnaissance de Jésus comme Fils du Père dans l'Esprit, la vie spirituelle étant un processus de filiation.

La voie chrétienne veut n'être rien d'autre que le judaïsme dans ce qu'il possède de plus authentique; mieux, elle prétend en être l'accomplissement. C'est en affirmant non sa différence, mais sa ressemblance avec le judaïsme, que la voie chrétienne a émergé comme une réalité de plus en plus différente de lui. C'est au cœur même du judaïsme qu'il faut chercher le principe inducteur de la différenciation. C'est avec des catégories juives que les spirituels chrétiens «rendent compte de l'émergence de ce qui ne sera plus juif tout en prétendant l'être¹²». Les officiels du judaïsme opposent une fin de non-recevoir à leur prétention scandaleuse qu'ils jugent totalement incompatible avec les traditions les plus sacrées. Ce qui aboutira à leur expulsion de la synagogue et à la condamnation de la voie judéo-chrétienne.

Les spirituels judéo-chrétiens ne sont pas pour autant ébranlés dans leur identité. Ils expliquent leur position dans les synagogues, au Temple et sur la place publique; ils tiennent tête aux autorités et affrontent les mauvais traitements et la mort. Ils inventent toutes sortes de noms pour dire qui ils sont. Les nouveaux spirituels ne sont «ni juifs, ni grecs». Ce sont des «créatures nouvelles» (2 Co 6, 15), des êtres «nés de Dieu» (1 Jn 3, 9), des «saints» (Ac 9, 13), des «disciples du Christ» (Ac 6, 1), des «Nazaréens» (Ac 24, 5), des «croyants» (Ac 2, 44), des «frères» (Ac 1, 5), des «spirituels» (*pneumatikoi*, 1 Co 15, 42-45), des «chrétiens» (Ac 11, 26). Ces différents noms manifestent la richesse de l'identité des judéo-chrétiens; cette identité se définit autant à travers les tensions profondes qui pouvaient exister entre eux que dans le conflit qui les opposait au judaïsme.

Les spirituels judéo-chrétiens se considèrent comme le nouveau peuple élu, la nouvelle famille de Dieu, la fraternité, l'église. L'Église ne désigne pas d'abord un lieu saint, mais une assemblée

¹² Maurice SACHOT, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, p. 16.



dont le style s'inspire grandement de l'institution synagogale. La communauté des frères ou des spirituels connaît un minimum d'organisation: conditions d'admission, responsabilités diverses, fonctions variées, célébrations de prières, gestion des biens, règles de proclamation, œuvres caritatives. Cette fraternité ou église est porteuse d'une voie d'*agapè* qui l'inspire. Libérée des entraves juives institutionnelles et n'ayant d'allégeance envers aucune autre religion, la voie chrétienne était ouverte et disponible pour la grande rencontre avec le paganisme. Certes, Paul et beaucoup de juifs hellénistiques avaient une double culture, grecque et juive. Déjà, le judéo-christianisme représentait une première ouverture au monde gréco-romain, mais la voie chrétienne restait toujours comprise à partir des catégories tirées des Écritures hébraïques et des institutions juives. La voie judéo-chrétienne peut être considérée comme un déploiement en milieu hellénistique d'un modèle façonné à partir de catégories sémites, plus particulièrement l'institution synagogale qui est l'organe le plus important du judaïsme parce que c'est elle qui, comme rite et parole, structure le peuple juif en son ensemble. Le jour où la voie chrétienne quittera le point de vue sémite pour adopter le point de vue grec et se comprendre à partir de la culture gréco-romaine et païenne, alors naîtra le pagano-christianisme dont la force dominante fera pression sur le judéo-christianisme et le mettra en marge. Les épisodes de cette progressive réduction au silence des juifs chrétiens, au cours des deux premiers siècles, et leur totale disparition, sont peu connus de la majorité des chrétiens d'aujourd'hui. Une meilleure écoute de leur point de vue sur les questions brûlantes de la «divinité» du Christ et de la «Trinité» aurait peut-être favorisé une autre configuration du pagano-christianisme.



Chapitre 2

UNE ÉCOLE DE SAGESSE

Ce qui allait devenir le christianisme est apparu comme un mouvement spirituel à l'intérieur du judaïsme palestinien et hellénistique. À mesure qu'il recrutait parmi des non-juifs, le mouvement se voyait contraint de se comprendre à la lumière du paganisme. Ce terme, fabriqué par les chrétiens, désigne, entre autres, la culture gréco-latine polythéiste du bassin méditerranéen avant la christianisation de l'empire romain et l'établissement de la chrétienté. Une première rencontre avec le paganisme s'est opérée chez les judéo-chrétiens qui possédaient la double culture, juive et grecque. La véritable rencontre se fait le jour où des païens convertis à Jésus appréhendent et formulent le phénomène chrétien à partir des catégories propres à leur culture gréco-latine — et non plus à partir des Écritures hébraïques et du modèle synagogaal. Cela implique que le mouvement spirituel chrétien se soit détaché institutionnellement du judaïsme.

La rencontre du mouvement chrétien avec la culture grecque aura des conséquences considérables; elle aboutira non à une adaptation, mais à une véritable refondation du mouvement chrétien, car la culture grecque n'est pas une coquille vide que viendra remplir la foi chrétienne, ou un simple vase propre à accueillir le contenu chrétien. Il ne s'agit pas d'un emprunt stratégique d'un autre vocabulaire, mais bien d'une relecture qui affecte le contenu même du message et lui donne une nouvelle configuration. Au contact du paganisme, le mouvement spirituel venu de Jésus deviendra pagano-chrétien. Ce modèle pagano-chrétien est tout aussi



chrétien que le modèle judéo-chrétien. Le christianisme traditionnel est la résultante organique de ces deux modèles¹.

La rencontre avec la philosophie

La spiritualité judéo-chrétienne, avons-nous dit, est construite autour de l'*agapè*. L'amour de Dieu, du Christ et des humains, voilà le trait spécifique de cette spiritualité. La suite du Christ, la communion au Crucifié, l'ascèse corporelle, la fuite du monde, la virginité perpétuelle, la patience dans l'opprobre, autant d'expressions de cette *agapè*. Le martyr est la perfection de l'amour, puisqu'il prolonge le martyr de Jésus et couronne l'identification du spirituel au Crucifié. Le martyr est l'apex de l'union mystique avec Christ dans l'Esprit et la plus haute marque d'amour qui puisse se donner de l'*agapè* envers le Père. La perfection de la vie spirituelle, c'est la communion dans l'amour.

Telle est la vraie spiritualité chrétienne, spécifiquement chrétienne. On en voit le mouvement continu des origines au VII^e siècle. Les témoins de cette tradition ne manquent pas de poids: évangélistes et apôtres, Pères apostoliques (Ignace et Irénée), martyrs; tous les grands moines fondateurs, Antoine, Pakhôme, héros des *Apophthegmata*; Basile, Jean Chrysostome; Jérôme, Cassien, Benoit².

C'est ce mouvement spirituel, centré sur l'amour et porté par des communautés rassemblées autour d'une parole révélée, qui vient à la rencontre de la culture grecque. Or cette culture repose sur la prise de conscience par laquelle l'être humain se saisit comme un être de raison. La raison étant le propre de l'homme, il s'ensuit qu'elle doit être le principe premier de la pensée et de

¹ Ce chapitre, qui tente d'évoquer cette rencontre, devra souvent se contenter d'approximations et de raccourcis. Son objectif est d'évoquer un parcours dynamique et non de refléter la complexité inextricable de l'histoire avec ses incohérences et ses contradictions.

² André-Jean FESTUGIÈRE, *Le sage et le saint*, Paris, Plon, 1974, p. 73-74.



l'agir. D'où la place déterminante de la philosophie; c'est même la catégorie principale de la culture grecque. La philosophie est la seule matrice langagière capable d'appréhender et de saisir le mouvement chrétien dans sa globalité. La philosophie, au sens antique, n'est pas d'abord un discours théorique ou un savoir abstrait; c'est avant tout une sagesse, une recherche de la vérité et un mode de vie conforme à la raison. Elle prend racine dans la connaissance de soi, se déploie en réflexion, méditation et contemplation et se traduit par un art de vivre. Somme toute, la philosophie est du ressort de la spiritualité. Le philosophe est essentiellement un sage, un «guide spirituel», un «véritable directeur de conscience³», un thérapeute de l'âme, un psychagogue, c'est-à-dire celui qui apaise et adoucit un mal; en un mot, c'est un maître spirituel qui témoigne par sa parole et sa pratique d'une manière de vivre conformément aux exigences de la raison⁴.

La philosophie antique se déploie selon quatre principaux courants de pensée représentés par autant d'écoles ayant à leur tête un maître nommé par son prédécesseur. On dénombre quatre écoles traditionnelles: l'Académie (Socrate, Platon, Plotin, etc.); le Lycée (Aristote, Straton, Héraclète, Théophraste, etc.); le Portique (Zénon, Cléanthe, Diogène, Sénèque, Épictète, etc.); le Jardin (Épicure, Hermarque, Basilide, etc.). Sans parler de nombreuses sous-écoles, dont celles des cyniques avec Antisthène et le célèbre Diogène. À l'instar du judaïsme, le christianisme se comprendra comme une école de philosophie. On parle alors de l'école du christianisme au sens où le mouvement chrétien a donné naissance à plusieurs écoles de philosophie (Justin, Clément, Valentin, Tertullien), au sens plus profond où le donné chrétien est lui-même philosophie et où les communautés locales sont vraiment des écoles d'apprentissage de la vie spirituelle en Christ, des lieux où l'on enseigne et pratique une

³ Henri-Irénée MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 6^e éd., Paris, Seuil, 1965, p. 313.

⁴ Voir Pierre HADOT, *Qu'est-ce qu'un philosophe antique?*, Paris, Gallimard, 1995; Anthony LONG et David SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, t. II, Paris, Garnier-Flammarion, 2002.



sagesse, une spiritualité, un mode de vie spécifique axé sur l'*agapè*. Chaque communauté locale se rattache à un courant de spiritualité et de pensée prôné par l'une ou l'autre école qui avait pignon sur rue dans l'empire, Alexandrie, Rome, Antioche...

La saisie du christianisme par la philosophie a porté la question chrétienne au niveau de la vérité. L'école du christianisme a été disqualifiée par les écoles païennes sous prétexte qu'elle enseignait une fausse philosophie puisqu'elle se réclamait d'une révélation antérieure à l'exercice de la raison. Selon la philosophie, la vérité n'est pas en amont de la réflexion, elle en est le résultat; elle n'est pas un donné, mais le fruit d'une patiente quête personnelle. En réclamant pour le mouvement chrétien le statut de philosophie, les penseurs chrétiens retournent l'accusation. C'est la philosophie chrétienne qui est, selon Justin, «la seule philosophie sûre et appropriée⁵». Ce retournement transforme la philosophie en une démarche de foi; l'énonciation de la foi se donne comme énonciation philosophique avec la prétention d'être la seule vraie philosophie; le mouvement spirituel chrétien s'en trouve comme refondu en philosophie dont le discours ne peut être que pluriel. Trois écoles ou courants apparaissent qui font sentir leur influence sur l'ensemble des églises. Ces courants se caractérisent par la façon dont ils comprennent le rapport entre le christianisme et la philosophie.

À l'extrême «gauche», pourrait-on dire, il y a les écoles ou courants gnostiques qui subordonnent la foi à la philosophie. La gnose se présente comme la vraie connaissance, celle qui est issue d'une hellénisation radicale des données de la foi chrétienne concernant surtout la cosmologie et la sotériologie. Le gnosticisme est un phénomène extrêmement varié et complexe qui est loin de se limiter aux seules écoles célèbres de Valentin et de Marcion. Témoin de l'importance du mouvement gnostique, la prolifération des écrits qui circulent dans les diverses églises et y exercent une influence non négligeable.

À l'extrême «droite», il y a le courant de résistance qui assujettit la philosophie à la foi: la philosophie n'apporte pas de connaissance

⁵ *Dialogue avec Tryphon*, 8, 1.



nouvelle et elle n'aide pas à acquérir la vraie «gnose», l'authentique sagesse chrétienne qui est folie pour le monde. Elle peut tout au plus mettre à la disposition de la pensée chrétienne un ensemble de catégories et de concepts tirés de la culture païenne. Cette tendance insiste sur la fidélité à la tradition judéo-chrétienne, pose la sagesse chrétienne comme folie aux yeux du monde et dénonce la philosophie comme mensonge et fausseté. On compte, parmi les plus illustres représentants de cette tendance, Tatien, Montan, Tertullien et, plus tard, Jérôme et les Pères du désert. Tertullien n'écrit-il pas en 200:

Qu'y a-t-il de commun entre Athènes et Jérusalem, entre l'Académie et l'Église, entre le chrétien et l'hérétique? Notre éducation à nous vient du portique de Salomon et c'est lui-même qui nous la livre: ce n'est que de chercher le Seigneur dans la simplicité de cœur. Qu'on nous fiche la paix avec un christianisme stoïcien, platonicien, philosophique. Toute curiosité cesse après Jésus Christ, toute recherche après l'Évangile. Croyons et ne désirons rien de plus⁶.

Jérôme parlera de même près de 200 ans plus tard (en 384): «Quoi de commun entre la lumière et les ténèbres? Quel accord entre le Christ et Bélial? Que fait Horace dans le psautier? Virgile avec l'Évangile? Cicéron avec l'Apôtre⁷?»

Cette tradition de résistance à la culture et à la philosophie païennes est poussée à l'extrême chez les moines d'Orient (Palestine, Syrie, Égypte) qui, toujours selon Festugière, «se donnent la gloire de condamner toute science humaine⁸» et qui, de fait, sont «à peu près complètement illettrés, ignorant la langue grecque, ne parlant que les divers idiomes coptes⁹». Cette attitude anti-intellectuelle, qui prend la forme d'un renoncement à toute étude profane,

⁶ TERTULLIEN, *De prescriptione hæreticorum*, 7.

⁷ JÉRÔME, *Lettre à Eustochium*, cité par André-Jean FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient. Culture et sainteté*, t. I, Paris, Cerf, 1961, p. 18.

⁸ A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient. Culture et sainteté*, p. 77.

⁹ Chanoine LABOURET, cité par A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient. Culture et sainteté*, t. I, p. 77.



s'inscrit dans un profond mépris de la culture païenne. Il y a dans cette tendance des germes d'intolérance et d'exclusivisme qui trouvent leur formulation dans l'axiome célèbre: «Hors de l'Église, point de salut.» Cette tendance exclusiviste est restée fort minoritaire au cours des trois premiers siècles. Compte tenu de sa nature ouverte, accueillante et universalisante, la spiritualité chrétienne ne pouvait s'exprimer de façon prévalente que dans une attitude d'ouverture.

Le troisième courant, issu de l'école de Justin¹⁰ (Éphèse et Rome) et de celle d'Alexandrie¹¹ (Clément, Origène), se construit sur la base du dialogue de la foi avec la philosophie et postule que les deux représentent des sagesse véritables qui, loin de s'opposer, se complètent et se fécondent pour former un système théologico-spirituel original. De son dialogue avec les écoles platoniciennes et plotiniennes, la spiritualité chrétienne s'ouvrira à une dimension nouvelle: la contemplation. De son dialogue avec les écoles stoïciennes, elle développera ses assises morales et sa dimension ascétique. Tout en demeurant essentiellement centrée sur l'amour pour les humains, pour Dieu et pour le Crucifié dans l'Esprit, la spiritualité chrétienne est refondée comme sagesse rationnelle et comme mystique contemplative.

Sagesse de la raison

La culture païenne, avons-nous dit plus haut, est fondée sur la conviction que le propre de l'être humain, c'est la raison. Celle-ci est le divin en l'homme. Elle doit être le principe directeur de sa

¹⁰ «La double appartenance de Justin à la philosophie et à l'Église ne lui a posé aucun problème [...]. La postérité de ce "philosophe et martyr" est tout un programme. Presque tous les Pères de l'Église grecque, qu'ils en aient eu ou non conscience, se situent dans son sillage.» Hans von CAMPENHAUSEN, *Les Pères grecs*, Paris, Éd. de l'Orante, 1963, p. 27.

¹¹ Alexandrie, fondée par Alexandre le Grand en 332 avant J.C., était au premier siècle le foyer de la civilisation hellénistique et le centre le plus important de l'activité intellectuelle de l'empire. La ville, qui se glorifiait de posséder une bibliothèque de 700 000 volumes, était le lieu de rencontre du judaïsme et de l'hellénisme, ainsi que des philosophes et religions orientales et asiatiques. C'est le berceau du pagano-christianisme.



pensée et de son agir. La fin d'un être raisonnable ne peut être que d'obéir à la raison. Ne rien faire d'autre que ce qu'exige la raison. Or, «qu'exige la raison? demande Sénèque. Une seule chose bien aisée: vivre selon sa nature.» La raison demande qu'on se laisse conduire par sa propre nature et par la nature universelle, car les deux forment une voie unique. Tout acte conforme à la nature est du même coup conforme à la raison. Suivre sa raison, c'est obéir aux lois de la nature. La première cause du malheur des humains, c'est l'éloignement de la nature. *Sequi naturam*, telle est la maxime que proclamaient toutes les philosophies de l'Antiquité. Suivre la nature, c'est marcher selon les exigences de la raison. Vivre conformément à la nature n'est rien d'autre que vivre selon la raison. Il y a un *logos* divin, une raison universelle qui assure l'ordre de la nature et une Providence qui en dirige les destinées. Suivre la raison, c'est donc obéir à la Providence. Toute la question est de savoir ce que veut la raison, ce que veut la nature et ce que veut la Providence, mais les trois ne peuvent vouloir que la même chose.

Le sage païen fonde en raison les règles de sa conduite. Agir selon la raison, c'est assurément abolir toutes les superstitions, briser les idoles païennes, dénoncer les dieux de la cité, entrer dans la vraie piété; c'est aussi protester contre tout ce qui avilit l'être humain et aliène la liberté; c'est honnir les mœurs barbares. Se conduire selon la raison, c'est entrer dans l'ataraxie ou l'*apatheia* en refusant de se laisser mener par l'affectivité, la sensibilité ou la sensualité.

Mais cette suite de la raison ou de la nature ne s'oppose-t-elle pas à la suite de l'amour révélée en Jésus? Non, il ne peut y avoir antinomie entre la *sequela Christi* et la *sequela naturæ*, entre l'amour du Christ et l'amour de la nature, entre la raison et la révélation. Pourquoi? Parce que, à la différence de la raison moderne qui est fermée à la possibilité même du transcendant, la raison antique est une raison ouverte au mystère, à tout ce qui échappe à la saisie naturelle, à tout ce qui la dépasse elle-même. Radicale différence entre les deux. Festugière précise:



Se conduire selon la raison, pour l'ancien, ce n'est pas se conduire selon la *seule raison*. La grande différence entre le rationalisme ancien et le moderne est celle-ci: le moderne ne reconnaît que la raison et tout ce qui n'est pas objet de syllogisme, étant irrationnel, est contraire à la raison, et, partant, inexistant. Du même coup, Dieu, qui est essentiellement mystère, puisque infini, devra ou se réduire à l'Être suprême, à un pur Axiome totalement intelligible, ou ne pas être. Et dès lors, toute religion fondée sur la notion d'un Dieu mystère n'étant pas entièrement intelligible n'a plus le droit d'exister. Bien différent est le rationalisme antique qui, au-dessus du *logos*, faculté de raisonnement, reconnaît l'existence du *noûs*, faculté d'intuition et de contemplation, organe du mysticisme intellectuel de Platon et de son école. En sorte que, par ce biais, on ne voit pas qu'il y eût antinomie radicale entre l'héritage de la pensée antique et le message du Christ¹².

Dans ce contexte, il n'est guère possible d'en appeler à la révélation contre la raison, à l'amour du Christ contre la raison et de la nature. C'est de la philosophie stoïcienne, dominante dans l'empire d'Occident au I^{er} siècle, que la spiritualité chrétienne tire cette sagesse rationnelle dans laquelle elle va inscrire le principe de l'*agapè*. On participe «tous à la Raison divine dont l'effet est la tendance naturelle à s'aimer les uns les autres», voilà ce qu'enseigne la philosophie¹³. Si Jésus demande d'aimer même ses ennemis, la raison et la nature portent la même exigence. «Le propre de l'homme, écrit Marc-Aurèle, est d'aimer même ceux qui t'offensent¹⁴», «de faire du bien aux hommes et de les supporter avec douceur¹⁵». Il y a donc convergence entre les appels à l'*agapè* de Jésus et les exigences de la raison universelle: la spiritualité chrétienne doit beaucoup à la sagesse stoïcienne. On sait l'importance du *Manuel d'Épictète* sur la spiritualité des moines chrétiens.

¹² A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient. Culture et sainteté*, t. I, p. 15.

¹³ SENÈQUE, *Lettre à Lucilius*, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2002, p. 27, note 27 de Cyril MORANA.

¹⁴ MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, Paris, Flammarion, 1994, p. 103.

¹⁵ MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, p. 82 et 129.



L'anachorète saint Nil, disciple de Jean Chrysostome, l'adopta avec d'insignifiantes modifications à l'usage des ermites du Sinaï. La règle de saint Benoît en fit passer plus d'un précepte dans le monachisme occidental.

La mystique contemplative

La spiritualité philosophique apparaît comme une mystique contemplative. Selon la tradition classique de Platon et d'Aristote, la vie contemplative est un sommet. La visée du sage, c'est de contempler, d'accéder à une vision immédiate de Dieu. Le plus haut degré de la vie spirituelle, c'est d'atteindre à la connaissance de gnose dans laquelle on voit Dieu et on saisit la lumière inaltérable de la Vérité. La démarche spirituelle consiste à gravir les cimes de la contemplation et le terme en est la saisie intuitive de la divinité.

En quoi au juste cette vision de Dieu consiste-t-elle? Disons d'abord qu'elle est un don. Dieu étant au-delà de toute pensée et de toute passion, toujours plus grand que nous, il ne peut être vu que s'il se révèle gracieusement. Le spirituel, quant à lui, doit tout mettre en œuvre pour se rendre apte à cette parousie. Se purifier de toute passion et de tout contenu de pensée, dépasser toute représentation mentale et entrer dans un état de vide, de nudité totale: tel est le labeur du spirituel s'il veut contempler Dieu, lumière sans forme. On ne peut rencontrer l'Infini qu'au-delà des concepts définis et qu'après s'être libéré de toute impulsion singulière et de tout objet de connaissance. Il s'agit d'un dépassement du mental: l'intellect est appelé à sortir de soi.

La vision se produit au fond de l'âme. On ne se meut pas ici sur le plan de l'amour, mais sur celui de la connaissance. La vision se produit quand l'âme qui a fait le vide ne peut plus rencontrer qu'elle-même.

C'est dans ce contact de l'âme avec son essence toute pure que l'âme rencontre Dieu, voit Dieu... On ne peut le saisir qu'en excluant de l'intellect toute représentation particulière, toute forme. Il faut bien qu'au terme de ce dépouillement le vide absolu de l'âme s'identifie avec Dieu, que l'âme, en ne saisissant



plus qu'elle-même et sa pure essence, saisisse Dieu. C'est donc une nécessité pareille qui conduit les mystiques philosophes, païens ou chrétiens, à la même conclusion: l'âme voit Dieu en se voyant¹⁶.

Cette plongée dans l'essence de l'âme, au-delà de toute perception d'objet singulier, devient une descente dans le «nuage de l'inconnaissance». C'est une *docta ignorantia*. Cette doctrine de la nuée lumineuse ou de l'inconnaissance se retrouve chez tous les mystiques, bien que leurs explications respectives puissent varier.

Se trouve introduite dans la spiritualité judéo-chrétienne une distinction d'importance capitale, ignorée jusque-là: la différence entre la vie active et la vie contemplative. Cette distinction, étrangère à la spiritualité chrétienne antérieure, est une donnée incontestable de la mystique philosophique païenne. Reprise par Clément d'Alexandrie, elle passera à la spiritualité chrétienne. La distinction entre ces deux modes de vie spirituelle servira de structure de base à tous les traités de spiritualité chrétienne. Alors que la spiritualité judéo-chrétienne ignore cette distinction et se structure autour de l'amour, de l'obéissance à Dieu et de l'imitation du Christ souffrant, le nouveau modèle du spirituel insiste sur la contemplation et la connaissance de Dieu, sur la méditation et la solitude. La vision de Dieu ne s'obtient qu'après une longue discipline intellectuelle et morale. Ici l'ascèse du corps, du cœur et de l'esprit n'est plus une offrande d'amour en union au Crucifié, mais un moyen de purification de l'âme pour la rendre *capax Dei*, capable de connaître l'inconnaissable¹⁷.

La spiritualité chrétienne s'est donc enrichie de sa dimension contemplative au contact avec le platonisme et le plotinisme qui considéraient la philosophie non seulement comme une sagesse de vie, mais comme une recherche d'expérience mystique et contemplative, dans le respect des exigences de la raison.

¹⁶ André-Jean FESTUGIÈRE, *Le sage et le saint*, Paris, Plon, 1974, p. 83.

¹⁷ Je m'inspire pour ce dernier point des recherches de André-Jean FESTUGIÈRE dans *Contemplation et vie active chez Platon*, Paris, Plon, 1936; *L'enfant d'Agri-gente*, Paris, Plon, 1950; *Les moines d'Orient. Culture et sainteté*, t. I, 1961.



En quête d'une théologie sur mesure

C'est avec l'ouverture et le dynamisme propres à la jeunesse que les spirituels chrétiens sont allés à la rencontre du paganisme. Ils ont adopté la méthode d'approche déjà prônée par Paul dans son discours aux Athéniens:

Cette méthode bien connue consiste à relier le christianisme aux croyances et au tour d'esprit qu'on suppose chez l'auditeur. Ainsi à Lystres, à Athènes. Cette méthode est parfaitement raisonnable et légitime. Elle va du connu à l'inconnu. Elle fait des avances. Elle insiste sur les ressemblances plutôt que sur les obstacles. Elle cherche à aplanir la voie plutôt qu'à la barrer. Tous les apologistes grecs et latins l'emploient. Les Pères grecs en feront leur instrument singulier, qui répètent à satiété que le christianisme est, lui aussi, une sagesse, une philosophie, un *paideia*¹⁸.

Cette méthode, si bien adaptée aux structures d'accueil de la spiritualité des partisans du Christ, reposait sur quelques principes:

1) Dieu étant créateur et sauveur, il ne peut y avoir antinomie irréductible entre l'héritage de la pensée antique et le message chrétien, entre la raison païenne (*logos* et *noûs*) et la révélation évangélique, entre la théologie naturelle et la théologie croyante, entre l'ordre de la nature et celui de la grâce, entre la sagesse de la philosophie et la folie de l'amour de Dieu.

2) On doit poser la possibilité d'une connaissance dite naturelle de Dieu par la voie de la création, de la raison et de l'histoire. La théologie naturelle est toujours valide, voire nécessaire, une fois admise la révélation dite surnaturelle de Dieu. C'est sur la base de cette théologie naturelle qu'on pose une relation de prémisse et d'achèvement entre le paganisme et le christianisme. A.-J. Festugière écrit: «Le christianisme, loin de faire table rase de la théologie naturelle, s'offre comme l'achèvement de ce qu'avaient déjà les meilleurs d'entre les païens¹⁹.»

¹⁸ A.-J. FESTUGIÈRE, *Le sage et le saint*, p. 15-16.

¹⁹ Cité dans André NEYTON, *Lumières sur le paganisme antique*, Paris, Letouzey et Ané, 1995, p. 8.



3) Il y a une présence universelle du Verbe antérieure à son apparition en Jésus. Le *logos* disséminé partout dans l'univers, selon les païens, n'est autre que le Verbe dont l'évangile de Jean affirme qu'il est auprès de Dieu depuis la fondation du monde. Ce croisement entre la Raison ou *Logos* immanent à l'univers et le Verbe fait chair en Jésus nous permet de penser la présence universelle du Verbe de Dieu à tous les êtres humains depuis les origines. Des semences du Verbe ont été disséminées partout dans les religions et philosophies au cœur de l'histoire. Le principe d'incarnation, emprunté au paganisme, ne se limite pas à la venue du Verbe en Jésus; il s'étend à tout l'univers. L'incarnation fonde le principe sacramental et allégorique.

4) La présence transhistorique du Verbe permet de poser la possibilité de diverses économies ou dispensations divines. Chez les Pères des premiers siècles, l'économie avait «un sens très général d'action organisée par Dieu en vue du salut des hommes par l'intermédiaire d'agents divers et naturels, par l'intermédiaire de la venue du Christ²⁰». À côté de la dispensation divine accordée à Israël, il y avait place pour une économie permanente en faveur de tous les hommes. La révélation de Dieu avait accompagné l'humanité depuis ses débuts. Les sages de la Grèce, de la Perse, de l'Inde et de l'Égypte étaient en quelque sorte des prophètes, puisqu'ils étaient inspirés par un esprit supérieur à leurs pensées. Ils ont témoigné de manières diverses de l'unique *logos*. Lactance, au III^e siècle, déclare à propos de l'hermétisme alexandrin: «Hermès a découvert, je ne sais pas comment, presque toute la vérité²¹.» Plusieurs Pères pensent que, pour proposer une idée si élevée de la divinité, les philosophes et les poètes grecs devaient avoir connu les livres de Moïse et des prophètes. Justin, quant à lui, affirme que les enseignements de Platon, des stoïciens et autres philosophes, ne sont pas étrangers à ceux du Christ et que chacun avait une vision partielle du *logos* séminal²². Depuis toujours, Dieu a

²⁰ Marguerite HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, Éd. du Seuil, 1958, p. 205, note 6.

²¹ *Institutions divines*, IV, 9, 3.

²² JUSTIN, *Apologie II*, 13, 2-7.



révélé à toutes les nations des bribes de sa vérité éternelle. En Jésus, est apparue la Raison éternelle. Aussi peut-on dire que «tous les hommes qui ont vécu selon la raison furent des chrétiens, comme par exemple Socrate et Héraclite²³». On peut donc dire en toute vérité que toutes ces semences de verbe dans le paganisme comportaient des vérités fragmentaires dont le Christ est l'accomplissement et qu'elles devaient être regardées comme des préparations à l'Évangile. On peut donc appliquer analogiquement aux sagesse païennes le principe qui guide l'interprétation de l'Ancien Testament. Ce sont, elles aussi, des préparations à l'Évangile. Le principe analogique nous permet de poser un rapport de réciprocité entre les mythes véhiculés dans le paganisme et ceux qu'on retrouve dans la Bible, qui les a d'ailleurs souvent empruntés aux religions du Moyen et du Proche-Orient.

Cette conception de la dissémination du *Logos*, dont l'importance fut si grande dans l'élaboration de la spiritualité pagano-chrétienne, permet de fonder la figure de Jésus comme incarnation du *Logos* divin lui-même, de comprendre les convergences sapientiellles entre la philosophie antique et la révélation, et finalement de construire une christologie qui transcende toutes les écoles philosophiques, tout en puisant en chacune ce qui sert son propos.

Les Pères de l'Église, même les plus grands, savaient reconnaître ce qu'ils devaient à la culture païenne, d'où ils avaient tiré leur première formation. C'est donc en eux-mêmes qu'ils ont dû établir un dialogue existentiel et théorique entre la pensée philosophique et leur nouvelle spiritualité chrétienne. Loin de renier leur culture païenne, Athenogoras dans son *Apologie*, Clément d'Alexandrie dans ses *Stromates*, Origène dans ses *Commentaires sur l'Écriture* ainsi qu'Eusèbe de Césarée considèrent l'étude des grands philosophes païens comme une préparation ou une introduction à la foi chrétienne. Quant à Augustin, il affirmera dans ses *Confessions* qu'il amorça sa conversion en lisant l'*Hortensius* de

²³ JUSTIN, *Apologie I*, 46. Voir Hans von CAMPENHAUSEN, *Les Pères grecs*, p. 15-22.



Cicéron et que nulle doctrine n'est plus proche de la pensée chrétienne que celle de Platon²⁴.

Le dialogue critique, avec la pensée et la culture païennes, était susceptible de favoriser l'assimilation par l'«idée» chrétienne de toutes les données compatibles rencontrées sur sa route. Que Jésus soit l'incarnation du *Logos*, que le paganisme ait été une préparation à l'Évangile et que les semences du Verbe aient été déposées dans toutes les religions et les philosophies, voilà autant de grands principes que rendait possibles l'assimilation de données hétérogènes à première vue. La spiritualité chrétienne possédait un dynamisme intégrateur hors pair. Quand on est en santé, on peut tout assimiler et tout digérer. La jeune communauté des spirituels chrétiens — pour grandir dans l'empire — devait manger à la table païenne. Elle a fait montre d'initiative et de courage non seulement en inscrivant des ruptures courageuses avec le judaïsme, mais en puisant abondamment dans le réservoir païen.

La rencontre avec l'hellénisme allait ouvrir un immense chantier. Le dialogue se fit dans la liberté et dans la controverse... Choc des idées. Pluralisme des écoles et des positions. Grands débats autour du canon des Écritures, de la fête de Pâques, du credo, de Dieu, du Christ. Toutes les approches se posaient les unes devant les autres, les unes contre les autres; elles étaient maintenues dans l'unité par la charité et la confession de foi. Ce n'est que plus tard, après l'apparition de l'orthodoxie officielle imposée par les autorités civiles et ecclésiastiques, que certaines écoles furent taxées de révisionnisme. Avant qu'ils ne soient déclarés «hérétiques» ou «schismatiques» par les conciles ultérieurs, les ariens, les adoptionnistes, les subordinationnistes, les modalistes et les monarchianistes représentaient des compréhensions différentes mais complémentaires d'une même foi en quête d'une intelligence de Jésus Christ appropriée à la culture et fidèle à la tradition.

²⁴ *Cité de Dieu*, VIII, 5.



Chapitre 3

LA RELIGION CHRÉTIENNE

Mouvement de renouveau spirituel à l'intérieur du judaïsme, le christianisme allait devenir une école de sagesse grâce à sa saisie dans les catégories hellénistiques. Une fois expulsé de sa religion d'origine, le mouvement chrétien n'avait plus de cadre religieux où inscrire la démarche spirituelle qu'il promouvait. Ni la religion romaine ni les très nombreux cultes religieux qui foisonnaient dans le monde romain ne pouvaient offrir un lieu où inscrire la spiritualité chrétienne. Les chrétiens devaient de toute nécessité se donner une religion sur mesure, une religion originale bien à eux qui serait apte à dire la nouveauté de la révélation contenue dans l'expérience fondatrice et à inscrire leur vie spirituelle dans une structure susceptible de l'encadrer adéquatement, de la défendre et de la promouvoir au cœur du monde païen. De fait, à mesure que se développait l'école du christianisme, une nouvelle religion se façonnait en intégrant dans une structure nouvelle des éléments tirés du judaïsme, de l'hellénisme, de la religion romaine et même des cultes orientaux. La religion chrétienne connaîtra une croissance prodigieuse et glissera finalement dans l'intolérance.

La religion chrétienne romaine

Une césure s'est accomplie dans le christianisme lorsque le mouvement chrétien s'est inscrit dans la sphère de la romanité et a tenté de se définir à partir des institutions romaines. Or, selon Maurice Sachot, «la catégorie principale dans laquelle le christianisme fut alors saisi par ses représentants, catégorie qui lui permit à la fois de donner



une nouvelle définition de lui-même et de s'inscrire dans la romanité, fut celle des *religio*. [...] En s'inscrivant dans la catégorie de *religio*, le christianisme l'a transformée pour lui donner la structure et le contenu de ce que, désormais, nous entendons par "religio". Ce faisant, il s'est également transformé lui-même et a acquis une nouvelle identité: de judaïsme véritable et de "seule philosophie sûre et appropriée", il est devenu "la vraie religion du vrai Dieu"¹»

La *religio romana* n'est pas un corpus cohérent de croyances et de doctrines sur l'au-delà, ni un système d'accès au surnaturel; elle ne vise pas seulement les choses qui se réfèrent explicitement aux dieux. Dans le monde romain, la religion recouvre le système politico-religieux de la cité; elle concerne l'ensemble des citoyens et elle appartient à la structure par laquelle la république est gouvernée. Elle touche à tous les éléments de la civilisation latine: son art de vivre, sa langue, ses règles de vie collective, sa gestuelle symbolique, son système de valeurs. Tout en étant publique, la religion n'est imposée à personne puisqu'elle s'impose à tous de tout son poids. Du point de vue subjectif, la religion désigne l'attitude de respect envers les institutions sociopolitiques romaines et l'engagement à servir la cité et à poser les rites qui signifient et expriment publiquement cet engagement.

La religion est d'abord une affaire d'État; elle fait partie de l'appareil d'État:

Avant de concerner l'individu, d'apporter une réponse aux questions qu'il se pose et un espoir pour une vie dans l'au-delà, elle définit les rapports entre Rome et les dieux, oriente à chaque instant la vie de la cité, commande pour chacun les gestes du quotidien qui, accomplis selon les directives, garantiront à leur tour cet état de «paix avec les dieux», la *pax deorum*, qui fait l'idéal et le fondement même de toute la spiritualité romaine: non pas l'amour mais l'absence de haine².

¹ Maurice SACHOT, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris, Éd. Odile Jacob, 1998, p. 166.

² Daniel PORTE, «La religion romaine traditionnelle», dans Frédéric LENOIR et Ysé TARDAN-MASQUELIER (dir.), *Encyclopédie des religions*, t. I, Paris, Bayard, 1997, p. 189.



Toute l'organisation religieuse vise à mettre la cité et les individus en accord avec les volontés divines. D'où l'importance extrême des augures, des présages, des oracles. Sibylles, aruspices et devins jouaient un rôle déterminant auprès des nombreuses organisations ou collèges de prêtres (flamines, saliens, arvaux, fétiaux, épulons, quindécemvirs, pontifes — et vestales) dont la fonction était de régler la vie religieuse sous tous ses aspects (sociaux, politiques, juridiques) et de présider à tout acte culturel public offert aux dieux. C'étaient des spécialistes du rituel qu'ils devaient accomplir avec minutie, car le moindre écart pouvait compromettre l'équilibre terre-ciel et entraîner la riposte divine. Avant tout acte public, le prêtre consultait la volonté divine et offrait le rituel approprié. Toutefois, la sphère privée échappait aux prêtres: cultes familiaux, libations, prières, lares domestiques, pénates et culte des morts étaient du ressort des gens ordinaires.

Du point de vue de la croyance aux dieux, l'empire était pluraliste et tolérait, à côté de la *religio romana*, l'existence d'une foule de cultes et de rites les plus insolites. Les auteurs latins classent le christianisme parmi ces superstitions. Cette «nouvelle» superstition est qualifiée de «déraisonnable et sans mesure» par Pline le Jeune, de «funeste» par Tacite et de «malfaisante» par Suétone. Sauf pour le christianisme, toutes les superstitions bénéficiaient d'une bienveillante tolérance. «L'intolérance religieuse, au sens strict, est un vice que l'Antiquité n'a pas connu», écrit Festugière³. «Il n'y eut jamais chez les païens de dogme au sens propre, chacun élisait à sa guise ce qui lui convenait le mieux. Cependant, tous avaient soin de sacrifier à la Fortune de Rome et au Seigneur César⁴.» C'est leur refus d'obtempérer qui valut aux chrétiens d'être objet de poursuites et de persécutions.

En retournant l'accusation de superstition contre ses auteurs, les premiers écrivains chrétiens de la latinité, Tertullien et Minucius Felix, s'emploient à saisir le mouvement chrétien dans la catégorie de religion. Selon eux, seul le christianisme mérite d'être appelé

³ André-Jean FESTUGIÈRE, *Le sage et le saint*, Paris, Plon, 1974, p. 13.

⁴ A.-J. FESTUGIÈRE, *Le sage et le saint*, p. 35.



religion. La *religio romana* et les autres croyances étrangères, voilà les superstitions!

Le mouvement chrétien s'est donc constitué comme religion au cours des premiers siècles. Pour être disciple de Jésus, il ne suffit plus de suivre la spiritualité issue de Jésus et de le reconnaître comme prophète, Christ, Fils de Dieu ou *Logos*. Il faut adhérer à un corpus doctrinal officiel, suivre une «règle de foi», adopter les rites et les pratiques imposés, mener une vie définie par l'autorité. En devenant *religio*, le mouvement chrétien se moule dans une tradition officielle, se donne des Écritures saintes, se hiérarchise et multiplie les contrôles. En tant qu'institution ecclésiastique, l'Église décrète et définit la vérité; elle circonscrit l'espace du salut et gère concrètement l'accès de ses membres au salut de Dieu. La surdétermination juridique conduit à l'institutionnalisation de la pensée, de la morale, de la symbolique et de la ritualité.

Pour se constituer comme religion chrétienne, le mouvement chrétien va emprunter généreusement à la *religio romana* et aux institutions sociopolitiques de l'empire romain, ainsi qu'aux fameuses «superstitions» importées d'Orient: croyances, rites, religions à mystères, culte aux divinités. La reconnaissance du christianisme comme vraie religion n'empêche pas les Pères de rester ouverts à tout ce que ces «superstitions» et la *religio romana* pouvaient contenir de vrai et de bon. Le grand principe de la dissémination du *logos* s'applique aussi aux «superstitions» qui peuvent être considérées comme des lieux où des germes de vérité ont été déposés. Augustin résume bien la position ouverte que l'on a déjà signalée plus haut à propos de la philosophie. À la fin de sa vie, il écrit dans ses *Retractationes*:

Cette réalité [*res ipsa*] qu'on appelle maintenant religion chrétienne existait déjà chez les anciens et n'a jamais été absente depuis les débuts de l'humanité jusqu'au jour où le Christ est apparu comme homme. La vraie religion qui existait déjà, reçut en ce jour le nom de religion chrétienne. Car, lorsque les apôtres après la résurrection et l'ascension du Christ commencèrent à le proclamer et que beaucoup crurent en lui, ceux-ci reçurent pour la première fois à Antioche le nom de chrétiens, ainsi qu'il est



écrit (Ac 11, 26). C'est pourquoi j'ai dit: «En notre temps, la vraie religion est la religion chrétienne», non qu'elle n'ait pas existé auparavant, mais parce qu'elle ne reçut ce nom qu'alors [à Antioche⁵].

Selon Augustin, «le dieu au bonnet phrygien [Attis] était chrétien⁶». *Ecclesia ab Abel*: le contenu même de la religion chrétienne existait dès les origines du monde. Dans le Christ, s'est manifesté ce qui était caché jusque-là.

Newman note que beaucoup d'éléments que l'on trouve dans la religion chrétienne se retrouvent dans le paganisme. Il cite les exemples suivants: l'idée de la trinité, la pratique du baptême et des rites sacrificiels se retrouvent aussi bien en Orient qu'en Occident. La doctrine du *logos* divin est platonicienne, celle de l'incarnation se retrouve en Inde. L'ordre sacerdotal est d'origine égyptienne; la croyance à une vertu sacramentelle est pythagoricienne. L'idée d'une nouvelle naissance se retrouve dans les mystères d'Éleusis, la fête de Noël est d'origine païenne, le culte des anges vient des Mages, le célibat est connu des bonzes et les honneurs rendus aux morts viennent du polythéisme⁷.

Il est faux de dire: ces doctrines et ces pratiques existent dans le paganisme, donc rien de cela n'est chrétien. Newman, s'inspirant d'Augustin, affirme au contraire: tout cela existe dans le christianisme, donc rien de cela n'est païen. Selon lui, le paganisme est chrétien dans la mesure où il exprime certains aspects de la vérité révélée. Aussi ne craint-il pas de parler de la «divinité du paganisme⁸». Avec Newman, j'aime parler de la divinité du paganisme, mais, à l'encontre de son propos, je préfère dire: tous ces éléments sont païens; ils ont été incorporés dans la religion chrétienne et transformés par elle. C'est grâce à l'étoffe même du paganisme

⁵ *Retractationes*, I, 12, 3.

⁶ Dans *Johann Evan*, VII, 1, 6.

⁷ Dans *Essays critical and Historical*, London, Longmans, 1891, vol. II, p. 233; *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London, Longmans, 1878, p. 456.

⁸ Voir John Henry NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century*, London, Longmans, 1969, p. 73, 80-81.



que s'est effectué le développement du christianisme. Tout développement se présente comme un processus d'incorporation d'éléments rencontrés sur la route de l'histoire.

Ainsi donc, le mouvement spirituel chrétien, au contact de la romanité, a pris la forme d'une religion; il s'est fabriqué un système religieux original, adapté à son genre et capable de servir de lieu d'inscription à la spiritualité chrétienne. La religion chrétienne offrait un cadre institutionnel, doctrinal, moral et culturel apte à encadrer la vie spirituelle des chrétiens, à la protéger contre les dérives illuministes et gnostico-ésotériques, à lui assurer une place dans l'espace public et à garantir la fidélité à la tradition d'interprétation.

La religion chrétienne impériale

C'est au cours du IV^e siècle que le christianisme est devenu la religion officielle de l'empire romain. La politique des empereurs chrétiens était d'unir l'Église et l'empire. La religion chrétienne recevra protection et faveur des empereurs qui sauront bien l'intégrer à leur pouvoir politique et la mettre au service de l'unité de l'empire. C'est à partir des premiers conciles dont la plupart ont été convoqués ou présidés par les empereurs devenus chrétiens que les différentes figures du Christ ont été réduites à l'unité d'une formulation dogmatique décrétée par l'autorité ecclésiastique et impériale. Ce qui a entraîné l'oubli, la disparition ou la condamnation de toutes les images du Christ qui cohabitaient jusque-là en tension dynamique dans le mouvement chrétien.

Chaque étape du mouvement spirituel chrétien a privilégié une figure de Jésus autour de laquelle s'est élaborée la spiritualité chrétienne. La toute première communauté galiléenne reconnaît Jésus comme prophète. La communauté judéo-palestinienne de Jérusalem le considère comme Christ et messie: en accomplissant les Écritures, Jésus comblait l'attente d'Israël. Dans la communauté judéo-hellénistique, Jésus est reconnu comme Fils de Dieu qui, par l'Esprit, introduit le spirituel dans le mystère du Père. À l'école de l'hellénisme, Jésus apparaît comme *logos*, alors que,



dans la religion chrétienne romaine et impériale, il prend la stature du *kyrios pantocrator* (Seigneur maître de tout).

La filiation divine a été comprise jusqu'au IV^e siècle de manières différentes et complémentaires comme élection, adoption, divinisation, élévation, engendrement, incarnation. Jésus: juif élu de Dieu, homme divinisé, fils adoptif ou naturel de Dieu, fils préexistant, éternellement engendré par le Père, égal ou subordonné au Père, être démiurgique, *logos* éternel, première créature du Père, intermédiaire entre Dieu et le monde créé. Autant de figures complémentaires et en apparence contradictoires circulaient en tensions dynamiques dans les communautés pagano-chrétiennes jusqu'au premier concile (Nicée, 325) qui imposa une formulation dogmatique exclusive bardée d'anathèmes anti-ariens. Athanase et l'Empereur ont gagné contre la grande majorité des évêques qui partageaient la position arienne, selon laquelle le Verbe est compris comme la première créature de Dieu, intermédiaire entre le Père et le monde créé. *Totus mundus arianus est*, disait-on. À Nicée, le dogme est né avec sa prétention de renfermer le mystère insondable dans une formule objective, immuable, irréformable et infaillible, imposée d'autorité. Avec les dogmes, viennent les anathèmes et, avec les anathèmes, naissent les hérésies et les schismes. Début d'interminables querelles et de pénibles excommunications. Finie l'unité par le lien de l'amour! Le dogme, qui devait assurer l'unité des chrétiens, a fini par devenir principe et facteur de divisions entre eux. Avec les conciles, l'Empereur ou ses représentants interviennent dans les débats doctrinaux et voient à ménager la portée politique des décisions. L'incidence politique sur les conciles est bien connue: «Intervention des Empereurs dont le rôle fut à certains moments décisif... convocation des conciles par l'Empereur, rôle déterminant des fonctionnaires impériaux dans le fonctionnement des conciles; [...] intervention du pouvoir séculier jusque dans le vote des définitions dogmatiques⁹.» C'est le règne de la religion chrétienne impériale. Toutes les conceptions de Dieu et du Christ non conformes à la

⁹ Voir Pierre-Thomas CAMELOT, *Ephèse et Chalcédoine*, Paris, Éd. de l'Orante, 1962, p. 175-182.



position orthodoxe, telle qu'elle est définie par les conciles et défendue par l'Empereur, sont disqualifiées et condamnées comme hétérodoxes, et leurs défenseurs sont pourchassés et excommuniés.

Certes, les rapports entre le christianisme et l'empire sont aussi mystérieux que les relations du christianisme avec le paganisme et le judaïsme. Tant de livres païens et chrétiens ont été détruits soit par les païens, soit par les chrétiens. Tout se passe comme si on avait voulu occulter des choses ou comme si on avait mal compris. Les premiers temps du christianisme sont recouverts d'un profond mystère. Je partage les questions de Simone Weil. Pourquoi et comment, après les persécutions des chrétiens, «l'empire a-t-il adopté le christianisme comme religion officielle? Et à quelles conditions? Quelle dégradation a-t-il dû souffrir en échange? Comment s'est accomplie cette collusion entre l'Église et la Bête? Car la Bête de l'Apocalypse désignait sûrement l'empire¹⁰.»

Aurons-nous jamais un jour des réponses à ces difficiles questions? Toujours est-il qu'il s'est opéré un raidissement des structures religieuses dans lesquelles la spiritualité chrétienne avait trouvé son lieu d'inscription jusqu'au début du IV^e siècle. Devenant religion romaine officielle, le mouvement chrétien s'est transformé en institution sociopolitique solidement arrimée au cadre juridique de l'empire.

L'intolérance religieuse

La religion chrétienne impériale, oublieuse de l'expérience spirituelle qu'elle avait pour mission de dire, de promouvoir et d'encadrer, a glissé dans l'intolérance. C'est alors qu'on a commencé à détruire les temples païens, à combattre les dissidents, à faire la guerre aux ariens, aux donatistes et autres «méchants» hérétiques et à se déchirer entre chrétiens sur les questions concernant Dieu, le Christ et le salut. À mesure que se développait la religion impériale, le caractère accueillant et ouvert de la spiritualité chrétienne était sacrifié sur l'autel de l'exclusivisme. Le système ecclésiastique finit par faire

¹⁰ Simone WEIL, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», 1999, p. 1013.



taire toute forme de pensée alternative et par transformer en pouvoir conquérant et dominateur un dynamisme spirituel originellement dialogal. La religion chrétienne impériale s'est enfermée dans une logique binaire d'excommunication, de persécution et d'inquisition.

La politique de «crois ou meurs» du christianisme impérial va se poursuivre jusqu'au Moyen Âge et tout au long des temps modernes. L'axiome traditionnel, «Hors de l'Église, point de salut!», s'est transformé en profession de foi au concile de Latran en 1215, qui proclame solennellement: «Il y a une seule Église universelle des fidèles, hors de laquelle absolument personne n'est sauvé.» Au milieu du XV^e siècle, le concile de Florence reprend cette confession de foi en l'explicitant:

Elle [l'Église] croit fermement, professe et prêche qu'aucun de ceux qui se trouvent en dehors de l'Église catholique, non seulement païens, mais encore juifs ou hérétiques et schismatiques, ne peuvent devenir participants de la vie éternelle, mais iront dans le feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges, à moins qu'à la fin de leur vie ils ne lui aient été agrégés; elle professe aussi que l'unité du corps de l'Église a un tel pouvoir, que les sacrements de l'Église n'ont d'utilité en vue du salut que pour ceux qui demeurent en elle, pour eux seuls, jeûnes, aumônes et tous les autres devoirs de la piété et exercices de la milice chrétienne enfantent les récompenses éternelles, et que personne ne peut être sauvé, si grandes que soient ses aumônes, même s'il verse son sang pour le nom du Christ, s'il n'est pas demeuré dans le sein et dans l'unité de l'Église catholique¹¹.

Cette déclaration sera reprise par Grégoire XVI en 1834 et par Pie IX en 1863.

Boniface VIII durcit l'axiome sur l'impossibilité du salut hors de l'Église en y ajoutant la nécessité de la soumission au pape. En 1302, il déclare péremptoirement dans *De Unitate et Potestate Ecclesiae*:

¹¹ «Les décrets», t. II, 1^{re} partie, dans *Les Conciles œcuméniques*, sous la direction de Giuseppe ALBERIGO, p. 1183.



La foi nous contraint à accepter et à tenir qu'il n'y a qu'une seule et sainte Église catholique. Avec fermeté, nous croyons en elle et confessons en toute simplicité qu'elle est l'unique corps mystique dont le Christ est la tête et que nous ne trouvons ni salut ni rémission des péchés en dehors d'elle... Se soumettre au pape de Rome est pour tous les hommes de nécessité absolue pour le salut; cela nous le déclarons, l'affirmons, le définissons et le proclamons¹².

Le dogme de l'absoluité de l'Église catholique a reçu une interprétation rigoriste et maximaliste de la part du magistère romain et de la théologie officielle, du XIV^e au XX^e siècle. Sa formulation par Bellarmin, lors de la Contre-Réforme, est devenue, au dire de Congar, une sorte d'arsenal où tout le monde a puisé au cours des siècles suivants dans les luttes du catholicisme avec le protestantisme, le gallicanisme, l'Encyclopédie, les Lumières et enfin le modernisme. Par ailleurs, l'insistance avec laquelle Pie IX et Pie XII affirment que toute rédemption passe par l'Église «une sainte, catholique, apostolique et romaine» a reçu l'adhésion inconditionnelle de tous les grands noms de l'ecclésiologie catholique jusqu'au concile de Vatican II.

Qui s'étonnera dès lors de voir la pratique ecclésiastique se revêtir du manteau de l'intransigeance absolue? Inquisition, chasse aux sorcières, croisades, guerres de religions, autodafés: autant d'expressions violentes d'un exclusivisme catholique devenu pathologique. L'intolérance envers les déviants, les hérétiques, les schismatiques, les juifs, les musulmans et toute espèce d'infidèles et de païens, révèle à quel point le magistère ecclésiastique ne rit pas avec le «Hors de l'Église, point de salut». On a tout fait pour empêcher les fidèles de sortir des rangs, on n'a reculé devant aucun moyen pour ramener les dissidents dans le giron de l'Église et on n'a rien négligé pour y faire entrer les infidèles et les païens. Politique de la porte fermée: tout pour protéger les catholiques de la contamination des hérétiques, des païens et des incroyants. Politique de la porte ouverte: tout pour convaincre ces

¹² Heinrich J.D. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, n^{os} 468 et 469.



pauvres infidèles à qui on proclamait la «bonne» nouvelle qu'ils étaient tous voués à l'éternelle damnation s'ils refusaient d'entrer dans la seule arche de salut. Porte mystérieuse qui se ferme en s'ouvrant ou s'ouvre en se fermant.

La compréhension littérale et maximaliste de l'absoluité de l'Église catholique trouve son expression achevée dans la négation, par le magistère, de la liberté de conscience en matière religieuse. Dans son encyclique *Mirari vos arbitramur* de 1832, Grégoire XVI qualifie la liberté de conscience de «délire» et d'erreur «fort pestilentielle»:

De cette source répugnante d'indifférentisme, jaillit l'affirmation absurde et erronée ou plus exactement la folie de penser (*deliramentum*) que tout homme aurait la liberté de conscience et qu'il y aurait droit. La voie qui mène à cette erreur très funeste (*pestilentissima*) est frayée par l'exigence d'une liberté d'opinion entière et sans mesure, qui veut s'étendre jusqu'à la destruction de ce qui est saint et révélé¹³.

Dans son encyclique *Quanta Cura* en 1864, le pape Pie IX reprend à son compte la déclaration de Grégoire XVI et qualifie la liberté de conscience et de religion de «liberté de perdition¹⁴».

Si n'existent ni liberté de conscience ni possibilité de salut, la foi chrétienne devient un devoir et le refus de croire n'est rien d'autre qu'une erreur et un péché. L'Église a donc le droit et le devoir d'arracher les infidèles à leurs croyances et à leurs religions. Elle traite de renégats et d'apostats ses propres fidèles qui passent à une autre religion, alors qu'elle accueille à bras ouverts les nouveaux convertis, qui sont pourtant des renégats au regard de leurs coreligionnaires. Misant sur la conception maximaliste de son absoluité, l'Église s'arroge des droits qu'elle refuse aux autres. Un bouddhiste qui devient catholique est un converti, un fils de

¹³ Heinrich J.D. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, nos 1613-1614. Edouard-Henri Schillebeeckx note qu'à l'occasion d'un reclassement des archives du Vatican, ce document gênant a tout simplement «disparu» et a donc été rayé du Denzinger officiel. Edouard-Henri SCHILLEBEECKX, *Histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1980, p. 309.

¹⁴ Heinrich J.D. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, n° 1690.



lumière et un citoyen du ciel. Un catholique qui passe au bouddhisme est un renégat, un fils des ténèbres digne de la géhenne et indigne d'être inhumé dans un cimetière catholique. Que de «mécréants» à qui on a refusé la sépulture ecclésiastique! L'exclusivisme romain les poursuit jusque dans la mort en les excluant de la compagnie de leurs frères défunts et de la communion des saints dans le ciel. L'absoluité maximaliste est un principe de perte pour tous ceux qui sont «dehors», c'est-à-dire pour l'immense majorité des humains d'hier et d'aujourd'hui.

L'interprétation totalitariste du «Hors de l'Église, point de salut» prétend se fonder sur certains textes de l'Écriture (Mt 28, 18-20; Jn 6, 53; Ac 4, 2), sur des raisons de cohérence théologique et sur la distinction radicale, voire l'opposition, entre la foi chrétienne qui est un don de Dieu et la croyance religieuse qui est un acte de l'homme. À mon avis, elle découle bien davantage d'une connaissance imparfaite sinon caricaturale des autres religions, qui étaient considérées, au mieux, comme de vaines recherches de Dieu et, au pire, comme des contrefaçons de la vérité ou des entreprises magiques, idolâtriques et sataniques. Le chanoine Christiani, dont on connaît la renommée, n'écrivait-il pas encore en 1959 que «l'histoire des religions n'est rien d'autre que l'histoire du satanisme¹⁵». Les croyants des autres religions sont vraiment des «païens», des infidèles et des idolâtres qui adorent les astres et les statues, et vouent un culte aux éléments cosmiques (le soleil, la lune, etc.) ou aux animaux, comme la vache, le singe, l'éléphant, etc. C'est le devoir de l'Église de convertir ces «incroyants» de gré ou de force ou du moins de les empêcher de nuire, quitte à détruire, s'il le faut, leur religion de perte. Une bonne partie de l'histoire des missions modernes est une aventure de destruction, d'humiliation et de mépris de toutes les formes religieuses amérindiennes, de l'Alaska à la Terre de Feu.

Et que dire des religions d'Afrique et d'Océanie qu'on a passées au rouleau compresseur d'une colonisation triomphaliste et

¹⁵ Léon CHRISTIANI, *Présence de Satan dans le monde moderne*, Paris, France-Empire, 1985 (1959), p. 267.



d'un catholicisme occidental impérialiste? On pouvait tout infliger à ces populations noires: les réduire à l'esclavage, éradiquer leurs cultes des ancêtres, détruire leurs pratiques animistes, brûler leurs fétiches, pratiquer l'apartheid et toutes les formes de discrimination. Tout cela était justifié par une interprétation de la Bible, officiellement reconnue par les Églises tant catholiques que protestantes, à savoir que les Noirs héritent de la malédiction biblique prononcée contre Cham, fils de Noé et «père de la race noire». Le père Liberman, fondateur des Missions étrangères, écrivait: «L'aveuglement et l'esprit de Satan sont trop enracinés dans ce peuple (africain) et la malédiction de son père pèse encore sur lui; il faut qu'il soit racheté par les douleurs unies à celles de Jésus afin de le laver de la malédiction de Dieu¹⁶.» De son côté, Mgr Angourard, évêque missionnaire au Congo, demande à ses correspondants de prier «afin que le bon Dieu ouvre enfin les yeux de ces malheureux enfants de Cham aux pures lumières à la foi¹⁷».

Cette façon de voir et d'agir n'est pas fortuite. Les missionnaires ne faisaient que suivre les ordres des plus hautes autorités ecclésiastiques. À preuve, cette recommandation du pape Léon XIII au vicaire apostolique du Congo, le P.V. Aertselaer:

Vous n'ignorez point, cher fils, notre ardent désir de voir les peuples sauvages de l'Afrique abandonner les ténèbres de l'erreur pour l'éclat de la lumière de l'Évangile et échanger leurs coutumes abruties avec la politesse et la civilisation chrétienne. Ce changement aura pour effet de soustraire à la loi de leur caprice ces tribus, peuplades ravalées au niveau de l'animalité, et de les faire passer de la corruption à la glorieuse liberté des enfants de Dieu¹⁸.

Inutile de multiplier les citations. Celles-ci suffisent pour suggérer comment la méconnaissance et les préjugés ont pu jouer dans

¹⁶ Cité par Georges GOYAU, *La France missionnaire dans les cinq parties du monde*, t. II, Paris, Plon, 1948, p. 117.

¹⁷ Cité par Sidbe SEMPORÉ, «Les Églises d'Afrique entre le passé et l'avenir», *Concilium*, n° 126 (1977), p. 14.

¹⁸ Cité dans O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain: problème des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 156, note 123.



l'interprétation maximaliste de l'absoluité du christianisme. L'exclusivisme totalitaire qui s'en est servi a abouti à une intolérance radicale, au mépris des autres traditions spirituelles et religieuses et à la négation de leur droit à l'existence face à l'Évangile et à l'Église. À la fin du XIX^e siècle, l'Église catholique était devenue un système fermé et autosuffisant, emmuré dans son absoluité exclusive et intolérante et faisant fonction de corset ou d'étouffoir. Toute une dimension de la spiritualité chrétienne s'est atrophiée. Que sont devenues l'ouverture à l'autre en tant qu'autre, la capacité dialogale, la reconnaissance du lointain dans sa différence, la tolérance envers les autres religions et spiritualités, la reconnaissance de la vérité de l'autre? Autant d'éléments propres à la spiritualité issue de Maître Jésus et qui se sont perdus ou sclérosés au cours des siècles dans l'Église romaine.

Au fil des ans, les spiritualités chrétiennes ont perdu leur caractère dialogal. Elles sont toutes marquées au coin de l'anti-paganisme, de l'anti-judaïsme, de l'anti-œcuménisme et de l'anti-modernisme. Anti-paganisme: les autres religions étant vues comme des lieux de perdition, il fallait partir en mission pour convertir ces païens et ces infidèles voués à la mort éternelle. La spiritualité catholique est devenue résolument missionnaire et «convertisseuse». Anti-judaïsme: le judaïsme étant la religion d'un peuple déicide qui a rejeté l'Évangile, il faut s'empresse de le disqualifier comme peuple de Dieu en posant l'Église comme le nouvel Israël béni de Dieu. Anti-œcuménisme: l'opposition aux hérétiques et aux protestants a eu le malheur de couper la spiritualité catholique de sa source biblique. La spiritualité catholique est devenue romaine; le dogme a pratiquement remplacé la Parole de Dieu. Anti-modernisme: le refus global de la modernité et du modèle d'homme qu'elle proposait s'est traduit par un mépris non équivoque des revendications de la science, de l'Encyclopédie, des Lumières et des valeurs démocratiques. Opposée à la culture et emprisonnée dans des catégories désuètes, la spiritualité catholique est devenue anti-moderne. Somme toute, absence de dialogue avec les autres religions, avec les juifs, avec les autres chrétiens et finalement avec la culture moderne.



Le principe spirituel n'a pas été étouffé pour autant chez les catholiques. Tout au long de cette période d'exclusivisme absolu, on a vu se lever dans l'Église romaine de grands spirituels qui ont été les initiateurs de mouvements fort dynamiques. Mais le système ecclésiastique s'est empressé de développer des stratégies pour les encadrer, les contrôler et les modeler, selon le modèle exclusiviste du catholicisme officiel. Ils ont été embarrassés dans un système clos et dominant qui se voulait expansionniste et négateur de toute différence religieuse.

Les grandes spiritualités officiellement reconnues par les autorités ecclésiastiques se sont plus ou moins inféodées aux structures; elles ont été vassalisées et mises au service de l'institution et de sa mission. Les milieux spirituels spécialisés que sont les communautés religieuses ont fourni un bassin de spirituels de profession qui se sont souvent employés à promouvoir une idéologie fermée et une apologétique visant à confondre toutes espèces de contradicteurs ou encore à promouvoir des croisades destinées à subjuguier sinon détruire les autres religions et à convertir de gré ou de force ces pauvres païens, «ceux qui ne croient pas en Jésus Christ», comme les qualifie la liturgie du Vendredi saint.

Tout au long de l'histoire, cependant, des voix se sont levées dans le catholicisme pour réaffirmer la structure ouverte et dialogale de la spiritualité chrétienne. Pensons à François d'Assise (1181-1226) franchissant la ligne de combat pour aller à la rencontre du sultan, d'homme à homme; à Pico della Mirandola (1463-1494) postulant généreusement l'existence de la vérité dans les religions non chrétiennes; à Nicolas de Cuse (1401-1464) avec sa *docta ignorantia* et sa *coincidentia oppositorum*, en quête d'un lieu où toutes les contradictions sont dépassées; à Maître Eckhart (1486-1543) cherchant, au-delà du multiple, le fondement ultime de toutes choses; à Bartholome de Las Casas (1484-1566) consacrant tant d'ardeur à défendre les Amérindiens et à dénoncer les méthodes destructrices des colonisateurs; à Raymond Lulle (1233-1315) cherchant à jeter des ponts entre le christianisme, le judaïsme et l'islam; à Matteo Ricci (1552-1610) assimilant le confucianisme, prônant la validité des rites chinois et



mettant en œuvre le principe de l'accommodation¹⁹; à Robert de Nobile (1577-1656) adoptant le style de vie des *sannyasi* hindous; à Guillaume Postel (1510-1580) prêchant dans son *De orbis terrae concordia* la réconciliation des chrétiens et des musulmans; au cardinal Mercier (1851-1926) et au baron Friedrich von Hügel (1852-1925) renouant le dialogue avec les anglicans. Tous, ils ont tenté par leur pratique et leur enseignement de redécouvrir le caractère dialogal de la spiritualité chrétienne prise au piège du dogmatisme théologique et d'un système ecclésiastique fermé à toute différence religieuse.

Ce n'est qu'au XX^e siècle que la spiritualité catholique commence à s'ouvrir à la réalité interchrétienne et interreligieuse, en réponse à une nouvelle conscience et sous la poussée de la modernité séculière et pluraliste. D'où les nombreuses tentatives d'affranchissement du système ecclésiastique. D'où les multiples requêtes de changement qui finiront par être entendues par Jean XXIII et par le concile Vatican II.

Aussi longtemps qu'ont perduré le régime de chrétienté et la domination de la civilisation occidentale, seule était possible une spiritualité catholique de type anti-dialogal et exclusiviste. Les énoncés dogmatiques, les grands principes christologiques et ecclésiologiques posaient un absolu exclusif qui ne laissait guère de place à d'autres modèles de spiritualité. De surcroît, les pays de chrétienté constituaient un milieu uniforme et homogène dominé par la religion catholique ou protestante qui imposait le sens, définissait les valeurs et dictait la conduite. Pas de place pour la différence religieuse et spirituelle. Pas de place pour le pluralisme à l'intérieur d'une même aire géopolitique. Une spiritualité exclusiviste cadrerait bien avec ce milieu uniforme et religieusement homogène.

Pourtant, demeure tout entière la question posée par Symmaque à saint Ambroise au IV^e siècle:

¹⁹ Le mot «accommodation» est utilisé en théologie pour désigner soit la pratique qui consiste à donner à l'écriture un sens non voulu par l'écrivain, soit une modification de la doctrine chrétienne pour la rendre plus facilement acceptable.



Le gouvernement impérial romain christianisé, écrit le grand historien Toynbee, ordonna la fermeture par la force des temples païens dans la partie occidentale de l'empire. Quintus Aurelius Symmague, préfet de Rome, engagea, à cette époque, une controverse avec saint Ambroise. Symmague fut battu. Le gouvernement ferma tout simplement les temples. Dans une de ses dernières plaidoiries, Symmague déclara: «Il est impossible qu'un si grand mystère ne puisse être approché que par une seule voie.» Le christianisme n'a jamais répondu à Symmague. La question de Symmague reste toujours actuelle. La suppression d'une religion rivale n'est pas une réponse²⁰.



²⁰ Arnold J. TOYNBEE, *Le christianisme et les autres religions du monde*, Paris, Éd. Universitaires, 1959, p. 131.







Deuxième partie

LA SPIRITUALITÉ CHRÉTIENNE
EN
CONTEXTE PLURALISTE







Le parcours que nous avons effectué est loin de refléter toutes les complexités et les incohérences de l'histoire. L'évocation de la constitution du christianisme occidental avait une portée heuristique; elle visait à faire découvrir quelques principes ou données qui seront fort utiles pour la suite de notre discours.

1) Le christianisme est apparu comme une voie spirituelle qui s'est comprise et développée en s'arrimant solidement aux cultures ambiantes, juive, grecque et latine. Chaque culture présente une catégorie principale ou axiale susceptible de «saisir» la voie chrétienne et de la situer globalement dans le nouvel espace socioculturel. Cette catégorie devient alors le principe structurant qui préside à la redéfinition du christianisme et à son intégration dans le nouveau milieu culturel. L'institution synagogale, la philosophie et la religion sont les trois grandes catégories qui ont successivement permis au mouvement spirituel chrétien d'émerger et de se définir par rapport au judaïsme, à l'hellénisme et à la romanité.

2) Il faut noter qu'à chaque étape se produit un hiatus et une refondation du mouvement chrétien. En effet, les catégories utilisées ne sont pas des coquilles vides ou des vases aptes à recevoir le contenu chrétien, ou encore des cadres pouvant servir à façonner la spiritualité chrétienne. La saisie du mouvement chrétien dans de nouvelles catégories n'est pas anodine; il ne s'agit pas seulement d'une reformulation ou d'un emprunt de circonstance. Les catégories sont de véritables matrices qui régénèrent, réenfantent la voie chrétienne. Elles sont elles-mêmes lourdes d'un contenu élaboré par des siècles d'expériences socioculturelles. Le mouvement chrétien en est affecté d'une façon substantielle et déterminante. Cette saisie produira une surdétermination des catégories et de la voie chrétienne elle-même. Investies par le contenu chrétien, les catégories seront transformées; ressaisi par les catégories, le christianisme sera profondément modifié. Il s'agit chaque fois d'une refondation du christianisme et d'une surdétermination des catégories utilisées.

3) Il se produit à chaque étape une sorte de substitution ou de retournement des catégories utilisées. Cela se fait en deux temps.



D'abord, la voie chrétienne se comprend comme l'accomplissement de la réalité évoquée sous chacune des catégories. Elle est l'accomplissement et la plénitude soit du judaïsme, soit de la *philosophia*, soit de la *religio*. Ensuite, la voie chrétienne se pose comme le véritable, sinon le seul, Israël; comme «seule philosophie sûre et appropriée» (Justin), enfin comme la «vraie religion du vrai Dieu» (Tertullien). Ce renversement des catégories ou des modèles entraîne une conséquence étonnante: le même est devenu autre. La voie chrétienne ne sera plus juive tout en prétendant l'être en plénitude, elle ne sera plus *philosophia* tout en prétendant l'être parfaitement; elle ne sera plus *religio* tout en prétendant l'être éminemment.

4) Chaque nouvelle saisie de la voie chrétienne apparaît comme une déconstruction/reconstruction, comme une rupture instauratrice de radicales nouveautés. C'est dire qu'elle retient ce qu'il y a d'essentiel dans chaque étape. Le principe de la *paradosis* (tradition et transmission du dépôt) préside au processus d'inculturation ou de reformulation catégorielle. Le stade final récapitule les étapes antérieures. La religion chrétienne est toujours essentiellement école de philosophie et proclamation synagogale. La voie spirituelle chrétienne se réclame toujours du judaïsme et de ses Écritures; elle se présente comme une école de sagesse où on apprend un mode de vie axé sur l'*agapè*; elle s'inscrit dans un cadre religieux qu'elle s'est elle-même fabriqué pour traverser l'histoire.

Il en est de même pour le référent christologique qui joue un rôle déterminant dans la vie spirituelle chrétienne puisque celle-ci est essentiellement une suite de Jésus, reconnu comme celui en qui et par qui on fait l'expérience salvifique de Dieu comme Père et de soi comme fils. Les différentes saisies de la voie chrétienne redéfinissent le référent christologique d'une manière chaque fois nouvelle. Pour la communauté galiléenne, le référent christologique, c'est le prophète; pour la communauté palestinienne, c'est le messie; pour le milieu judéo-hellénistique, c'est le Fils de Dieu; dans l'école de philosophie, c'est le *logos* et, pour la religion chrétienne romaine, c'est le *kyrios pantocrator* drapé des livrées impériales.



Chaque référent est complet, se tient par lui-même et assure le caractère chrétien de la spiritualité issue de Jésus. Ici encore, la phase ultérieure n'abolit pas celle qui l'a précédée; elle la maintient. Aucune figure du Christ ne devient obsolète. Toutes les images christologiques entretiennent un rapport de réciprocité.

Ainsi en est-il également pour les Écritures saintes. Le rapport aux Écritures hébraïques qui caractérise la spiritualité chrétienne n'est ni aboli, ni remplacé par la création des Écritures saintes chrétiennes. Le rapport est modifié et les Écritures deviennent l'Ancien et le Nouveau Testament. Lorsque le credo et le dogme sont apparus dans la religion chrétienne, ils n'ont pas évincé ou disqualifié les Écritures, car ils ne peuvent être *regula fidei* (règle de foi) que s'ils entretiennent un rapport juste avec les Écritures saintes.

5) Finalement, tout ce qu'on vient de dire donne à penser que l'identité chrétienne n'est pas une réalité figée, donnée une fois pour toutes. Notre parcours historique révèle qu'elle est plutôt une donnée dynamique; le chrétien demeure lui-même en devenant autre. L'immobilisme et l'attachement conservateur au devenu ne sont pas une garantie de sauvegarde de l'identité. Au contraire, ce n'est qu'en devenant autre qu'on reste toujours soi-même.

Tenant ces constats pour acquis, la seconde partie de cet ouvrage tente de montrer que le pluralisme spirituel et religieux est une coordonnée majeure de la culture contemporaine. La modernité a introduit en Occident une culture radicalement nouvelle, en rupture avec le modèle de la chrétienté. La religion chrétienne, qui a résisté de mille manières à l'avènement de l'*homo modernis*, est convoquée à l'ouverture si elle veut devenir crédible dans la société d'aujourd'hui.

La spiritualité chrétienne ne peut être porteuse d'avenir que si elle s'arrime résolument et de façon critique à cette culture moderne et pluraliste. Elle est appelée à s'ouvrir au pluralisme religieux et spirituel. Y a-t-il dans ce monde pluraliste une catégorie culturelle capable de saisir la spiritualité chrétienne et de la remodeler sous un nouveau jour? Depuis l'avènement de la religion romano-chrétienne, la christianisation de nombreuses nations partout



dans le monde n'a pas donné lieu à une reprise semblable à celle qui s'est opérée aux trois premiers siècles. Il y a eu certes des adaptations, mais c'est le modèle du christianisme latin qui s'est imposé ou qu'on a imposé en Occident, et qui est demeuré globalement le même depuis la religion impériale romaine.

L'heure n'est-elle pas venue de chercher dans notre culture moderne, séculière et pluraliste, une coordonnée axiale qui serait apte à saisir de façon nouvelle et dynamisante la voie spirituelle issue de Jésus de Nazareth? Je ne suis pas le seul à voir dans le *dialogue* cette catégorie susceptible de situer la spiritualité chrétienne dans la culture pluraliste actuelle.

Le chapitre 4 présentera brièvement la topographie du pluralisme religieux dans les sociétés occidentales, nord-américaine et européenne, tentera d'analyser et de comprendre le pluralisme de fait et le pluralisme de droit, et posera l'hypothèse que le dialogue est la coordonnée qui peut gérer les relations entre les religions et les croyants qui cohabitent dans le même espace public.

Le chapitre 5 veut poser quelques jalons pour une spiritualité chrétienne ressaisie dans la catégorie du dialogue et montrer qu'une spiritualité chrétienne dialogale, pluraliste ou interreligieuse, soulève à nouveaux frais la question du référent christologique.



Chapitre 4

DU PLURALISME AU DIALOGUE

La pluralité spirituelle et religieuse a toujours existé dans le monde. Au cours des derniers millénaires, les religions dites primitives ont continué de fleurir tandis que se développaient les grandes traditions religieuses: zoroastrisme, hindouisme, bouddhisme, judaïsme, christianisme et islam. La pluralité religieuse avait ceci de particulier qu'elle était généralement liée à la race, à la culture, à la géographie et à la décision des gouvernants. L'hindouisme a fleuri en Inde, le bouddhisme s'est répandu partout en Extrême-Orient; l'islam s'est développé aux Proche et Moyen-Orient, le christianisme en Occident. La pluralité religieuse était globalement circonscrite à l'intérieur d'aires géographiques et culturelles précises. Les religions n'ont jamais vécu dans l'isolement, sans rapport les unes avec les autres. Au contraire, elles ont été en contact grâce aux guerres, aux invasions, aux voyages et aux échanges commerciaux. Aujourd'hui, la pluralité religieuse se présente sous un nouveau visage; il est intraculturel et se déploie à l'intérieur d'un même espace géopolitique. La culture et la société sont plurielles.

Le pluralisme religieux

Comment la pluralité religieuse se présente-t-elle dans nos pays? Les religions anciennes et nouvelles, petites et grandes, sont des réalités mouvantes, en perpétuelles transformations en dépit de leur prétention à l'immutabilité. Le religieux se présente concrètement sous des formes variées, surprenantes, souvent inédites.



À côté des religions structurées, flottent des éléments religieux épars qui, s'étant détachés de leurs lieux d'appartenance, constituent un réservoir de religiosité où les individus viennent puiser pour se fabriquer une religion à la carte. Par ailleurs, beaucoup de groupes religieux portent des noms séculiers les plus divers et refusent qu'on leur accole le vocable de religion, devenu péjoratif aux oreilles de beaucoup de gens. Enfin, il y a tous ces camouflages où on utilise la denrée religieuse pour assouvir son pouvoir, décrocher des privilèges et se remplir les poches¹.

Pour cadastrer le religieux dans notre société, qu'il me suffise ici de proposer de la religion une description fonctionnelle permettant de discriminer entre les groupes spécifiquement religieux et les mouvements humanistes tous azimuts qui ont pignon sur rue. Une telle description ne prétend pas à la vérité, elle se veut simplement utile. Puisque toute recherche suppose un cadre de référence qui distingue ce qui relève ou non de son champ de compétence, cette définition fonctionnelle vise moins à circonscrire l'essence de ce qui est religieux, qu'à cadastrer parmi tous les groupes existants — qu'ils aient ou non le label religieux — ceux qui entrent dans notre ligne de mire.

Quant à moi, je me suis donné, au début de ma recherche sur les nouvelles religions et spiritualités, une définition fonctionnelle qui envisageait la religion comme une entreprise humaine, donc comme une projection de l'homme, laissant ouverte la question de savoir si et comment cette projection pouvait se référer vraiment à un au-delà ou, en d'autres termes, si la religion était aussi *de* Dieu. En voici le libellé: la religion est «une voie humaine de libération qui consiste dans la mise en place d'un univers de sens englobant et d'un système de pratiques individuelles et sociales, destinés l'un et l'autre à mettre l'homme en rapport avec le sacré et ainsi à lui permettre de transcender dès maintenant son existence aliénante²».

¹ Pour une description topographique de la pluralité religieuse dans notre société, voir mon livre *Le cortège des fous de Dieu*, Montréal, Éditions Paulines (Médiaspaul), 1982, p. 21-205.

² Richard BERGERON, *Le cortège des fous de Dieu*, p. 22.



Aujourd'hui, je nuancerais cette définition. Au lieu de considérer les religions comme des voies de libération, je les vois plutôt comme des *lieux* qui proposent, favorisent et encadrent l'une ou l'autre de ces voies de libération: l'amour, la connaissance (gnose), la conscience, le service des pauvres et l'engagement sociohistorique, la dévotion, l'éthique et l'union avec le cosmos. Autant de voies spirituelles que les religions ont pour but de servir. Chaque religion se donne des structures spécifiques en fonction de la voie qu'elle favorise, mais elle n'est pas en elle-même cette voie. Les religions n'ont jamais sauvé personne; elles proposent des voies qui, elles, peuvent libérer, sauver, humaniser.

De plus, je remplacerais le mot «sacré», parce que «sacré» et son antonyme «profane» évoquent une vision du monde obsolète (celle du pur et de l'impur, du tabou, de l'interdit), pour le remplacer par «au-delà», «absolu» ou «ultime» qui, évoquant la contingence et l'impermanence de l'être humain, sont mieux arrimés à l'expérience humaine d'aliénation. Les religions prétendent arracher l'être humain à son état d'inhumanité. Ce sont des lieux structurés où la libération et l'humanisation s'accomplissent par la mise en relation avec l'au-delà, l'absolu, l'ultime. Une telle définition me permet d'identifier dans notre société les différentes expressions du religieux.

Occupent chez nous une place prépondérante les grands modèles de christianisme avec leurs sous-groupes schismatiques et sectaires, ainsi que tous les groupes qui se réclament explicitement de Jésus ou des grands symboles chrétiens ou encore qui greffent des éléments hétérogènes au tronc chrétien traditionnel.

Il y a aussi les grandes religions du monde avec leurs nombreux groupes dissidents ou affiliés qui répandent dans notre milieu leurs symboles, leurs techniques, leurs doctrines et leurs spiritualités.

Quant aux très nombreuses nouvelles religions et spiritualités, elles se présentent comme des résurgences de religions éteintes ou de groupes disparus (druidiques, zoroastriens, mazdéens, gnostiques) ou comme des résidus de religions primitives ou amérindiennes, ou encore comme des amalgames éclectiques d'éléments



empruntés à l'ésotéro-occultisme traditionnel, aux religions orientales, à la psychologie transpersonnelle, aux thérapies alternatives, à la science et à la science-fiction. Les spécialistes classent généralement ces nouveaux mouvements spirituels et religieux en deux grandes familles ou types: ils parlent, d'une part, de sectes, de groupes dualistes, de groupes intégrateurs et de religions éthiques; et, d'autre part, de groupes «monistes», de mouvements «transformateurs», de religions «mystiques» et de groupes «gnostiques».

Enfin, rattachées aux nouvelles religions, il y a cette multitude de religions individuelles et privées, religions à la carte que chacun se construit en s'inspirant des idéaux du Nouvel Âge, des rêves de la modernité, de l'écologie ou du mouvement du potentiel humain.

Doit-on ajouter à tout cela ce que Tillich appelle les quasi-religions? Le mot «quasi» indique une similitude réelle, non voulue, mais basée sur des points d'identité³. Les quasi-religions sont des radicalisations et des absolutisations de mouvements séculiers qui présentent un caractère religieux potentiel, mais pas toujours actualisé. Religions humanistes du progrès, de la liberté, de l'égalité où ces réalités sont lestées du poids de la réalité ultime.

Voilà brièvement comment se présente la pluralité religieuse chez nous.

Pluralisme de fait

On commence à passer de la simple pluralité, ou multiplicité, au pluralisme proprement dit quand on découvre que les religions — quelles que soient leurs formes — ne constituent pas des mondes isolés, mais n'existent qu'en tensions dynamiques les unes avec les autres, tensions gérées par le dialogue, résorbées par les tentatives de conversion et d'assimilation, exacerbées par l'intolérance, la domination et la lutte ouverte, ou encore exploitées au profit du pouvoir politique. Rien de moins facile que de gérer les rapports entre les groupes religieux! Le bras séculier s'arroge souvent le droit

³ Paul TILlich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, Chicago, University of Chicago Press, 1944, p. 5.



d'intervenir en la matière. Les guerres de religions, les exactions des religions majoritaires, les revendications des minorités religieuses, les discriminations entre les religions, le mépris dont se drapent les grandes religions traditionnelles: autant de manifestations qui révèlent l'existence de tensions entre les religions. Et je ne parle pas ici des tensions entre les religions et la société.

Aucun groupe religieux n'est une île isolée. Tous se côtoient dans un même espace public, s'influencent et se transforment à ce contact. Comme les fidèles dont ils se composent, les groupes religieux et spirituels font appel à toutes sortes de stratégies pour se situer les uns face aux autres. Religions en contact: jeu subtil d'influence mutuelle, relations amicales ou hostiles, collaboration aux mêmes œuvres, rencontres spontanées ou planifiées, multiplicité des interactions, échange de biens spirituels. André Couture a montré que les «religions en contact» commandent «une analyse des religions qui serait faite non pas à partir de chaque religion prise isolément, mais des religions prises globalement, dans leur interaction⁴». C'est un nouveau domaine qui s'ouvre aux sciences de la religion.

Il serait simpliste de comprendre les tensions entre religions d'abord sinon uniquement comme le fruit du péché, des passions égoïstes ou de l'avidité de pouvoir; il faut plutôt les considérer comme la conséquence de la fidélité que chacun porte à son groupe et du zèle dont le groupe lui-même fait montre envers les grands principes, la conception du monde et la spiritualité qu'il entend servir et promouvoir.

Toutes les religions, nouvelles ou anciennes, prétendent à l'universalité de leur message; toutes affirment avoir la capacité de libérer tout dans l'homme et tous les hommes. Dans leur prétention à l'universalité, elles heurtent de front d'autres groupes religieux qui, eux aussi, sont porteurs de messages destinés à tous. Les religions s'entrechoquent. Les contacts qu'une religion entretient avec d'autres groupes religieux font partie intégrante de la compréhension

⁴ André COUTURE, «La tradition et la rencontre de l'autre», dans Frédéric LENOIR et Ysé TARDAN-MASQUELIER (dir.), *Encyclopédie des religions*, t. I, Paris, Bayard 1997, p. 361.



qu'elle a d'elle-même. Les religions se définissent aussi dans l'affirmation de leur différence. Derrière la doctrine, les rituels, les pratiques, ce sont des conceptions du monde différentes, voire opposées, qui s'affrontent dans le même espace public.

De la pluralité religieuse en tension, on passe au pluralisme proprement dit quand les religions coexistent dans une certaine tolérance, sinon dans le respect et l'harmonie.

Le pluralisme désigne simplement la situation où une variété de vues et de pratiques coexistent dans la tolérance. C'est l'élément de tolérance qui distingue le pluralisme de la simple existence de différentes croyances et pratiques. Pour sûr, les conflits et les guerres entre les points de vue en présence ne sont pas considérés normalement comme pluralistes⁵.

Aussi longtemps que les groupes religieux sont en conflit et se nient mutuellement, c'est le règne de la pluralité brute et sourdement hostile. Chacun reste enfermé dans son isolement et souhaite implicitement la mort de l'autre. Le pluralisme suppose la *cohabitation pacifique* des diverses entités et la reconnaissance du droit des autres à exister socialement.

On peut appliquer au pluralisme religieux ce que Charles Davis dit du pluralisme politique:

Le pluralisme implique désaccords et dissensions dans la communauté politique. Mais on ne peut pas parler de pluralisme à moins qu'il y ait une communauté. Le pluralisme implique donc une unité, un certain consensus et accord. Des groupes divergents forment une communauté; ils s'accordent pour vivre ensemble, coopérer et agir selon des objectifs communs. Le pluralisme n'est pas la brute réalité de la pluralité. Il signifie harmonie et discorde. Unité au milieu de conflits⁶.

Faisons un pas de plus. Le pluralisme se situe, au-delà de la tolérance, dans la reconnaissance juridique de l'égalité des religions

⁵ Paul MAJZER, «Universalism and Uniqueness in the Context of Religious Pluralism», *Journal of Ecumenical Studies*, n° 26 (hiver 1989), p. 1.

⁶ Charles DAVIS, *Theology and Political Society*, Cambridge University Press, 1980, p. 168.



devant la loi. L'espace public devient pluraliste lorsque toutes les institutions, conceptions et pratiques religieuses reçoivent un traitement égal devant la loi. Aucune religion, aussi vénérable soit-elle, n'y occupe une position juridique supérieure, ne jouit de privilèges constitutionnels et ne remplit aucun rôle social qui lui soit dévolu en propre.

La modernité a signé la fin de la protection institutionnelle dont jouissaient les vérités chrétiennes et les institutions qui les promouvaient. À partir du moment où la liberté religieuse est garantie par les chartes civiles, s'accomplit une complète dissociation entre la sphère confessionnelle et le domaine juridico-politique. Aujourd'hui, les catholiques, les mormons, les bouddhistes, aussi bien que les agnostiques et les athées, sont des citoyens à part entière et jouissent des mêmes droits. Non seulement toutes les croyances ou incroyances sont tolérées dans une société pluraliste, mais on leur reconnaît le droit d'exister publiquement et de s'exprimer dans des institutions qui ont pignon sur rue.

En conséquence, se trouve neutralisée une double prétention: la prétention de toute religion de posséder la vérité et la prétention chrétienne de devoir jouir d'un statut particulier. Cette neutralisation n'implique de soi aucune indifférence ou incroyance; elle n'est nullement synonyme d'anticléricalisme. Elle apparaît plutôt comme la seule réponse politique qu'on puisse apporter à la cohabitation, dans une même aire géoculturelle, de croyances et d'institutions religieuses qui, en raison de leurs prétentions universalistes souvent contraires et même irréconciliables, pourraient représenter une menace pour l'ordre social.

Telle est la société pluraliste. En conférant à toutes les institutions religieuses le droit d'exister sociopolitiquement, elle n'accorde de statut particulier à aucune d'entre elles; en dépassant la simple tolérance de fait, elle se laisse guider par le principe de la liberté civile en matière religieuse.

Pluralisme de droit

Passons maintenant du pluralisme de fait au pluralisme de droit. Ce passage obligé constitue un tournant majeur dans notre



parcours. Tout dépend de la réponse apportée à la question suivante: la pluralité est-elle une malédiction et le pluralisme, une aberration? Auquel cas, il faut les combattre, essayer d'en conjurer les dangers et limiter les dégâts. Au contraire, sont-ils dans la nature des choses? Alors n'est-on pas en droit de parler d'un pluralisme *de jure*? Auquel cas il faut le prendre au sérieux, chercher à en comprendre les enjeux et développer une pratique cohérente. Incalculables sont pour l'Église et la théologie les conséquences de cette prise en compte du pluralisme spirituel et religieux.

Pour certains, dont le cardinal Ratzinger, le pluralisme religieux est un malheur et un danger pour la foi catholique. Dans sa déclaration *Dominus Jesus*, en l'an 2000, le Cardinal dénonce ceux et celles qui mettent l'Église en péril «par des théories relativistes qui entendent justifier le pluralisme religieux, non seulement *de facto*, mais *de jure* (ou en tant que principe⁷)». Le Cardinal connaît très bien les mises en question radicales qui peuvent découler de la reconnaissance du pluralisme de droit. Plusieurs points dogmatiques fondamentaux sont concernés: la révélation, l'inspiration de la Bible, l'unité du salut, l'unicité du Christ, la médiation salvifique de l'Église, l'absolu du christianisme. *Dominus Jesus* entrave le débat théologique, réduit au silence certains théologiens des religions, jette le doute sur toutes tentatives d'élaboration d'un nouveau paradigme théologique et met fin à la discussion par un recours à la confession de foi. Le «On doit croire fermement que...» scande la déclaration une douzaine de fois. *Roma locuta est, causa finita est*. Cette façon de régler la question du pluralisme par le recours à l'autorité apparaît aux yeux de plusieurs comme une négation de la liberté théologique⁸.

Les théologiens des religions admettent généralement le pluralisme de droit. La pluralité des religions n'est pas seulement un fait

⁷ N° 4.

⁸ On sait la misère que l'on a faite à Jacques DUPUIS, entre autres, à propos de son livre *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997. Voir la «Notification de la Congrégation pour la doctrine de la foi au P. Jacques Dupuis, s.j.», *La Documentation catholique*, 18 mai 2001, p. 271-276.



qui sera surmonté un jour, mais une donnée de principe⁹. Elle n'est pas seulement une situation provisoire et intérimaire que nous sommes bien obligés de supporter pour le meilleur ou pour le pire, en attendant le jour où les brebis dispersées auront réintégré l'unique troupeau et où le multiple aura été absorbé par l'un. Le pluralisme semble correspondre à la nature même de la réalité, à la façon dont les êtres sont et fonctionnent. Sans pluralité, le monde n'existerait tout simplement pas. La réalité humaine et cosmique est essentiellement multiple, polymorphe, complexe, mouvante et mystérieuse.

La pluralité est le mode d'être du cosmos et de l'humanité. Il ne peut tout simplement pas exister un seul exemplaire d'une chose. Chaque genre comprend mille espèces et chaque espèce, mille spécimens originaux. Pluralisme des races et des ethnies, multiplicité des cultures, des philosophies et des religions.

Le pluralisme religieux est inscrit dans la destinée historique de l'être humain. On ne peut plus penser, comme on l'a fait longtemps en christianisme, que le multiple, étant le fruit de l'aveuglement de l'humanité, devait reculer graduellement jusqu'à sa complète disparition, grâce au triomphe de la seule vérité chrétienne. Le pluralisme religieux est inscrit dans la nature même de l'homme et de Dieu. La diversité et la richesse des cultures entraînent nécessairement une multiplicité d'expressions religieuses, car ce n'est pas l'homme en soi, abstrait, métaphysique qui cherche Dieu, mais bien l'homme enculturé. Par ailleurs, pour son épiphanie, l'infinie richesse de Dieu a besoin de mille paroles, manifestations et signes. Et du côté de l'homme qui cherche Dieu et du côté de Dieu qui cherche l'homme, il ne peut y avoir que multiplicité d'expressions. Le pluralisme religieux n'est pas la simple reconnaissance qu'il y a plusieurs modèles religieux, mais qu'il doit y en avoir plusieurs. Le pluralisme religieux de fait et de droit soulève ultimement la question de la signification des religions et celle des relations qui peuvent et doivent exister entre elles.

⁹ Edouard-Henri SCHILLEBEECKX, *Histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1980, p. 273.



Nous sommes les héritiers d'une tradition philosophique, spirituelle et religieuse fascinée par l'un: un seul Dieu, une seule foi, un seul baptême, un seul Christ et un seul Esprit; une seule révélation, une seule Église, une seule doctrine, un seul magistère, un seul principe à l'origine et un seul point oméga. Posant l'un à l'origine, on conçoit volontiers le multiple comme un mal ou un pis aller, comme une chute, une déviance, une menace pour l'unité. L'obsession de l'un finit par déboucher sur l'homogénéité, l'orthodoxie, l'orthopraxie, l'uniformité et finalement l'ennui et la platitude.

L'un est partout. À l'origine, il y a l'un, le Dieu unique, l'androgynie, le paradis, l'harmonie. Le péché est la division, la fragmentation de l'un, la manducation du fruit défendu, l'expulsion du paradis, le meurtre de Caïn, la tour de Babel. À la fin, tout est ramené à l'un. Tous en Dieu et tout en Dieu. Un seul Corps eschatologique et un seul festin messianique. Un panenthéisme absolu.

Point de départ et d'arrivée, l'un est, dans les traditions orientales, gnostiques et même platoniciennes, le substrat de toute réalité, il est appelé *prana*, énergie ultime, *og*, *chi*, fondement de l'univers. Les êtres et les phénomènes ne sont dans leur multiplicité que des manifestations accidentelles, fugaces, voire illusoire de l'un ontologique. L'un est l'unique réalité; le reste est mirage, rêve, illusion, *maya*.

Il en découle logiquement que le pluralisme est un mal, une déchéance, le fruit d'un péché originel ou d'un aveuglement coupable. Il ne peut donc y avoir qu'une seule religion vraie et bonne, la mienne. Ou encore, selon une autre perspective, il n'y a qu'une seule religion primordiale antérieure à toutes les religions historiques, celles-ci n'étant finalement que des expressions particulières, locales, provisoires et imparfaites de cette unique religion transcendante qui, elle, est intemporelle. Il faut donc ramener à l'unité toutes les religions, car elles ne sont que des formes plus ou moins dégradées de la religion originelle. Les moyens pour assurer l'unité religieuse sont la persuasion, l'assimilation, la conversion ou encore la force et la répression. Dans tous les cas, il s'agit d'une reconquête de l'un sur le multiple. Retrouver l'unité perdue par la fusion et par le rejet des différences.



En posant le réalisme du cosmos, la modernité a valorisé la multiplicité parfois même au détriment de l'unité. La multiplicité apparaît comme une richesse, tout comme l'un. On ne peut jamais poser l'un au détriment du multiple. L'un et le multiple doivent être considérés comme des polarités dynamiques qui n'existent pas séparément; elles n'existent qu'en tension. D'une part, l'un tend à la pluralité des expressions. C'est dans la multiplicité que l'un manifeste la richesse insoupçonnée de son essence. L'évolution se fait par la complexification et la multiplication. D'autre part, la multiplicité aspire à l'un. La multitude des humains tend à former une communauté unie et la pluralité des membres s'harmonise pour former un seul corps. De même que l'un n'existe jamais que comme un, ainsi le multiple n'existe jamais que comme multiple. Les multiples entrent forcément en relation non pour se nier ou s'absorber, mais pour s'enrichir réciproquement, s'entraider et apprendre les uns des autres.

Le monde est soumis à un processus d'évolution, c'est-à-dire à un mouvement, non vers une unité absolue et moniste, mais vers ce que certains auteurs américains appellent un peu gauchement le «pluralisme unitif», qui n'est rien d'autre qu'une unité dans la pluralité ou qu'une pluralité ramenée à l'unité sans se nier comme pluralité. Le pluriel est appelé à devenir un. La multiplicité de la création est pourvue d'un potentiel qui la tire vers une plus grande unité. Mais cette unité ne détruit pas la pluralité. Le pluriel ne devient un qu'en restant pluriel. Le pluralisme unitif est une union dans la différence. C'est non seulement un fait ou un principe à reconnaître, mais un défi à relever et une tâche à accomplir. Cela est vrai de l'humanité comme du cosmos: à l'instar du processus évolutif qui fait du chaos (la pure multiplicité) un cosmos (un seul système organisé impliquant une infinité d'êtres et de fonctions), l'humanité, une par essence mais multiple dans ses formes, a elle aussi comme tâche de ramener la multiplicité de tribus grégaires et hostiles à l'unité d'une communauté plurielle.

Au niveau religieux, le pluralisme unitif représente une nouvelle compréhension de l'unité religieuse. On doit soigneusement éviter de le confondre avec la vieille idée rationaliste d'une religion mondiale,



sorte d'espéranto religieux qui ramènerait la multiplicité des religions concrètes et inculturées à un langage religieux uniforme et monocorde, ou à un syncrétisme paresseux qui brouille les différences dans l'unité d'un discours homogénéisé, ou encore à la domination d'une religion s'octroyant le droit et le pouvoir d'absorber toutes les autres.

Le pluralisme unitif est une unité dans laquelle chaque religion, tout en perdant certains traits de son individualité (son ego séparé), affirme son identité, sa personnalité et la conscience de soi par le biais de la relation. Chaque religion devra maintenir sa propre unicité, mais cette unicité sera appelée à se développer et à atteindre de nouvelles profondeurs par la mise en relation avec les autres religions dans une mutuelle dépendance¹⁰.

C'est ce type de pluralisme qu'il faut développer et incarner dans l'histoire. Travail de longue haleine pour les générations à venir. Le pluralisme religieux, tel qu'il se présente aujourd'hui dans nos sociétés, n'est qu'une inchoation lointaine de ce pluralisme unitif que nous avons la tâche de faire advenir en nous et autour de nous.

Au stade actuel de l'évolution de l'humanité, la chrétienté et les autres religions mondiales sont appelées à se joindre dans un *pluralisme unitif* des religions. Si le christianisme se considère comme une religion vraie, il doit reconnaître la possibilité d'autres religions authentiquement vraies. Et cette pluralité de religions vraies ne peut plus exister en chacune séparément; elle doit les relier les unes aux autres, faire qu'elles se parlent et s'écoutent dans un véritable dialogue. Il s'agira d'un dialogue où les religions n'hésiteront pas à s'interpeller et à se corriger mutuellement, mais l'accent sera mis sur les besoins qu'elles ont les unes des autres tandis qu'elles avancent, ensemble, vers une meilleure intelligence du mystère toujours présent comme ineffable et indéfinissable, comme quelque chose hors de notre portée¹¹.

¹⁰ Paul KNITTER, *No Other Name?*, New York, Orbis, 1985, p. 9.

¹¹ P. KNITTER, «Le christianisme, religion vraie et absolue? Un point de vue catholique romain», *Concilium*, n° 156 (1980), p. 39.



Le pluralisme unitif commande qu'on développe un type original d'appartenance à sa propre religion qui ne soit plus un attachement exclusif sans égards pour les autres traditions religieuses et spirituelles. Le pluralisme unitif ne peut aller de pair qu'avec une appartenance non plus régionaliste mais universaliste, c'est-à-dire une appartenance qui implique un échange sans réserve avec les autres religions.

Sens du pluralisme

La théologie enseigne volontiers que le pluralisme religieux est voulu par Dieu et relève de son mystérieux dessein. En dépit de leurs limites, les multiples traditions religieuses, au long de l'histoire et au cœur du monde, sont au service d'une meilleure manifestation de la plénitude inépuisable de Dieu. Si le pluralisme de droit correspond à une exigence de la nature humaine et au dessein de Dieu, alors l'émergence du pluralisme religieux actuel doit avoir un sens théologique particulier. Je suis de ceux qui voient le pluralisme religieux comme un signe des temps. Par «signes des temps», le concile Vatican II désigne des phénomènes qui, par leur généralisation et leur grande fréquence, caractérisent une époque et par lesquels s'expriment les besoins et les aspirations de l'humanité. Ce sont pour ainsi dire des lieux privilégiés où s'expriment la présence, l'agir et les appels de Dieu dans l'histoire. Le pluralisme religieux est un signe des temps, un *kairos*, disent certains, c'est-à-dire un moment d'histoire qui ouvre de nouveaux horizons à l'humanité, qui offre de nouvelles chances de croissance personnelle et communautaire et qui est porteur de possibilités inédites pour une compréhension renouvelée de l'Évangile et du christianisme.

Paul Knitter est aussi d'avis que «la situation radicalement nouvelle du pluralisme avec sa vision d'un possible pluralisme unitif des religions du monde, représente un *kairos* pour le christianisme contemporain... à qui s'offre l'occasion d'une croissance véritable et d'une évolution authentique, ainsi que d'une compréhension nouvelle du message évangélique, permettant au pouvoir



de l'Évangile de se manifester sous des formes nouvelles et plus compréhensibles¹²». Nous vivons «un moment “epochal” de l'histoire de l'Église», écrit Claude Geffré. Cela crée une urgence; il ne faut pas manquer le bateau.

Avec C. Geffré, K. Rahner, G. Parrinder et W. Bühlmann¹³, je me permets de penser que la prise en compte du pluralisme religieux par la théologie ne pourra conduire qu'à une profonde métamorphose de la figure traditionnelle de christianisme occidental, en particulier du catholicisme. Le déploiement des puissances transformatrices du pluralisme religieux débouchera sur une période nouvelle de la vie de l'Église. Après sa brève période palestinienne et judéo-chrétienne et la très longue période pagano-chrétienne, l'Église est entrée, lors de Vatican II, dans une nouvelle phase. «Au moins de façon rudimentaire, écrit Rahner, l'Église à Vatican II a commencé doctrinalement à agir comme une Église mondiale... C'est la première auto-actualisation officielle de l'Église comme Église mondiale¹⁴ [...]», «caractérisée par un polycentrisme culturel¹⁵».

Un nouveau modèle de christianisme est en voie de naître, un saut qualitatif est en train de s'accomplir: le passage de la catholicité occidentale à la mondialité chrétienne. Pointe à l'horizon une Église mondiale, c'est-à-dire un modèle ecclésial intégrant toutes les cultures et se laissant transformer par les autres traditions religieuses. Rahner écrit:

¹² P. KNITTER, *No Other Name?*, p. 19.

¹³ Claude GEFFRÉ, «La théologie des religions non-chrétiennes vingt ans après Vatican II», *Islamochristiana*, vol. II, 1985; Karl RAHNER, «Toward a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II», *Theological Studies*, 40, 1979; Geoffrey PARRINDER, *The Christian Debate; Light from the East*, London, Gallancz, 1964; Walbert BÜHLMANN, *The Coming of the Third Church: An Analysis of the Present and Future of the Church*, Maryknoll (N.Y.), Orbis, 1977.

¹⁴ Karl RAHNER, «Toward a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II», p. 717 et 720.

¹⁵ C. GEFFRÉ, «La théologie des religions non-chrétiennes vingt ans après Vatican II», p. 118.



Il y a aujourd'hui une Église mondiale. Le christianisme et son message de salut ont été naturellement toujours destinés à toute l'humanité; en puissance, le christianisme était toujours Église mondiale. Mais dans la réalité, ni l'Église judéo-chrétienne, ni l'Église gréco-romaine, ni l'Église d'Occident n'étaient Église mondiale. Quand l'Église s'est orientée au XVI^e siècle, en suivant l'impérialisme et le colonialisme européens, vers le monde entier et vers tous les peuples, le résultat du mouvement missionnaire a été inévitablement l'exportation d'un christianisme occidental vers le monde entier. L'Église continuait d'être occidentale, avec des missionnaires dans le monde entier. Aujourd'hui, l'Église commence à devenir de fait une Église mondiale... Partout, bien qu'à différents degrés, il y a des ouvertures vers des théologies qui prennent conscience des différentes cultures. Partout, au moins en principe, l'inculturation du christianisme est acceptée comme un devoir de l'Église. Cela implique que, précisément à cause de ces inculturations qui, malgré une certaine civilisation mondiale, resteront différentes, ces chrétiens sont différents et qu'elles seront ainsi des Églises locales différentes dans l'Église mondiale¹⁶.

L'Église chrétienne est appelée à devenir mondiale par la prise en compte des différentes cultures et par la reconnaissance efficace du pluralisme religieux. Mondialisation par l'inculturation: «On doit élaborer des formes indigènes, écrit Moltmann, afin que naisse un christianisme authentiquement chinois, japonais, indonésien, africain et latino-américain, avec des théologies indigènes correspondantes. La centralisation européenne doit cesser¹⁷.» Mondialisation par la prise en compte du pluralisme religieux: les grandes cultures étant indissociables des grandes religions qui leur ont donné le jour, il devient nécessaire que le christianisme indigène s'engage dans un échange réciproque avec les autres religions indigènes pour que naisse «un christianisme bouddhiste, hindouiste, musulman, animiste, confucianiste, shintoïste. Il a existé des raisons grecques de

¹⁶ Cité par Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Le Centurion, 1987, p. 15-16.

¹⁷ Jürgen MOLTSMANN, *L'Église dans la force de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1980, p. 202.



croire en Jésus comme *Logos*... Je dis que ces raisons n'étaient pas seulement culturelles, mais plus nettement encore marquées religieusement. La culture et la religion ne peuvent pas être séparées. C'est pourquoi on devra chercher aussi aujourd'hui des raisons hindouistes, bouddhistes et islamiques pour la foi en Jésus. Cela ne doit pas être rejeté comme du syncrétisme. Aucune culture ne doit être repoussée et aucune religion ne doit être détruite. Toutes, au contraire, peuvent être accueillies et transformées charismatiquement par la force de l'Esprit. Par là, elles ne sont pas ecclésiastisées et christianisées, mais orientées messianiquement vers le royaume¹⁸.» L'inculturation et la prise en compte du pluralisme religieux fait passer l'Église de la catholicité occidentale à la mondialité.

Ces considérations valent aussi pour nous qui vivons dans une société culturellement profane et religieusement pluraliste. Nous sommes, pour ainsi dire, les premiers chrétiens à devoir nous confronter à la sécularité moderne et au pluralisme religieux. L'Église est vouée à s'inculturer dans la modernité séculière et profane et à prendre résolument au sérieux le pluralisme religieux actuel où les religions, anciennes et nouvelles, sont en contact dans le même espace public. En conséquence, le pluralisme religieux est appelé à devenir l'horizon de la théologie et de la spiritualité chrétienne. C'est dire que notre intelligence des Écritures et notre interprétation de la tradition et des dogmes devront prendre acte de notre expérience historique de ce pluralisme intrinsèquement lié à la cité moderne et à la culture séculière.

La catégorie du dialogue

Derrière le pluralisme des institutions religieuses, un autre pluralisme cherche à s'exprimer socialement: celui des convictions, des attitudes et des prétentions à la vérité. Ces conceptions peuvent être singulières, mais vouloir être partagées par tous; tout en

¹⁸ J. MOLTSMANN, *L'Église dans la force de l'Esprit*, p. 216.



étant particulières, elles *veulent* être universelles. Elles arborent la prétention théorique de pouvoir libérer tous les hommes et tout dans l'homme. Ces conceptions universalistes comportent une revendication au moins implicite à l'adhésion de tous. Elles sont donc potentiellement universelles.

Comment gérer cette pluralité de visions religieuses universalistes? En contexte pluraliste, aucune religion n'a autorité pour régler la rencontre des religions. Par ailleurs, l'État séculier n'est pas une instance crédible en la matière; s'il s'arrogeait un droit de gérance, il serait vertement dénoncé comme excédant les limites de sa compétence. La seule responsabilité de l'État est de voir à ce que les institutions religieuses aient des agir qui soient conformes à la loi civile et au bien commun. Dans une société pluraliste, les religions ne sont ni hors la loi, ni au-dessus d'elle, même si elles ont tendance à soutirer à l'État des privilèges qui les soustraient partiellement à la loi.

Si donc la gérance du pluralisme religieux ne peut se faire ni par une religion dominante dont le magistère serait reconnu dans l'espace public, ni par l'État qui prônerait une idéologie religieuse particulière à des fins sociopolitiques, alors où trouver le lieu ou le principe à partir duquel pourra s'exercer la régulation de la diversité religieuse?

Cette régulation doit-elle se faire selon la loi du marché? On a parlé de «religion à la carte¹⁹» et de supermarché du religieux où les étals sont garnis des produits les plus variés et les plus exotiques. Les croyances et les biens spirituels sont gérés selon les règles des mises en marché: production, contrôle et consommation. Les producteurs, ce sont les Églises, les grandes religions, les nouveaux groupes religieux qui mettent en circulation des croyances et des produits religieux et spirituels. Aucun producteur ne peut plus prétendre à un monopole. La dynamique du marché implique la concurrence et la compétition qui favorisent la diversification des produits en vue de répondre aux «besoins» variés des consommateurs, quitte à manipuler ces besoins ou à les créer tout simplement. On rend le bien

¹⁹ Reginald BIBBY, *La religion à la carte*, Montréal, Fides, 1988.



désirable par les technologies de la persuasion et on gagne le consommateur par la fascination d'une gratification immédiate. Le produit doit apporter bonheur et satisfaction sans trop d'efforts; il faut faire *pronto* l'expérience du divin, du *nirvana*, de la conscience cosmique, du pouvoir de guérison. Dans cette économie de la gratification, l'individu est renvoyé à lui-même, à ses besoins, à ses désirs, à ses aspirations. Il ne s'agit pas d'être fidèle à quelqu'un ou à quelque chose, mais de *satisfaire* ses besoins.

La loi du marché «nous permet de penser l'univers de croyances, une fois affranchi du contrôle des institutions qui l'encadraient autrefois, comme un univers qui, loin d'être anarchique, est tributaire, lui aussi, de lois précises, quoique souvent, comme bien des règles de mise en marché, implicites²⁰». La loi du marché propose de nouveaux mécanismes de légitimité, remplace les dispositifs d'autorité de jadis et «fait glisser les discours du sens: de la préoccupation de l'authenticité à celle de l'*efficacité*²¹».

On devine les effets pervers d'un tel mode de régulation de la pluralité religieuse. Qu'advient-il du religieux s'il est soumis aux lois de la performance, de l'efficacité et de la gratification du désir? La loi du marché induit un processus de dégénérescence de la religion et un climat malsain de concurrence interreligieuse. Aussi devons-nous travailler à arracher le religieux au contrôle régulateur de cette loi perverse.

Sommes-nous donc condamnés au chaos religieux ou à d'éternelles guerres de religions? Faut-il renoncer à toute régulation objective du religieux pour s'en remettre à la seule gestion subjective? Beaucoup de gens partagent cette opinion. Si la religion, disent-ils, est une affaire privée, il appartient au sujet de s'autogérer du point de vue religieux. Le critère de cette autorégulation ne sera plus seulement le libre arbitre ou le *sensus fidei*,

²⁰ Raymond LEMIEUX, «Croyances et incroyances: une économie du sens commun», dans André CHARRON, Raymond LEMIEUX, Yvon R. THÉROUX (dir.), *Croyances et incroyances au Québec*, Montréal, Fides, 1992, p. 8. Je m'inspire ici des recherches de R. Lemieux.

²¹ R. LEMIEUX, «Croyances et incroyances: une économie du sens commun», p. 57.



mais la satisfaction des besoins. Si les biens spirituels et religieux s'accordent avec la recherche d'un mieux-être et d'une meilleure réalisation de soi, il faut admettre que certaines règles viendront guider le choix du «croyant» qui visera à optimiser sa satisfaction. Selon Raymond Lemieux, «trois critères majeurs concourent à la régulation des comportements croyants [...]: l'utilité, l'expérience et le "bon sens"».

On invoque le plus souvent l'*utilité* pour justifier une croyance donnée. On croit parce que «c'est utile», «ça fait du bien», «ça rend service», «c'est efficace». On est prêt à investir argent et effort pour acquérir une «connaissance» ou apprendre une technique, dès que l'on juge cela utile à la réalisation de soi. Une croyance ou une technique devient-elle inutile? On la délaisse parce qu'elle ne rime plus à rien pour soi.

L'*expérience* fournit un point d'appui indispensable à l'utile. La catégorie de l'expérience a pour fonction majeure d'ancrer la croyance subjective dans le réel de sa propre existence et, ce faisant, de lui conférer un fondement solide et une autorité péremptoire. Le senti, l'éprouvé, l'expérimenté deviennent le premier critère de vérité. «C'est vrai; je l'ai expérimenté.» Toute proposition venant d'une institution religieuse n'est acceptable que dans la mesure où on en fait l'expérience.

Le *bon sens* est en quelque sorte le sens commun: ce qui est éprouvé a du sens par rapport au désir, au projet personnel et à l'ordre du monde. La croyance expérimentée ne doit pas contredire les exigences de la raison et les requêtes de la cohérence globale.

Il y a donc une logique dans la façon dont un individu gère subjectivement ses «croyances». Raymond Lemieux qualifie cette logique d'affective, en ce qu'elle renvoie non pas d'abord à l'affection, mais à l'affectivité, qui est «l'aptitude à être affecté de plaisir et de douleur. Cela veut dire que la première valeur d'une croyance est ce en quoi elle procure plaisir ou douleur, ou si l'on préfère, satisfaction ou insatisfaction²².»

²² R. LEMIEUX, «Croyances et incroyances: une économie du sens commun», p. 54.



Une véritable régulation sociale du religieux se met ainsi en place subjectivement. Pour être accepté légitimement, un produit religieux doit être utile, susceptible d'être expérimenté et avoir du «bon sens».

Mais cette gestion subjective est-elle suffisante et adéquate? Ne conduit-elle pas à un relativisme où la vérité est réduite au «senti»? N'assistons-nous pas à une privatisation de l'expérience religieuse et à une fragmentation du religieux d'où est bannie la dimension communautaire?

La régulation objective du religieux est-elle possible dans un monde comme le nôtre? Une chose est sûre. Dans une société pluraliste, l'harmonie religieuse ne passe ni par le contrôle hégémonique de l'État, ni par l'élimination de formes religieuses non désirées, ni par des législations répressives, encore moins par la force policière ou l'intervention de l'armée. Chaque groupe religieux, ancien et nouveau, est appelé à s'autoréguler de l'intérieur à partir de sa propre spécificité religieuse, en prenant en compte les exigences sociales du bien commun et le droit des autres religions à avoir pignon sur rue. Aucune religion ne peut gérer adéquatement le religieux à l'intérieur de ses propres frontières s'il ne se met en rapport avec les autres groupes religieux qui occupent la même aire géopolitique.

Le dialogue religieux devient un impératif dans ces circonstances. Dans une société séculière, aucune idéologie religieuse ne jouit d'une suprématie sociale, ni d'une protection institutionnelle de la part de l'État. Toutes les religions sont des citoyens corporatifs à part entière et elles jouissent des mêmes droits fondamentaux. La gérance authentique du religieux suppose la reconnaissance de la liberté religieuse et la neutralité politique face aux multiples prétentions des religions. Cette neutralité est la seule réponse politique possible à la question de la coexistence des religions. Celles-ci, on le sait, avancent des prétentions inconciliables qui représentent du coup une menace pour la paix.

Il n'est pas possible, pour les individus, les groupes et les peuples, de vivre ensemble en paix, si ceux qui pensent posséder des «fondements» dénie aux autres le droit à l'existence, ou si les



non-fondamentalistes font tout pour exclure les fondamentalistes ou, tout simplement, pour les ignorer avec dédain. Sans le désir de se comprendre de part et d'autre, la paix ne pourra s'établir²³.

Toutes les religions, anciennes ou nouvelles, véhiculent une vision totalisante du monde et de la destinée humaine. Elles prétendent proposer des valeurs universelles et offrir des «moyens de salut» capables de garantir la libération pour tous. Elles sont donc toutes potentiellement des rivales. «Le véritable problème du pluralisme des conceptions naît là où des convictions particulières en fait doivent par principe prétendre à une valeur universelle, si elles ne veulent pas supprimer elles-mêmes leur essence propre²⁴.» Sous peine de se nier, les religions se sentent dotées d'une vérité universelle et appelées à une mission qui s'adresse à tous. Toute religion est particulière de fait, mais universelle dans sa visée; et cela, en vertu de la compréhension qu'elle a d'elle-même et de ses revendications foncières.

Qu'arrive-t-il lorsque les religions se rencontrent dans une société réellement pluraliste? Aucune ne peut se retirer dans l'intériorité en renonçant à s'objectiver dans l'espace public.

Comment dès lors la gestion du religieux doit-elle s'opérer, compte tenu des requêtes de la liberté religieuse et de la paix sociale? Puisque les religions, anciennes et nouvelles, cohabitent dans le même espace socioculturel, alors, au dire de Rahner, le dialogue devient «*l'unique mode possible de coexistence*, le mode qui n'existait pas jusqu'à présent et qui demeurera, parce que ni les conceptions du monde ne peuvent de nouveau se séparer en différents espaces historiques, ni l'une n'a le *droit* de supprimer l'autre par la force, pas plus qu'elle ne peut avoir l'espoir d'y parvenir; enfin, il n'y a pas d'espoir que l'une puisse supprimer toutes les autres par un effort de persuasion²⁵».

En résumé, chaque groupe religieux doit s'autoréguler de l'intérieur selon la loi du dialogue interreligieux, à partir de sa propre

²³ Hans KÜNG et Jürgen MOLTMANN, «Éditorial», *Concilium*, n° 241, 1992, p. 7.

²⁴ Karl RAHNER, «Sur le dialogue dans une société pluraliste», dans *Écrits théologiques*, n° 7, Paris, DDB, 1967, p. 24.

²⁵ Je souligne. K. RAHNER, «Sur le dialogue dans une société pluraliste», p. 28-29.



spécificité et en tenant compte de l'existence et des particularités des autres religions. Cette attitude dialogale n'est possible que si chaque religion reconnaît son historicité. Chaque religion puise dans un passé qui la conditionne, est redevable du présent qui la limite et est renvoyée à une réalisation de soi future, encore absente, toujours à venir. Toute religion est invitée à critiquer son présent et à se placer sous le jugement du passé et de l'avenir. Ce faisant, elle évite le danger intégriste d'identifier son essence avec sa forme actuelle. Le dialogue permet de rejoindre davantage ses propres possibilités et il conduit à la victoire non sur les autres, mais sur sa propre étroitesse²⁶.

«Ah! Quelle naïveté! Quelle illusion!» dira-t-on. Je suis le premier à reconnaître que la situation est conflictuelle et que les relations entre les religions sont souvent militantes. Il serait peut-être mal venu de tenter d'instaurer un dialogue œcuménique ou interreligieux au sens strict entre les nouvelles religions et les grandes Églises chrétiennes. Il n'en demeure pas moins qu'on doit se parler et établir des échanges «où l'on cherche à se comprendre mutuellement ou à porter ensemble des préoccupations et des causes communes²⁷». Le cardinal Arinze, préfet du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, écrit: «La nature et la mission de l'Église font du dialogue avec tout être humain et avec les groupes religieux ou culturels, une partie de l'apostolat de l'Église²⁸.» Il n'est pas illusoire d'inviter chaque religion à tenir compte, dans sa gestion interne du religieux, de l'existence légitime des autres, de leurs croyances, de leurs pratiques et de leurs conceptions du monde. Sans cette référence dialogale aux autres, toute gestion interne du religieux risque de sombrer dans le fanatisme, l'intégrisme, l'élitisme ou l'exclusivisme dans lesquels glisse, un jour ou l'autre, toute religion qui se ferme sur elle-même. Le religieux dérégulé constitue une menace pour la santé psychique et spirituelle des

²⁶ Richard BERGERON, *Vivre au risque des nouvelles religions*, Montréal, Médiaspaul, 1997, p. 145-149.

²⁷ Richard BERGERON, *Les nouvelles religions. Guide pastoral*, Montréal, Fides, 1995, p. 36.

²⁸ «Le défi des sectes et des nouveaux mouvements religieux: approche pastorale», *La Documentation catholique*, n° 2028 (19 mai 1991), p. 490.



individus; les pathologies religieuses peuvent avoir des répercussions néfastes sur les institutions sociales.

Mais le dialogue entre des conceptions totalisantes et universalistes est-il possible? Je parle d'un dialogue qui ne soit pas un banal échange d'opinions où l'on tait soigneusement ce qui est essentiel et obligatoire pour les uns comme pour les autres, d'un dialogue qui renonce à la volonté de puissance et au désir de convertir l'autre. N'est-ce pas là exiger ce qui est contraire à l'essence même d'une conception religieuse qui se pose toujours comme absolue et universelle? Le dialogue est-il voué à l'échec? Ou bien faut-il que les religions renoncent à leur prétention de posséder une vérité universellement valable?

Deux conditions sont requises pour rendre possible le dialogue entre les religions, surtout entre les grandes religions. D'abord, comme je l'ai dit plus haut, il est nécessaire que les conceptions universalistes reconnaissent leur historicité. Ensuite, il est urgent que chacun s'approprie le mieux possible l'expérience spirituelle et religieuse qui se vit dans sa propre religion. C'est au niveau de l'expérience que se situe le dialogue. Le dialogue ne détruit pas l'identité religieuse; il conduit à la victoire sur sa propre étroitesse. La rencontre vraie de l'autre exige un renouvellement de l'acte de foi.

Ces deux conditions réalisées, les religions du monde deviennent capables de dialoguer, de s'enrichir mutuellement et de mieux développer leurs propres virtualités. Être dialogal, c'est passer à une nouvelle manière d'être et de vivre. Jean-Claude Basset écrit:

Le dialogue entre des communautés religieuses, que séparent leurs références fondamentales et leurs pratiques quotidiennes, correspond à une mutation profonde de l'univers religieux. Bien plus qu'une modification mineure ou un développement accessoire, il s'agit d'une vraie transformation du système religieux. C'est le passage d'une manière de vivre et de penser centrée sur elle-même et faisant abstraction de l'existence d'autres croyants à une attitude qui prend en compte la diversité des expériences religieuses à travers le monde²⁹.

²⁹ Jean-Claude BASSET, *Le dialogue interreligieux*, Paris, Cerf, 1996, p. 43.



Le dialogue n'est pas un moyen pour changer l'autre, voire le convertir. Il ne vise pas à résorber la pluralité ni à rassembler toutes les religions dans l'unité d'une seule Église du Christ ou d'une mégareligion construite à même les éléments convergents de toutes les traditions religieuses. Ce type d'unité n'est pas souhaitable. Souhaiter cette unité structurelle et y travailler relève d'un désir utopique et d'une volonté de dépasser à tout prix l'indésirable multiplicité au profit de la bienheureuse unité. Un seul modèle d'Église pour exprimer toute la richesse de Jésus Christ, c'est insuffisant; un seul modèle religieux pour exprimer la surabondance de Dieu et la richesse de l'homme religieux, c'est insuffisant. D'où la nécessité de conserver la multiplicité des religions et de travailler à l'avènement du pluralisme unitif. «L'unité souhaitée, affirme Christian Duquoc, s'affirme dans le respect et la tolérance, l'appréciation mutuelle et l'émulation; elle s'inscrit, pour l'instant, dans la coexistence qui vise à faire de l'échange libre l'acte de reconnaissance des divisions³⁰.» La recherche d'unité ne doit pas se traduire par une volonté de dissoudre les divisions en une seule forme religieuse empirique. Le pluralisme s'impose et, même s'il est ardu de l'interpréter, il faut au départ en reconnaître la fécondité.

Le dialogue suppose que la pluralité des Églises et des religions est nécessaire et désirable. D'une part, le dialogue permet à l'unité d'être respectueuse de la différence et de l'originalité de chaque modèle religieux; d'autre part, il offre au pluralisme religieux la possibilité de porter tous ses fruits. Le dialogue donne à chaque religion la chance de surmonter ses propres étroitesse; il la force à se reformer et invite chaque croyant à se questionner et à se laisser interpeller par les autres. Que cessent les chicanes, les intolérances! Et que chacun marche dans sa voie en gardant le lien dialogal avec ceux qui sont sur des routes parallèles, voire opposées. Le soliloque ou le monologue est un enfermement sur soi et un refus de l'autre. Le dialogue est la façon obligée de vivre la spiritualité chrétienne en contexte pluraliste.

³⁰ Christian DUQUOC, *L'unique Christ*, Paris, Cerf, 2000, p. 252.



Le dialogue commence entre les chrétiens. L'œcuménisme est le terme qui sert à désigner plus spécifiquement la rencontre irénique des grandes Églises chrétiennes. Le spirituel chrétien pluraliste nourrit la conviction que l'Église du Christ subsiste dans toutes les confessions qui reconnaissent Jésus comme Christ et sauveur, et qu'il y a plus de richesses dans l'ensemble des confessions que dans chacune d'entre elles. Aussi puise-t-il volontiers dans les différentes Églises les aliments aptes à nourrir sa vie spirituelle. L'œcuménisme permet de transgresser les frontières confessionnelles et d'avoir accès à tous les jardins chrétiens. Fini le temps où il était interdit à un catholique d'entrer dans une «mitaine», de fréquenter les «protestants» et de lire la bible — qui était «protestante»! L'œcuménisme chrétien a permis au spirituel catholique de se ressourcer à la spiritualité biblique si richement diversifiée dans les Églises protestantes.

La spiritualité chrétienne pluraliste se déploie donc à ce premier niveau du dialogue entre les diverses Églises chrétiennes. Héritier du mouvement spirituel issu de Jésus et de la communauté primitive, le spirituel chrétien se veut un disciple de Jésus au-delà ou en deçà des diverses Églises chrétiennes. Il croit que l'Église du Christ s'épanouit en chacune d'elles de façon originale. Il ne souhaite pas la fin des séparations, mais bien la mort des divisions, des haines et des guerres fratricides. Il veut qu'aucune Église ne disparaisse, car chacune, à sa façon, porte le mouvement spirituel issu de Maître Jésus. Le chrétien pluraliste désire communier à toutes les richesses du christianisme. Il n'est handicapé par aucune structure ecclésiastique. Sans quitter son port d'attache ecclésial, il va et vient dans les diverses Églises pour y butiner — telle une abeille — les meilleurs nectars de la spiritualité chrétienne. Celle-ci étant en amont et au-delà des nuances dogmatiques, des différences canoniques, des luttes de pouvoir et des prétentions propres à chaque confession. Le spirituel pluralisto-chrétien vit son appartenance ecclésiale en toute liberté; son lieu d'appartenance ecclésiale, souvent hérité de ses parents, est le point d'ancrage de sa démarche spirituelle et le pôle qui favorise l'intégration des richesses puisées dans les autres Églises. On ne change pas impunément d'Église. On ne le fait que pour des motifs de conscience.



Une identité dynamique

Le dialogue interreligieux pose sérieusement la question de l'identité chrétienne. Le parcours historique que nous avons évoqué dans la première partie de cet ouvrage ne nous autorise-t-il pas à parler d'identité chrétienne pluraliste? Les tout premiers chrétiens n'étaient-ils pas des juifs qui confessaient Jésus comme messie et Fils de Dieu tout en restant solidement attachés à la religion juive et aux grandes données de leur foi traditionnelle? Nous avons qualifié de judéo-chrétienne la spiritualité chrétienne qui s'est élaborée à l'intérieur du judaïsme et de pagano-chrétienne, celle qui s'est développée au contact de la culture gréco-romaine.

Il y a encore aujourd'hui des juifs qui confessent Jésus comme Christ tout en restant fidèlement attachés à leur religion. Nous assistons à la naissance au cœur d'Israël et dans les Églises chrétiennes d'un judéo-christianisme postchrétien qui connaît trois formes principales. Il y a d'abord les hébreux chrétiens qui appartiennent aux Églises traditionnelles. Ils insistent «sur la persistance de l'identité judaïque du juif qui croit en Jésus et sur sa vocation spécifique à l'intérieur des Églises chrétiennes³¹».

Plus nombreux sont les courants de juifs messianiques qui vivent leur foi en Jésus dans le cadre du judaïsme; ils ne sentent pas le besoin de devenir chrétiens, c'est-à-dire gentils, pour être disciples de Jésus. Ils vivent leur suite de Jésus tout en restant membres de la communauté juive.

Enfin, il y a les *Jews for Jesus* par qui la foi en Jésus est l'unique ancre de salut pour les croyants et pour la «maison d'Israël». Ils croient en la résurrection du messie et se disent des juifs accomplis formant le véritable Israël³².

³¹ Francesco ROSSI DE GASPERIS, «Un nouveau judéo-christianisme», *Études* (juin 1993), p. 796.

³² Ils seraient 40 000 selon les uns et 250 000 selon les autres. Il va sans dire que le judaïsme officiel voit dans ces nouveaux mouvements judéo-chrétiens une perversion de la vraie tradition juive. Pour plus de détails, lire: Francesco ROSSI DE GASPERIS, «Un nouveau judéo-christianisme».



Cela étant, pourquoi n'y aurait-il pas des hindous chrétiens, des bouddhistes chrétiens ou des musulmans chrétiens, c'est-à-dire des croyants d'autres religions qui confessaient le Christ à leur façon: comme avatar, *bodhisattva*, ancêtre? Peut-on parler de bouddhisme chrétien ou de christianisme bouddhiste? D'islam chrétien ou de christianisme musulman? Je ne sais pas. Mais il doit bien y avoir une façon bouddhiste, hindoue, musulmane de nommer le Christ — comme il y avait une façon juive et grecque de le faire? Oui vraiment, lorsque la catégorie du dialogue «saisit» le christianisme, elle soulève à nouveaux frais la question de l'identité chrétienne.

Cette question de l'identité peut se vivre de façon très dramatique comme en témoigne cette note de dom Le Saux dans son journal: «Souvent, je rêve de mourir, car il me semble qu'il n'y a plus d'issue pour moi en cette vie. Je ne puis être à la fois chrétien et hindou, et je ne puis simplement non plus être ni simplement hindou, ni simplement chrétien. Alors quel sens à vivre? Quel découragement de vivre³³.»

La référence aux origines est un facteur déterminant dans la découverte et l'édification de sa propre identité. Comme chrétien, je descends de deux phylums spirituels: le judaïsme et le paganisme.

En tant que chrétien, je reconnais volontiers, avec fierté même, que je suis judéo-chrétien. Mes ancêtres dans la foi, ce sont Abraham et tout le patrimoine culturel et religieux du judaïsme antique. On sait à quel point le renouveau biblique du siècle dernier a été l'occasion pour les catholiques de redécouvrir leur identité chrétienne et de nourrir leur spiritualité.

Je suis fier de me dire pagano-chrétien, même si le paganisme a été tant vilipendé par le christianisme traditionnel. Mes ancêtres,

³³ Cité par Marie-Madeleine DAVY, *Henri Le Saux. Le passeur entre deux rives*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 136. Sur cette question de l'identité, voir Michael BARNES, *Christian Identity and Religious Pluralism*, Nashville, Abingdon Press, 1989; Michael AMALADOSS, «Qui suis-je? Un catholique hindou», *Christus*, n° 22, 1975, p. 159-171; du même auteur, «Quelqu'un peut-il être hindou-chrétien?» *Chemins de dialogue*, n° 9, 1997, p. 151-162; John B. COBB, «Can a Buddhist be a Christian too?» *Japanese Journal of Religious Studies*, 1978, p. 35-55.



ce sont Socrate et Platon, Sénèque et Épictète, que je me suis mis à relire à la tombée du jour. Je me sens de leur famille. Je découvre dans les *Lettres à Lucilius* de Sénèque autant de sagesse que dans l'Écclésiastique ou les Proverbes. Oui, je suis né de deux repas présidés par l'amour: la Cène de Jésus où l'amour agapique est fractionné comme du bon pain et le banquet de Platon où les convives font tour à tour l'éloge de l'amour d'amitié (*philia*).

En tant que spirituel chrétien, n'ai-je pas à naître aujourd'hui d'un autre filon religieux, c'est-à-dire des grandes religions du monde que le christianisme a parfois ignorées, le plus souvent rejetées, combattues, excommuniées? Naître à la spiritualité chrétienne pluraliste, n'est-ce pas se découvrir de nouvelles filiations ou trouver de nouveaux germes capables de féconder sa propre foi chrétienne?

Le retour aux sources ne peut qu'avoir un effet décapant, car il illustre à merveille comment la spiritualité chrétienne s'est laissée façonner non seulement par la culture ambiante, mais par les croyances philosophico-religieuses avec lesquelles elle est entrée en contact. Un regard sur les origines et l'histoire de la spiritualité chrétienne montre à l'évidence que rien n'est moins statique que l'identité chrétienne. La fine erreur, c'est de l'emprisonner dans une forme historique et culturelle donnée.

On ne peut pas rester fidèle à soi-même et sauvegarder son identité en se fermant sur soi-même, en se crispant sur un passé révolu. L'attachement à une identité coulée dans le béton peut être l'indice d'une infidélité à soi-même. Y a-t-il une véritable recherche d'identité sans risque de se perdre? L'authentique fidélité à soi-même, comme être social en devenir, suppose toujours l'ouverture à l'autre et à l'avenir. «On peut, tout en restant fidèle à la foi de sa naissance, s'enrichir des autres "voies" tracées par l'amour de Dieu pour l'homme; mieux, on ne peut pas être fidèle à sa propre spiritualité si l'on ne recherche pas la totalité de la nourriture spirituelle que Dieu a donnée à travers les diverses religions³⁴.»

³⁴ Swami NITYABODHĀNANDA, «Dialogue and Devotion», dans Stanley S. SAMARTHA (ed.), *Dialogue Between Men of Living Faiths*, Genève, 1976, p. 96.



Pourquoi la spiritualité chrétienne ne pourrait-elle pas revêtir des nouvelles livrées, inédites? À quelle condition cela est-il possible? Quel est le prix dogmatique à payer pour qu'un tel modèle pluraliste de spiritualité chrétienne puisse se justifier théologiquement? En d'autres termes, comment le spirituel chrétien peut-il maintenir son identité à travers ce processus de rupture et de refondation qu'induit la saisie du christianisme dans la catégorie du dialogue?

Face à la sécularité et à l'incroyance, l'identité chrétienne s'est longtemps sentie confirmée par la certitude de posséder un point de vue spécifique. Dans une culture pluraliste où le christianisme est considéré comme une religion parmi les autres, l'identité chrétienne n'est plus définie par une opposition à l'athéisme et au sécularisme; il faut la repenser dans ses rapports avec les autres religions. L'identité chrétienne est dynamique; la figer dans une forme ou dans une essence immuable, c'est l'échapper à coup sûr, car elle n'existe qu'en renaissant constamment de ses cendres dont elle sort transformée, mais toujours reconnaissable. La reconnaissance du pluralisme et l'adoption d'une perspective dialogale avalisent une relativisation de l'identité chrétienne. Celle-ci ne peut plus se penser aujourd'hui sans la prise en compte des autres religions. Il serait illusoire de croire qu'on puisse revisiter son identité chrétienne dans un non-lieu spatio-temporel. Le dialogue interreligieux pose à l'identité chrétienne des questions difficiles et névralgiques qui touchent au cœur même de la foi.





Chapitre 5

LA SPIRITUALITÉ CHRÉTIENNE PLURALISTE

Le pluralisme religieux n'est pas une question théorique; il s'impose comme un fait incontournable qui soulève une question fondamentale: comment vivre d'une façon humaine, humanisante et sensée (et chrétienne) au milieu de tant d'options religieuses et spirituelles? Le pluralisme est devenu une dimension très concrète de notre vie en société. Qu'il le veuille ou non, chacun est journellement confronté à des conceptions religieuses incompatibles qui s'offrent comme autant de possibilités concrètes. À l'école, au travail, dans les journaux, à la télé, la multiplicité des options philosophiques, religieuses et spirituelles est étalée au grand jour. Chacun de nous, chrétien ou non, doit quotidiennement faire face à la question brûlante de la coexistence d'une multitude d'options religieuses dans un même espace public. Fini le rêve d'une société monolithique avec une seule Tour de Babel et une unique échelle de Jacob pour monter au ciel! Le temps n'est plus à la nostalgie mais à l'invention. Nous sommes convoqués, comme chrétiens, à répondre théoriquement et pratiquement à la question: comment vivre notre foi chrétienne en situation pluraliste? Mieux, quel modèle de spiritualité chrétienne doit-on favoriser en pareille conjoncture?

De fait, le pluralisme devient réel quand la vie nous force à prendre position en face de l'autre, quand il n'est plus possible d'éviter les interférences mutuelles et que le conflit ne peut pas être résolu par la victoire d'un parti.



Le pluralisme émerge quand le conflit semble inévitable... Le problème du pluralisme se pose seulement quand nous sentons — nous souffrons — l'incompatibilité des diverses conceptions du monde et qu'en même temps nous sommes forcés par les exigences pratiques à accepter cette coexistence pour survivre. Le problème devient aigu aujourd'hui parce que notre praxis contemporaine nous jette dans les bras l'un de l'autre; nous ne pouvons plus vivre coupés les uns des autres dans des boîtes géographiques, emmurés dans de beaux petits compartiments et isolés dans des capsules économiques, dans des aires culturelles, des ghettos sociaux, et ainsi de suite... Aujourd'hui, l'isolement n'est plus possible et le problème du pluralisme est devenu le problème numéro un. Ni muraille de Chine, ni océan, ni police secrète, ni armée ne peuvent nous protéger des médias de masse¹.

La spiritualité chrétienne interreligieuse repose à la fois sur la reconnaissance lucide et critique du pluralisme religieux et spirituel et sur une conscience structurée de manière pluraliste. Reconnaître le pluralisme, ce n'est pas simplement prendre note de la multiplicité; c'est en affirmer la valeur et y voir un *kairos* porteur de promesses et d'appels insoupçonnés. Le pluralisme de fait et de droit étant reconnu et accepté, le chrétien n'a plus le choix; il doit se donner une spiritualité capable d'assurer une cohérence entre sa foi et sa vie spirituelle, d'une part, et la culture pluraliste et la nouvelle conscience planétaire, d'autre part.

Vers une spiritualité interreligieuse

La conscience pluraliste

Le pluralisme religieux devient vraiment un problème le jour où il devient une donnée de la conscience. Il faut à tout prix dépasser le dualisme de l'extériorité et de l'intériorité. Il n'y a pas de

¹ Raimundo PANIKKAR, «The Myth of Pluralism: The Tower of Babel – A Meditation on Non-Violence», *Cross Currents*, été 1979, p. 201-202.



société sans sujet et aucun sujet ne peut exister dans une bulle aseptisée, en dehors des déterminations sociales. La société est le fruit des individus qui la composent et le sujet est à son tour le produit de la société. Il n'y a pas de vie dite intérieure qui ne soit le résultat d'un processus culturel objectif. Les données objectives sont introjectées dans la conscience personnelle et se transforment en données subjectives. L'individu les transforme en se les appropriant. Ainsi, l'objectivité culturelle pénètre les structures du sujet et marque son identité.

En conséquence, le pluralisme de la société engendre une personnalité pluraliste. Aujourd'hui, la conscience est appelée à se structurer d'une manière pluraliste: ce qui est autre devient possible pour moi. La possibilité d'une autre option religieuse, d'une autre compréhension de l'univers ou d'une autre conception de la vie fait partie de la structure intime de ma personnalité.

La pluralité des possibilités est devenue une qualification intime de la conviction du sujet. Cette pluralité n'est plus «extérieure» à l'homme; elle est intériorisée dans le champ de sa conscience. [...] La possibilité de choix n'est pas seulement extérieure au croyant, elle est intérieure à sa conscience; la structure religieuse a changé. On s'éprouve soi-même comme un être à possibilités multiples. Le bouddhisme, l'islam, l'hindouisme, le protestantisme, voire l'agnosticisme ou l'athéisme deviennent des possibilités réelles et non seulement des «marchandises» parmi lesquelles les individus peuvent choisir².

Le pluralisme est devenu une réalité cognitive, une façon de saisir et de comprendre la réalité et la vérité. Dorénavant, nous pensons en termes pluralistes; nous sommes devenus conscients que personne ne jouit du monopole de la vérité. La conscience pluraliste peut certes être menacée par le relativisme. Ce danger, s'il est surmonté, ne peut que purifier la foi. La croyance religieuse peut être aussi forte qu'autrefois en tant que conviction intime, mais elle est plus modeste et, en un sens, relativisée. Le chrétien

² Edouard-Henri SCHILLEBEECKX, *Histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1980, p. 83.



pluraliste contemporain sait qu'il y a du vrai dans d'autres convictions religieuses ou orientations de vie. Les structures sociales de crédibilité du christianisme sont périmées et l'à priori religieux a été supplanté par le postulat empirique. Les structures de crédibilité sociale et le croyable disponible ne fonctionnent plus en faveur d'un modèle unique de religion. En conséquence, la conscience moderne n'est plus socialement orientée vers un seul type de croyances. À l'instar de la société, elle est devenue séculière et pluraliste.

Le pluralisme est désormais une réalité intrinsèque, une détermination intérieure qui modèle la saisie de soi et de son héritage religieux, et une nouvelle manière de prendre conscience de soi et d'appréhender sa propre identité. C'est moins un fait auquel on se confronte qu'une réalité qui qualifie la façon dont on rend compte de la pluralité objective et dont on traite la manière traditionnelle de penser sa religion par rapport aux autres traditions religieuses. Le pluralisme subjectif est une nouvelle manière de concevoir la diversité des expériences religieuses et d'en répondre dans la compréhension de sa propre religion.

La conscience pluraliste naît de la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre, non d'abord de sa ressemblance, mais de son altérité radicale. Prendre conscience que je ne suis pas seul, que je n'épuise pas la totalité du réel ni n'en suis le centre. Il n'y a de vrai pluralisme subjectif que lorsque l'autre est saisi dans son altérité comme sujet, comme source d'amour, de conscience et de connaissance.

On ne devient pas pluraliste en intégrant toutes choses dans une vision globalisante. On le devient quand on croit qu'aucun individu ne possède la pierre philosophale ou ne tient le mot de passe qui ouvre la porte de la vérité. Le mystère et la vérité ont une profondeur qui échappe à toute saisie humaine.

Ma naissance au pluralisme

Pour bon nombre d'entre nous qui avons connu le régime de chrétienté avec son uniformité doctrinale et sa normativité éthique,



le passage au pluralisme est une pâque bien difficile qui soulève mille questions et inquiétudes. L'apprentissage du pluralisme est un dur labeur pour le spirituel chrétien. S'ouvrir au pluralisme de fait et travailler à l'avènement du pluralisme unitif. Se laisser pétrir intérieurement par la présence de l'autre, mettre sa conscience et sa personnalité dans le registre pluraliste, quelle aventure risquée!

Multiplés sont les chemins qui mènent à la conscience pluraliste. Quant à moi, je suis né bien tard au pluralisme religieux. J'étais à la mi-quarantaine quand je plongeai dans le bouillon pluraliste, sans préparation immédiate ni théorie préconçue; avec comme seul bagage les écrits de Vatican II qui, dans sa déclaration *Nostra Aetate*, reconnaît la valeur des grandes religions du monde et qui, dans son décret *Dignitatis humanae*, affirme que la liberté de conscience en matière de religion est un droit inhérent à la nature humaine. Dans ma pratique, je me suis laissé guider par le conseil de Jésus: «Soyez simples comme des colombes, mais prudents comme des serpents.» Et par l'exhortation de François d'Assise: «Quand les frères vont par le monde, je leur conseille, je les avertis et je leur recommande d'éviter les disputes et les contestations, de ne point juger les autres, mais qu'ils se montrent doux, pacifiques et modestes, pleins de mansuétude et d'amabilité, parlant honnêtement à tous selon les convenances.» Avec cette armure sommaire, je suis parti timidement à la rencontre de la différence religieuse. C'était en 1977. Je suis entré dans le pluralisme religieux par la porte de ce qu'on appelle les nouvelles religions et spiritualités. J'ai dû faire un double apprentissage, pratique et théologique. Allier expérience et réflexion. L'expérience m'a conduit à la question et la réflexion m'a ramené à la pratique. Une dynamique s'est instaurée entre ces deux pôles au cours des vingt-cinq dernières années.

J'ai rencontré les groupes les plus divers et côtoyé des adeptes de toutes croyances, nouvelles et anciennes. J'ai prié avec des évangélistes, des pentecôtistes, des chrétiens de toutes appartenances, des croyants de plusieurs religions; je me suis immergé dans des religions chaudes et me suis laissé déranger par l'enthousiasme de gens survoltés par l'Esprit ou convaincus d'avoir Jésus dans



leur cœur. J'ai participé à des rencontres de prière avec des représentants de divers groupes religieux. J'ai dialogué avec un rabbin et un iman. J'ai appris à avoir des échanges soutenus avec des témoins de Jéhovah, des moonistes, des scientologues, des urantiens, et à développer des relations amicales avec des croyants de diverses traditions. Je me suis initié à la méditation zen. J'ai lu des milliers de pages sur les diverses croyances et traditions religieuses. J'ai pris plaisir à passer des heures dans les temples bouddhistes et à me plonger dans une symbolique totalement étrangère. J'ai fait des expériences d'invocation des esprits dans les religions spirites. J'ai vécu une longue retraite à l'Institut Esalen (Big Sur, Californie) en compagnie de nouvel-âgistes tous azimuts. Je suis allé en pèlerinage chez les moonistes; j'ai assisté à leur mariage collectif, écouté leur discours et partagé un peu de leur vie. J'ai donné, à l'Université de Montréal, des cours sur le pluralisme religieux et les grandes religions du monde. J'ai finalement fondé en 1984, le Centre d'information sur les nouvelles religions³, qui a été un carrefour de rencontres et un lieu où on cherchait à interpréter la pluralité religieuse sur l'arrière-fond du christianisme⁴. Au cours de toutes ces années, je me suis toujours efforcé de comprendre ce que les autres croyants disaient, de saisir ce qu'ils prétendaient être et de capter leur expérience derrière les mots, les gestes, les rituels et les interdits.

Mon apprentissage pratique du pluralisme a connu des tâtonnements, des avancées et des reculs, des réussites et des ratés. Mais je crois être fidèle à la vérité en disant qu'au niveau de mes attitudes, je suis parti de la peur, je suis passé par la tolérance et j'ai fini dans la sympathie religieuse. Ce parcours a été accompagné du passage du niveau des pratiques et des doctrines à celui de l'expérience. Donc, du passage de l'objectivité à la subjectivité, de l'extérieur à l'intérieur, du *logos* au *mythos*, du visible et mesurable à

³ Le Centre d'information sur les nouvelles religions (C.I.N.R.) a fusionné en 2001 avec le Centre Nouveau Dialogue pour devenir le Centre spiritualités et religions de Montréal.

⁴ Voir mon ouvrage *Le cortège des fous de Dieu*, Montréal, Éditions Paulines (Médiaspaul), 1982.



l'invisible et au mystérieux. C'est à ce niveau de l'expérience ou de la foi fondamentale que se fait finalement la rencontre des religions et que doit ultimement se situer l'apprentissage du pluralisme.

Suis-je pour autant devenu un chrétien pluraliste? J'ai en tout cas essayé de vivre ma spiritualité chrétienne au risque du pluralisme religieux et de comprendre ma foi sur cet horizon⁵.

J'ai acquis la conviction que la spiritualité populaire proposée par le système catholique ne peut plus fonctionner, car elle est en complet décalage avec la culture séculière et pluraliste⁶. Par ailleurs, les grandes spiritualités chrétiennes dont se nourrissent les communautés dites religieuses ne deviendront porteuses d'avenir que si elles se soumettent à un difficile et périlleux processus d'adaptation, d'inculturation et d'interprétation. De toutes façons, un grand nombre de chrétiens cherchent de nouvelles sources spirituelles hors frontières et les jeunes ne sont plus attirés par les communautés religieuses traditionnelles.

Faut-il dès lors revenir à la spiritualité primitive, antérieure aux formulations dogmatiques et au christianisme impérial? Ces modèles judéo-chrétien et pagano-chrétien de spiritualité étaient adaptés à leur milieu culturel respectif. Il serait mal avisé d'effectuer un simple retour en arrière. Certes, le ressourcement biblique et patristique du siècle dernier a permis de revivifier la spiritualité chrétienne. Mais on ne peut retourner aux spiritualités judéo- et pagano-chrétiennes comme à des modèles normatifs absolus. Il faut se garder d'absolutiser quelque moment de l'histoire en l'arrachant à sa relativité historique et en le posant hors de l'espace-temps, comme s'il était capable de se tenir en lui-même d'une manière transhistorique, transculturelle et transfrontalière.

Si on ne peut répéter les modèles passés, on doit cependant s'inspirer des processus qui ont assuré leur naissance et leur développement. On sait que la spiritualité judéo-chrétienne n'a pu advenir qu'en inventant un nouveau rapport avec le judaïsme d'où elle

⁵ Voir mon ouvrage *Vivre au risque des nouvelles religions*, Montréal, Médiaspaul, 1997.

⁶ Voir à ce sujet mon ouvrage *Renaitre à la spiritualité*, Montréal, Fides, 2002, p. 191-217.



est sortie: rapport de continuité et de rupture, d'accomplissement et de résistance. La voie chrétienne a retenu du judaïsme une foule de données spirituelles et religieuses, mais elle en a refusé d'autres tout aussi importantes et essentielles. Elle a réinterprété le tout à la lumière du principe messianique: le mouvement spirituel chrétien se présentait comme l'accomplissement des promesses dont Israël était porteur. Les Écritures hébraïques, devenues l'Ancien Testament, ont été conservées par les chrétiens; ce qui n'a pas empêché ceux-ci de créer leurs propres Écritures. C'est dire à quel point les spirituels chrétiens avaient une conscience vive de la nouveauté radicale de leur voie.

Quant à la spiritualité pagano-chrétienne, elle s'est développée sur l'arrière-fond du paganisme et de la pluralité des religions et des philosophies qui coexistaient pacifiquement dans l'empire romain. Ici encore, les chrétiens, forcés de camper leur voie spirituelle dans ce nouvel espace culturel, ont dû définir leur rapport avec le paganisme. À l'aide du principe d'incarnation et de l'idée des pierres d'attente, ils ont pu comprendre les religions et philosophies païennes comme des lieux où avaient été déposées des semences du Verbe depuis Abel. Ils ont compris le paganisme comme une préparation évangélique, le christianisme leur apparaissant comme la plénitude de ce qui était inchoatif dans les religions. En effet, la voie pagano-chrétienne a pu se constituer par l'assimilation de données trouvées dans le paganisme. En les incorporant, elle n'a fait qu'assimiler ce qui était sien. Le principe inclusiviste a permis au dynamisme spirituel chrétien de déployer toute sa puissance assimilatrice, tout en dénonçant le démonique des religions païennes. Pour un mouvement spirituel en croissance, il était urgent que le principe assimilateur puisse s'exercer sans réserve. On ne grandit que par assimilation. Ainsi, la voie spirituelle judéo-chrétienne a pu se développer en toute originalité en empruntant aux diverses traditions philosophiques et religieuses ambiantes et en résistant à tout ce qui était radicalement incompatible avec elle. Il y a là un principe heuristique qui doit nous guider dans l'élaboration d'une voie spirituelle chrétienne adaptée aux exigences du nouveau pluralisme culturel et religieux, à savoir une spiritualité chrétienne



pluraliste ou interreligieuse. Après les spiritualités judéo-chrétienne et pagano-chrétienne, place à la spiritualité pluralisto-chrétienne⁷!

Il faudra bien ouvrir de nouveaux sentiers spirituels chrétiens; cela est exigé par la nouveauté radicale de la situation pluraliste actuelle. De même que les voies judéo-chrétienne et pagano-chrétienne se sont construites respectivement en empruntant des données juives et païennes ambiantes, aussi la spiritualité pluralisto-chrétienne ne pourra s'ériger qu'en définissant son rapport d'enracinement et de résistance vis-à-vis des autres religions et qu'en se laissant «saisir» dans la catégorie du dialogue. Spiritualité chrétienne pluraliste! Qu'est-ce à dire?

L'amour d'altérité

La vie spirituelle du chrétien pluraliste n'est autre que la vie spirituelle chrétienne elle-même en tant qu'elle se déploie sur l'horizon du pluralisme religieux et en dialogue intérieur avec les autres religions et spiritualités. Je me contente ici d'évoquer quelques points, en référence à la première partie du volume.

L'amour, ai-je dit plus haut, est le dynamisme fondamental et le principe premier de la vie spirituelle chrétienne. L'amour est la plénitude, l'accomplissement, le nœud de la perfection. Les «Aime Dieu» et «Aime ton prochain comme toi-même» résument toute la Loi et les Prophètes. Les deux commandements sont semblables; il s'agit d'un même amour. Par l'*agapè*, tout est lié organiquement dans une unité insécable. En aimant Dieu, ce sont nos frères que nous aimons et, en aimant nos frères, c'est Dieu que nous aimons.

Le Nouveau Testament, notamment Paul et Jean, insiste sur l'amour qui doit régler les relations entre les membres de l'Église. L'*agapè* désigne le plus habituellement l'amour fraternel; c'est lui qui unit tous les frères de la communauté dont le Christ est la tête.

⁷ Les expressions «spiritualité pluralisto-chrétienne», «spiritualité chrétienne pluraliste», «spiritualité chrétienne interreligieuse» et «spiritualité chrétienne dialogale» sont ici pratiquement synonymes, à quelques nuances près.



L'amour est la force d'intégration et d'unité des chrétiens dans la fraternité. C'est à eux que s'adresse l'exhortation: «Aimez-vous les uns les autres. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous et son amour arrive en nous à la perfection.» (1 Jn 4, 12)

«Voyez comme ils s'aiment.» L'*agapè* fraternelle a valeur de témoignage. Le chrétien qui aime son frère manifeste l'amour de Dieu et du Christ. L'amour des frères est la marque non équivoque de la qualité de disciple: «Si vous avez de l'amour les uns pour les autres, tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples.» (Jn 13, 35) Par leur unité dans l'amour, ils témoignent aux yeux du monde que le Père a aimé le Fils et qu'il les aime (Jn 17, 23).

Cet amour fraternel déborde hors de la communauté pour atteindre tous les êtres humains, même les ennemis. L'amour du proche et du lointain, de l'ami et de l'étranger, du semblable et du différent, du même et de l'autre.

Il y a une grande différence entre ces deux expressions de l'unique amour. Le premier tend vers l'unanimité — l'autre respecte la diversité. Le premier aboutit à un accord tacite et au silence. L'autre ne renonce jamais au dialogue. Or notre tradition a systématiquement privilégié l'amour du prochain qui tend vers l'unanimité et l'obéissance tacite. Au lieu de respecter l'étranger dans sa différence irréductible, dans sa nature d'étranger, on a toujours cru l'honorer en l'assimilant, en l'intégrant. [...] C'était, pensait-on, sa seule chance d'être reconnu et d'être sauvé. [...] Il est important d'être attentif à ces deux expressions d'un même amour et de ne pas les confondre. L'histoire de l'Église l'atteste. On a toujours priorisé l'unité, voire l'uniformité. On a toujours eu l'obsession de l'unité, de l'orthodoxie, de la pureté. Au lieu de se réjouir de la diversité, la différence a toujours été marquée d'un signe négatif. [...] Nous avons peur d'entrer en *dialogue*, de prendre vraiment en compte l'autre et de lui donner sa chance d'avoir raison. Ce serait trop dangereux. Dans cette perspective, il ne semble pas y avoir d'espace intermédiaire entre l'appartenance fusionnelle et l'exclusion⁸.

⁸ Pierre-François de BÉTHUNE, «Par la foi et l'hospitalité», dans *Cahiers de Clerlande*, n° 4, Ottignies - Louvain-la-Neuve, 1997, p. 45-47.



La spiritualité pluraliste insiste sur le second mouvement de l'*agapè*: l'amour de l'autre en tant qu'autre, dans le respect de ses différences, de son altérité. La spiritualité chrétienne pluraliste relève le défi que l'autre pose dans son altérité radicale. L'amour de l'autre reconnaît à l'autre son statut d'autre. L'autre est vraiment autre, jamais un *alter ego*, jamais une projection de soi (de ses peurs, idées, espoirs, etc.). Il est cet autre que je ne puis pas devenir; il y a quelque chose en lui qui lui est proprement spécifique qui ne peut éventuellement être partagé que dans un libre consentement.

L'amour agapique de l'autre nous amène à promouvoir, au dire de Claude Geffré, «le sens d'une herméneutique de la différence et non une logique qui aboutit à la pure assimilation. Cette logique d'assimilation remonte à la philosophie grecque qui veut que le semblable puisse reconnaître le semblable. Mais il y a une autre logique... qui veut que la dissemblance rencontre l'autre dans son altérité⁹.»

Aux premiers siècles de l'Église, la logique d'assimilation a induit un processus de développement extraordinaire grâce à l'amour du semblable et à la recherche de similitude. Aujourd'hui, la saisie de la spiritualité chrétienne dans la catégorie du dialogue ne peut que déclencher une poussée de croissance spirituelle, grâce à l'amour du dissemblable et à la reconnaissance de l'altérité.

Les travaux de Buber et de Lévinas ont analysé la radicale altérité de l'autre, c'est-à-dire son irréductible différence, mais aussi sa capacité relationnelle spécifique par laquelle il nous confronte, nous interpelle et nous révèle à nous-mêmes. L'autre est donc important pour mon propre advenir en humanité.

La spiritualité chrétienne pluraliste est fondée sur la reconnaissance intégrale de l'altérité religieuse, sur laquelle s'édifie le dialogue religieux. Or le dialogue ne saurait être qu'un acte d'amour de l'autre en tant qu'autre, dans sa particularité et sa différence insaisissable. Le spirituel pluraliste aime l'autre dans son altérité

⁹ Claude GEFFRÉ, «Le dialogue entre les religions», dans *Encyclopédie des religions*, t. II, Paris, Bayard, 2000, p. 2422.



religieuse elle-même, celle-ci désignant ce qui est différent de soi du point de vue religieux, au-delà des ressemblances éventuelles. Comme spirituel pluraliste, j'aime l'autre non pas en dépit de sa religion, mais dans sa religion. Pour l'aimer tel qu'il est, je dois l'accueillir dans son altérité, celle-ci étant constitutive de son identité même. Mon ouverture dialogale me met en rapport avec de nouvelles perspectives qui entrent en interaction avec mes propres vues. Cette relation de réciprocité est pleine de risques; elle dérange, interpelle et ébranle mes sécurités.

Aussi l'altérité religieuse est-elle difficile à reconnaître surtout lorsqu'on appartient soi-même à une religion qui a des prétentions salvifiques universelles. Reconnaître l'autre en tant que musulman, c'est accepter qu'il le soit vraiment avec les grandeurs et les limites de l'islam; c'est même l'aider à devenir meilleur musulman ou meilleur homme à la manière musulmane. Cela implique que je renonce à le convertir, que je lui souhaite du bien, que je pleure sur ses malheurs de musulman et que je me réjouis de ses progrès spirituels.

Mon amour de l'autre dans son altérité religieuse radicale a des conséquences déterminantes sur ma façon de vivre ma relation à Dieu. Le fondement religieux de la liberté chrétienne, c'est la reconnaissance de Dieu comme père. Le spirituel chrétien se pose comme fils en qui l'amour de Dieu a été versé, mais la paternité divine déborde les limites du christianisme pour rejoindre tous les êtres humains. Dieu est appelé à devenir le père de tous, lui qui fait pleuvoir sa pluie sur les ingrats et les méchants, sur les juifs et les païens, sur les bouddhistes et les musulmans. Dieu ne peut être mon père à moi, le père des chrétiens, que comme père de tous. La prière du *Notre Père*, caractéristique de la spiritualité chrétienne, doit s'ouvrir et inclure potentiellement tout être humain. Quand je dis: «Notre Père», je porte vraiment tous les humains dans le «nous».

Le spirituel chrétien a bien du mal à ne pas se voir comme le chouchou de Dieu, son bien-aimé à l'exclusion des autres croyants. Chaque religion a tendance à se croire l'élue de Dieu, le peuple saint et la communauté des sauvés. Le spirituel pluraliste considère



volontiers le genre humain comme le peuple de Dieu, son troupeau, sa vigne ou sa demeure. La communion des saints n'est plus limitée aux seuls chrétiens, surtout catholiques; elle désigne le réseau de tous ceux et celles qui aujourd'hui et au cours de l'histoire ont témoigné de l'au-delà en tirant la communauté humaine vers plus de liberté, d'amour, de justice et d'humanité. Dans la litanie des saints, Gandhi trouve place à côté de François d'Assise.

Deux traits de l'amour d'altérité

On n'a pas besoin des mêmes vertus toujours et partout. Moteur de la vie spirituelle chrétienne, l'amour doit prendre des visages variés selon les circonstances de la vie et les situations existentielles. Dans la détresse, l'adversité et la souffrance, il doit se faire patience, endurance et persévérance. Dans l'abondance, le succès et la renommée, il doit revêtir les livrées de l'humilité, de la générosité et de la maîtrise de soi. La jeunesse et la vieillesse ne s'allient pas aux mêmes vertus. Le soldat doit s'armer de vaillance et le dirigeant de prudence. On n'a pas besoin des mêmes habiletés face à l'uniformité et face à la multiplicité. La confrontation avec le pluralisme religieux nous oblige à développer des vertus ou des aspects de l'amour dont on n'avait guère besoin en situation de chrétienté. En contexte d'uniformité, on est convoqué à l'amour du même; en situation pluraliste, c'est l'amour de l'autre en tant qu'autre qu'il faut mettre en œuvre. L'amour de l'autre triomphe de la peur, se fait tolérance et s'épanouit en sympathie spirituelle.

Devant l'étranger, la réaction spontanée, c'est la méfiance. On a peur de l'autre parce qu'il est différent et, parce qu'il est différent, il nous paraît dangereux. On ne le comprend pas, on le tient à distance; notre âme se rétracte. Ce qui est étranger nous semble bizarre, étrange, surprenant et dérangeant. On aime être avec ses semblables; les pareils s'attirent. On prend ses distances vis-à-vis de la différence. L'autre en tant qu'autre nous fait peur. Peur qu'il dérange nos habitudes, ébranle nos certitudes et relativise nos absolus. Cette peur est suscitée d'abord par ses pratiques, ses façons de



faire, ses rituels et ses comportements. Suscitée surtout par ce que racontent les journaux et autres médias. Histoires les plus invraisemblables. Les autres sont non seulement bizarres, mais dangereux. Concernant les nouvelles religions et spiritualités, on parle de dangers psychiques pour l'individu (lavage de cerveau, conditionnement psychique, jeûne intempestif, discipline excessive), de menace pour la famille (rupture des familles, séparation des couples) et de péril pour la société qui serait ébranlée si ces pratiques étranges se généralisaient. Il faut, dit-on, faire intervenir l'État et mettre la police aux trousses de ces «fous de Dieu». Peur fondée en grande partie sur des jugements stéréotypés et des racontars. Peur non seulement des nouvelles religions et des groupes occultes et psychothérapeutiques, mais aussi des musulmans intégristes, des sikhs à turban, des juifs super-orthodoxes, des chrétiens fondamentalistes, des pentecôtistes excités, des gourous «véreux» et des *preachers* illuminés.

Il est urgent de reconnaître et d'identifier ses propres peurs face aux autres religions vues sous l'angle de leurs pratiques et de leurs comportements sociocommunautaires. Nécessité de surmonter préjugés et préventions, tabous et ragots, insécurités et dérangements. Nécessité de prendre acte de ses peurs quand on s'aventure dans la forêt touffue du pluralisme religieux. Ça nous choque de voir toutes ces religions, nouvelles et anciennes, occuper l'espace public alors que le christianisme traditionnel est repoussé à l'arrière-scène; ça dérange la tranquillité de nos convictions et ça menace la pureté de la foi. D'où la tentation de glisser dans la fermeture sur soi et de sombrer dans le rêve nostalgique du bon vieux temps où il n'y avait que des Québécois de souche, tous rassemblés dans une même Église et vivant dans une société idéologiquement homogène. Tentation de se retrancher dans ses vieilles habitudes, de se replier sur ses positions et de s'enrouler sur soi-même. Ce faisant, ne risque-t-on pas de s'asphyxier, de se séquestrer dans un monde dépassé et de se raidir dans le refus de l'autre?

La peur découle souvent de la méconnaissance de l'autre. Les peurs ne sont souvent que des peurs appréhendées. On a peur d'avoir peur. On a spontanément peur de ce qu'on ignore, on



redoute ce qui n'est sous le contrôle ni de sa raison, ni de sa volonté. Une meilleure connaissance de l'autre permet de mieux comprendre ses croyances et ses pratiques; celles-ci nous semblent insolites parce que nous en ignorons le sens et n'avons pas la moindre idée du système religieux dans lequel elles s'inscrivent.

Cette connaissance, alliée à la confiance, permet de surmonter la peur. La confiance est faite d'ouverture à l'autre dans sa différence et elle postule chez lui la bonne foi. La confiance est l'envers de la ruse, de la méfiance et de la suspicion. Faire confiance, c'est aborder l'autre sans exiger ses lettres de créance, sans le soumettre au détecteur de mensonges et à toute espèce d'interrogatoire. C'est tenir pour acquis sa véracité, sa bonne foi, son amour du bien. La confiance se fonde d'abord sur la bonté foncière de l'être humain malgré sa blessure et sur sa tension vers le vrai malgré la séduction du mensonge. Elle se fonde ultimement sur la certitude que Dieu ne refuse sa grâce et ses dons à personne, quelles que soient ses croyances, ses blessures et ses vertus. Dieu fait confiance absolument; pourtant, il connaît les déviations du cœur humain. Il fait confiance en dépit de... parce qu'il est Dieu. Nous devons, en cela, lui être semblable. La confiance ne doit jamais faire défaut, même si elle doit toujours s'accompagner d'une prudence critique. Confiance et esprit critique doivent aller de pair. Confiance fondée sur la lucidité. Jésus décrit bien cette attitude: «Soyez simples comme des colombes, mais prudents comme des serpents.» Le bien peut être le meilleur déguisement du mal; la lumière, des ténèbres; la vertu, de la méchanceté; la religion, de l'impiété.

Un amour qui ose la tolérance

On passe de la peur à la tolérance quand on quitte le niveau des pratiques pour accéder à celui des doctrines. Il en est un peu de la religion comme de la philosophie. Au dire de Comte-Sponville, «philosopher, c'est penser sans preuve (s'il y avait des preuves, ce ne serait plus de la philosophie), mais point penser n'importe quoi (penser n'importe quoi, d'ailleurs, ce ne serait plus



penser), ni n'importe comment¹⁰». Ainsi en est-il du croire. Si philosophe, c'est penser sans preuve, sans vérification ni réfutation possible, croire c'est adhérer sans preuve scientifique ni démonstration rationnelle. C'est précisément parce que la philosophie pense sans preuve et que la religion croit sans preuve, que la tolérance doit intervenir. Quand on connaît la vérité avec certitude, à la suite de preuves et de vérifications, il n'y a pas de place pour la tolérance; celle-ci devient sans objet. Les scientifiques n'ont que faire de la tolérance. Si le droit à l'erreur existe, l'erreur une fois démasquée cesse d'être un droit et devient une faute si elle n'est pas corrigée. Donc, la tolérance n'intervient que lorsque la connaissance n'est ni démontrable ni réfutable. En d'autres termes, le problème de la tolérance ne se pose vraiment que dans les questions d'opinion et de conviction. Imposer sa conviction religieuse comme vérité absolue et condamner ceux qui refusent d'y croire, ou encore pourfendre les croyances contraires aux siennes, c'est faire preuve d'intolérance. La tolérance religieuse repose sur la liberté de pensée et de conscience. La vérité d'une religion est indémontrable et irréfutable; on ne peut qu'y croire et tolérer que d'autres n'y croient pas.

Certes, la tolérance ne peut pas être générale et universelle, car il y a dans le monde du nettement intolérable en matière aussi bien religieuse que sociopolitique. Par exemple, tolérer un discours raciste et haineux, même s'il se réclame de Dieu et de la religion, ce n'est plus tolérance, c'est lâcheté et sottise. La tolérance est forcément limitée. Le degré d'acceptabilité d'un discours ou d'un groupe religieux est mesuré à sa dangerosité effective pour le bien commun, les valeurs démocratiques et l'harmonie sociale.

La tolérance suppose la possibilité réelle d'intervenir, de condamner ou de permettre. Tolérer, c'est laisser penser ou faire ce qu'on peut interdire et empêcher. Tolérer, c'est accepter que l'autre soit autre, qu'il puisse exister comme autre dans ses convictions irréductibles et qu'il puisse exprimer socialement et politiquement sa

¹⁰ André COMPTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995, p. 236. Je retiens certaines idées de l'auteur dans les paragraphes qui suivent.



différence religieuse et spirituelle. Ce n'est pas faire acte de condescendance, mais renoncer à exercer une partie de sa force, de son pouvoir. La tolérance suppose qu'on accepte désagrément et ennui, qu'on renonce à ses intérêts et qu'on surmonte sa colère et ses impatiences. Elle exige vraiment qu'on prenne sur soi. «La tolérance ne vaut que contre soi, et pour autrui. Il n'y a pas tolérance quand on n'a rien à perdre, encore moins quand on a tout à gagner à supporter, c'est-à-dire à ne rien faire. Tolérer, c'est prendre sur soi: la tolérance qui prend sur autrui n'en est plus une¹¹.» Tolérer la violence, le mensonge et l'injustice dont les autres sont victimes, c'est tout le contraire de la tolérance.

Si la tolérance est une vertu, elle ne peut exiger la réciprocité. Je ne suis pas tolérant en réponse à la tolérance reçue. Celui qui n'aime que ceux qui l'aiment ne connaît pas l'amour véritable. Celui qui n'est juste et honnête qu'envers les gens justes et vertueux n'est ni juste, ni honnête. La vertu se tient en elle-même et non dans la réciprocité vertueuse. Point n'est tolérant celui qui ne l'est qu'avec les tolérants. La tolérance vaut pour elle-même et par elle-même; elle a sa grandeur propre. Elle n'est point mesurée par la tolérance ou l'intolérance de l'autre. On ne saurait renoncer à la tolérance envers les intolérants. De fait, la tolérance est appelée à se déployer dans des situations d'intolérance; elle n'attend jamais le sourire de l'autre pour se manifester. La tolérance religieuse est fort difficile. La seule règle digne du spirituel pluraliste: toujours la tolérance, même envers les intolérants.

La tolérance sera toujours nécessaire, surtout là où les religions se côtoient dans le même espace public. La tolérance fait partie des vertus qui permettent la coexistence pacifique des convictions différentes, voire opposées. Pas de paix entre les hommes sans paix entre les religions. Et pas de paix entre les religions sans tolérance religieuse. La tolérance permet de se confronter à la différence. Étant une qualité de la conviction, elle ne peut donc pas fleurir dans l'indifférence. On use de tolérance là où se rencontrent des convictions diverses et opposées. Il ne

¹¹ A. COMPTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, p. 240.



faut pas se croire trop vite tolérant. Ce n'est pas parce qu'on est indifférent en matière religieuse ou tout simplement ignorant de la conviction de l'autre qu'on est tolérant. L'indifférence peut être le déguisement huppé de la tolérance. On est soi-disant tolérant envers toutes les conceptions religieuses tout simplement parce qu'on n'en a cure, qu'on n'en connaît aucune ou qu'on est gagné à un scepticisme négateur et désabusé.

En ce qui me concerne, mon passage à la tolérance n'a pas été facile, pris que j'étais dans une vision du christianisme dominée par le souci de l'orthodoxie. Je savais que les religions, décrivant des univers de sens, ne peuvent se dispenser d'un corpus doctrinal, mais j'étais enclin à regarder les doctrines des autres séparément, indépendamment de leurs places respectives dans leur corpus d'appartenance et à les comparer tout de go à la doctrine chrétienne. Il y avait là deux erreurs. D'abord, ma grande hâte de procéder à une intelligence chrétienne des doctrines étrangères m'empêchait de les regarder tranquillement en elles-mêmes, pour ce qu'elles étaient et ce qu'elles disaient. Ensuite, en isolant les doctrines de leur corpus d'appartenance, je me vouais à l'impossibilité d'en comprendre le sens profond et la portée globale. Cette approche me rendait difficile la vraie tolérance.

J'ai vite appris que les doctrines religieuses tirent leur sens de l'expérience centrale à laquelle elles se réfèrent et de la place qu'elles occupent dans leur système respectif. J'ai aussi appris qu'une même doctrine peut avoir des sens fort différents, voire opposés selon l'horizon d'interprétation. Pour comprendre un enseignement, il est nécessaire, d'une part, de situer la doctrine dans son corpus d'appartenance et, d'autre part, de remonter des doctrines aux principes qui les ont fait naître. Nous savons qu'un même principe peut donner naissance à des doctrines diverses, voire opposées. Ainsi, du principe de l'impermanence et de la contingence des choses et des êtres, les bouddhistes tirent la doctrine de l'*anatman* et de la vacuité absolue, les stoïciens et les Pères du désert, celle du détachement absolu des biens terrestres, et les épicuriens, celle de la jouissance immédiate des biens qui passent. Le bouddhiste se vide de son «je», l'anachorète se détache du



monde et l'épicurien use sagement des biens périssables. Trois manières de se situer en liberté par rapport aux biens: la première par l'«extinction» du désir (la mort à soi), la seconde par le détachement des choses (la mort au monde) et la troisième par l'usage modéré des biens (car l'usage révèle l'inanité des biens et leur incapacité de combler le désir). Donc, importance de remonter aux principes pour découvrir la portée ultime et le sens dernier d'une doctrine. Il faut en dire autant de la compréhension de l'Écriture. On peut discuter à l'infini d'un texte; on ne s'entendra jamais si on ne se met pas d'accord sur les principes fondamentaux touchant la révélation, l'inspiration et la parole de Dieu, ainsi que sur les méthodes exégétiques mises en œuvre. Cette approche des doctrines étrangères au christianisme m'a aidé à franchir le cap de la tolérance religieuse.

Un amour qui se fait sympathie

Si elle se fonde sur l'acceptation de l'autre dans sa différence irréductible, la tolérance est appelée à s'épanouir en sympathie spirituelle et religieuse. Comme son étymologie l'indique, la sympathie consiste à «éprouver avec», à «sentir avec», c'est-à-dire à ressentir de la peine quand l'autre a des déboires, à être content de ses succès et à aller jusqu'à épouser sa cause et à prendre sa défense s'il est lésé dans ses droits. La sympathie peut conduire à la compassion.

La sympathie religieuse implique que quelque chose de l'expérience de l'autre m'est devenu sensible. Dans mon accueil d'une autre expérience religieuse, je dois me laisser émouvoir jusqu'aux racines de ma propre foi. Toute rencontre vraie d'une croyance étrangère requiert un renouvellement de mon acte de foi. Dans cette rencontre, ma foi chrétienne est nécessairement exposée à la croyance de l'autre, non seulement à ses objections et à ses questions, mais plus profondément à ses idées, à ses convictions et à son expérience spirituelle.

La sympathie religieuse ne peut me laisser indifférent à ce que l'autre considère comme le meilleur de lui-même; elle me fait



éprouver la séduction de l'autre, au point que le débat avec l'autre devient également un débat avec moi-même. Le jugement que je porte sur un groupe religieux ne peut qu'être en même temps un jugement sur ma propre religion. Le jugement doit toujours jaillir d'une âme humble et s'envelopper de modestie. Celui qui se sent propriétaire de la vérité chrétienne est inapte à juger de la vérité des autres religions. Seul le mendiant de la vérité, qui va, d'homme à homme, en quête des éclats de la lumière et des fragments de son être dispersé, peut percevoir la vérité sertie dans les autres croyances et parvenir à une intelligence vraie de ce qu'elles sont.

Il ne faut pas l'oublier: les religions ne sont pas que des synthèses doctrinales ou éthiques; ce sont de véritables mondes spirituels, c'est-à-dire des ensembles de valeurs, de conceptions, de sentiments et de pratiques capables d'animer la conscience d'un individu et de donner à sa vie un sens plénier. Le caractère d'un monde spirituel, c'est d'être global et de se penser comme tel. Il est malaisé d'aborder un autre monde spirituel avec des certitudes toutes faites et un arsenal d'arguments rationnels. Les mondes spirituels font l'objet d'une expérience et on ne peut les comprendre qu'en y entrant humblement ou qu'en communiant à une expérience analogue. Autrement, on juge de tout sans avoir rien compris.

Il est des endroits de notre expérience chrétienne qui sommeillent ou qui n'existent simplement pas: il faut la rencontre de l'autre pour qu'ils soient réveillés ou qu'ils soient, tout court.

Dans l'expérience d'un autre monde spirituel, il faut un très long temps pour se mettre simplement au niveau de la question: un très long temps d'humilité, de recherche fidèle et patiente, de sentiment de délai, de critique de toute hâte apostolique ou apologétique, de toute prétention à avoir raison, de toute autojustification; non pas pour mettre en question sa fidélité, mais pour mettre en question le caractère superficiel de notre fidélité au nom précisément de la profondeur des questions qui nous sont posées et qui sont authentiques¹².

¹² Yves-Marie CONGAR, *Le schisme*, Lyon, Xavier-Mappus, 1967, p. 34-35.



Difficile sympathie religieuse. Il est aisé d'éprouver une vague bienveillance pour les hindous de l'Inde, les bouddhistes du Japon, les gnostiques du III^e siècle ou les cathares du Moyen Âge. Mais c'est une sympathie sans objet réel. La vraie sympathie religieuse vise des êtres concrets qui viennent à notre rencontre et vont à l'encontre de nos convictions. Il n'est pas aisé pour une Église jadis dominante de voir d'autres religions occuper l'espace public qui était jusque-là sa chasse gardée et d'éprouver de la sympathie envers des groupes religieux souvent agressifs qui lui ravissent ses enfants. La sympathie religieuse reste un devoir et une condition préalable à toute vraie rencontre des autres religions¹³.

Avec la sympathie religieuse, nous quittons le domaine objectif des pratiques et des doctrines pour entrer dans la sphère subjective de l'expérience spirituelle et religieuse. Je découvre que cette expérience est une affaire de cœur, d'émotion, de passion, d'amour, d'identité — plus que de raison. L'adhésion à son groupe religieux n'est pas la résultante d'une longue étude comparée des religions, nouvelles et anciennes, mais le fruit d'une tradition, d'une rencontre ou d'un coup de cœur. Un nouveau converti a-t-il été libéré de la drogue, de l'alcool ou d'une vie insignifiante et désœuvrée? Si vous lui dites que sa religion n'est ni la vraie ni la bonne, vous l'insultez; vous ne savez pas ce que vous dites; c'est vous qui êtes dans l'erreur. Son attachement à sa religion est une affaire de cœur; il est prêt à y sacrifier ses aises, ses avoirs, ses relations, sa vie même. Entrer dans la sympathie religieuse, c'est se laisser émouvoir par l'expérience de l'autre et vibrer aux mêmes harmoniques.

Le dialogue intérieur

La sympathie religieuse conduit au dialogue intérieur. Nous avons parlé plus haut du dialogue comme moyen de gérer le pluralisme religieux et de permettre la cohabitation harmonieuse des religions dans une même aire géoculturelle. Chacun de nous est, à

¹³ Voir mon ouvrage *Le cortège des fous de Dieu*, p. 291-297.



sa façon, confronté au pluralisme religieux et entre forcément en contact avec d'autres systèmes de croyances. Concrètement, la pratique du dialogue prend des formes adaptées aux circonstances, allant du dialogue de la vie à celui des doctrines en passant par celui du partage et de la collaboration.

Mais avant d'être une pratique extérieure, le dialogue religieux est une activité *ad intra*, qui se déroule au plus intime de la personne. Entrer en dialogue à ce niveau, c'est mettre en branle un dynamisme d'ouverture à d'autres croyances et se laisser interpeller par elles. Il s'agit d'un mouvement d'accueil dans lequel j'expose ma foi à la croyance de l'autre pour m'en nourrir personnellement. Ce type de dialogue se déploie aussi bien dans la solitude de sa chambre qu'au milieu d'autres croyants. Thomas Merton confesse qu'il a découvert l'Orient dans sa cellule¹⁴.

Le dialogue intérieur est la caractéristique par excellence d'une spiritualité chrétienne pluraliste; il dépasse la logique linéaire qui fonctionne en allant des causes aux effets, des prémisses aux conclusions. Je ne vais plus mon chemin seul, avec ma prétention à la plénitude. Je ne mène plus mon monologue à ma guise selon les exigences de mon seul système et selon la logique exclusive de mon seul point de vue. La logique linéaire procède, d'une part, du principe de contradiction selon lequel il est impossible d'affirmer et de nier en même temps une même chose sous le même aspect et, d'autre part, du principe du tiers exclu selon lequel deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies ou fausses en même temps. La logique linéaire fonctionne par exclusion et aboutit finalement au rejet de l'autre. C'est la loi de la dialectique, de l'exclusion et de l'antithèse. C'est l'enfermement de l'autre dans le même. C'est une logique de violence qui réduit l'autre à soi. Logique de perte. Hors de mon Église, point de salut. La logique linéaire est la logique de l'un, du monisme et finalement du refus

¹⁴ Sur le dialogue intérieur, voir Kenneth KRAMER, «A Recent Dialogue: The Intrareligious Dimension», *Buddhist-Christian Studies*, n° 10 (1990), p. 127-132; Henri SANSON, «Dialogue intérieur interreligieux», *Bulletin. Pontificium Consilium pro dialogo inter religiones*, n° 96 (1997), p. 377-385.



de l'autre. Elle aboutit au soliloque. C'est l'isolement dans le huis clos de sa croyance, de son système et de sa spiritualité.

La structure dialogale de la spiritualité pluraliste se fonde sur une logique ternaire qui pose un *tertium quid*, un troisième terme non encore défini mais qui doit être postulé parce que la réalité divine ne peut être contenue dans aucune formule. Le *tertium quid* est toujours un possible intuitionné, projeté, mais indifférencié parce que jamais nommé. Le dialogue est au fond un triologue parce qu'il se déroule entre trois termes: deux qui sont là, connus, l'un en face de l'autre et un troisième qui est toujours caché derrière le décor, mais dont on espère l'apparition. Le ternaire appliqué à Dieu devient trinitaire: entre le Dieu impersonnel et le Dieu personnel, il y a le tri-personnel, le trinitaire dans lequel s'épuise l'impersonnel et le personnel. La logique ternaire en matière religieuse fait appel à un mode de connaissance particulière qu'on appelle l'analogie.

Par dialogue, j'entends ici non d'abord une pratique ou une théorie, mais un esprit, une façon d'être, une attitude intérieure, une qualité, une structure fondamentale de l'existence. Le dialogue comme qualité intérieure et vertu du spirituel pluraliste n'est pas réservé aux spécialistes ou aux personnes qui cohabitent avec des croyants d'autres religions. Tout spirituel pluraliste est appelé à se donner une structure intérieure dialogale. Comme qualité fondamentale de la spiritualité pluraliste, le dialogue définit un état d'âme et une disposition psychosomatique qui habilite le spirituel à reconnaître et à aimer l'autre dans sa différence, à s'ouvrir spontanément à son expérience et à sa conception du monde, et à entrer éventuellement en relation avec lui.

Le dialogue intérieur se situe au niveau même de l'expérience religieuse et spirituelle. Il se vit de l'intérieur et à l'intérieur de soi, non à côté. Entrer dans le dialogue intérieur, c'est passer d'une manière de penser et de vivre sa vie spirituelle centrée sur sa seule appartenance religieuse à une attitude qui prend en compte la diversité des expériences religieuses. Le dialogue intérieur est conçu comme une structure fondamentale de l'existence humaine (Socrate, Buber, Levinas). L'ultime dialogue est au plus profond de soi. En tant qu'être humain, je cherche en dialogue à répondre aux



appels de mon être structurellement relationnel; en tant que chrétien, j'entre en relation avec l'autre croyant à cause de l'appel que j'entends à l'intérieur même de mon expérience chrétienne.

La particularité de ce dialogue intérieur, appelé aussi dialogue «intrareligieux¹⁵» ou encore dialogue de l'expérience, réside, au dire de Fabrice Blée, «dans l'intériorisation de la relation à l'autre, laquelle devient une question existentielle pour soi, mieux une démarche spirituelle en elle-même. C'est un dialogue discret qui se développe dans le silence du cœur, à l'abri du trop de paroles et du danger d'enfermer son vis-à-vis dans des catégories qui lui soient étrangères. Or, s'il y a intériorisation de la relation à l'autre, cela veut dire que cette relation ne s'opère plus seulement de personne à personne comme dans le cas des autres types de dialogue. [...] Le dialogue de l'expérience religieuse se réfère certes à un partage des expériences des uns et des autres, mais il culmine dans une situation où l'autre est présent à soi et en soi, à tout moment, devenant partie intégrante de son existence, sans que sa présence physique ne soit requise. [...] Ce dialogue est le plus exigeant, car il requiert une connaissance profonde de sa propre tradition spirituelle et plus encore de se laisser interpeller par une autre vérité universelle dans l'intensité de sa propre foi¹⁶.»

Le dialogue intérieur peut prendre plusieurs formes et se situer à plusieurs niveaux de pratiques et d'engagement: fréquenter les Écritures sacrées des autres religions, utiliser leurs formules de prières, participer à des rencontres interreligieuses, adopter l'une ou l'autre forme de méditation, faire des pèlerinages aux lieux saints des diverses religions, contempler leurs œuvres d'art, étudier leurs enseignements, faire des séjours chez les autres et y recevoir l'hospitalité, comme le font les moines chrétiens et les moines bouddhistes dans leur dialogue interreligieux monastique¹⁷.

¹⁵ Raimundo PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985.

¹⁶ Fabrice BLÉE, *Le dialogue interreligieux monastique. L'expérience nord-américaine*. Thèse doctorale présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, 1999, p. 4-5.

¹⁷ Voir F. BLÉE, *Le dialogue interreligieux monastique. L'expérience nord-américaine*.



Le dialogue intrareligieux se déploie à trois niveaux de profondeur. D'où trois catégories de spirituels pluralistes.

À un premier niveau, il y a ceux qui intègrent dans leur spiritualité chrétienne des éléments de doctrine, des pratiques et des techniques appartenant à d'autres traditions religieuses et spirituelles. Ils pigent à la table de l'autre pour s'enrichir et nourrir leur vie chrétienne, mais ils ne veulent pas se laisser influencer en profondeur par le système religieux auquel ces éléments appartiennent.

Au deuxième niveau, il y a ceux qui reconfigurent leur spiritualité chrétienne d'après le modèle d'une autre religion en prenant bien soin de lui donner une interprétation chrétienne et de la refaçonner à l'occidentale. Qu'il me suffise de mentionner ici le nom de Karlfried Graf Dürckheim qui, s'inspirant de Maître Eckhart, a élaboré une synthèse du zen et des thérapies occidentales¹⁸. Ceux de Jean-Marie Déchanet avec son *yoga chrétien* et de John Main avec sa «méditation chrétienne» qui est la christianisation d'une méthode orientale¹⁹. Ceux de Thomas Keating et de son héritier spirituel, Basil Pennington qui, en s'inspirant du *Nuage de l'inconnaissance*, élaborent leur *Centering prayer*, véritable réplique christianisée de la méditation orientale sans objet²⁰.

Le troisième niveau du dialogue intérieur permet d'entrer dans l'expérience spirituelle et religieuse de l'autre et de pénétrer au-delà des doctrines et des structures, au cœur même de ce qui l'habite au plus profond. Jules Monchanin, dom Henri Le Saux, Bede Griffiths, Raimundo Panikkar, Hugo Enomiya Lasalle, William Johnston, Michaël Amaladoss, Oshida Shigeto, Thomas Merton sont des exemples célèbres de ce type ultime de dialogue intrareligieux

¹⁸ Sur la vie et l'œuvre de Dürckheim, voir Gerhard WEHR, *Karlfried Graf Dürckheim. Une vie sous le signe de la transformation*, Paris, Albin Michel, 1997.

¹⁹ Jean-Marie DÉCHANET, *La voie du silence*, Paris, DDB, 1956; John MAIN, *La méditation chrétienne; conférence de Gethsémani*, 2^e éd., Montréal, Le Prieuré bénédictin de Montréal, 1985; *Un mot dans le silence, un mot pour méditer*, Montréal, Le Jour, 1995; Michel LEGAULT, *Sur la route du Mantra. La méditation chrétienne revisitée*, Montréal, Médiaspaul, 2001.

²⁰ Thomas KEATING, «Cultivating the Centering Prayer», *Review for Religious*, 37 (1978), p. 10-15; Basil PENNINGTON, *Centering Prayer*, N.Y., Doubleday, 1980.



que j'oserais qualifier de «dialogue extrême», dont s'inspire le dialogue intermonastique européen et américain²¹. Dans le dialogue intermonastique, l'hospitalité joue un rôle pratique et symbolique d'une extrême importance. Des moines chrétiens font de longs séjours dans des monastères bouddhistes et tentent d'entrer le plus profondément possible dans le mode de vie et l'expérience spirituelle et religieuse des moines bouddhistes. Les moines bouddhistes leur rendent la pareille²².

John Dunne appelle ce mouvement vers l'autre et ce retour à soi: *passing over and coming back*. «Le *passing over* est un changement de perspective, un passage au point de vue d'une autre culture, d'une autre façon de vivre ou d'une autre religion. Ce passage est suivi par un mouvement similaire en sens inverse appelé *coming back*. C'est enrichi de nouvelles intuitions qu'on revient chez soi, à sa propre culture, à sa façon de vivre ou à sa religion²³.» Panikkar est l'exemple le plus fameux de ce mouvement intérieur. Il écrit: «I "left" as a christian, I "found" myself as hindu; and I "return" as a buddhist, without having ceased to be a christian²⁴.» Du côté hindou, Ramakrishna a connu les diverses voies hindoues; il est passé par la voie musulmane et par la voie chrétienne sans cesser d'être hindou. On sait l'influence de Ramakrishna sur Gandhi qui était hindou tout en pratiquant l'Évangile.

Tous les grands aventuriers de la spiritualité chrétienne interreligieuse que je viens de nommer, sont autant de passeurs de rives qui ont illustré, chacun à sa façon, ce que signifie réellement entrer dans un dialogue intrareligieux. Ce dialogue se fait généralement entre deux religions. Ces passeurs de rives vivent une

²¹ Les grands acteurs du dialogue interreligieux monastique sont: Cornelius Tholens, Pierre-François de Béthune, Bernard de Give, Armand Veilleux, Mayeul de Dreuille, Basil Pennington, Thomas Keating, Marie-Margaret Funk et Katrin Howard.

²² Voir le document *Contemplation et dialogue interreligieux*, publié par la Commission pour le dialogue interreligieux monastique, dans *Bulletin*, n° 84 (1993-XXVIII/3), Secretariat pro non christianis, p. 250-270. Voir aussi Fabrice BLÉE, *Le dialogue interreligieux monastique. L'expérience nord-américaine*.

²³ Cité par Paul KNITTER, *No Other Name! A Critical Survey of Christian Attitudes Toward World Religions*, New York, Orbis, 1985, p. 211.

²⁴ Cité par P. KNITTER, *No Other Name!...*, p. 211.



sorte de «double appartenance» qui est comme le signe d'une nouvelle alliance entre les religions. D'aucuns se sentent mal à l'aise de parler de double appartenance et préfèrent les expressions «dialogue intérieur», «expérience interreligieuse» ou «hospitalité interreligieuse». Quoi qu'il en soit, la double appartenance entraîne des conséquences fort importantes sur la façon de comprendre le christianisme et de vivre la foi chrétienne²⁵. Pour faire comprendre la double appartenance, Panikkar a recours aux exemples du bilinguisme, de la double nationalité ou de la fidélité multiple qui vous font «sentir en même temps une chose et une autre²⁶».

L'expérience du dialogue intrareligieux est parsemée d'embûches. Il y faut une préparation adéquate. On ne peut la mener que si on est solidement enraciné dans sa propre tradition religieuse et que s'il s'agit d'une quête authentique et non d'un goût pour l'exotique et la nouveauté. Le dialogue repose sur la pleine acceptation de l'altérité religieuse dans le respect de ce qui la rend irréductible. Il ne s'agit pas de renier son appartenance religieuse ou de mettre sa foi entre parenthèses pour un laps de temps. Le dialogue intrareligieux est la rencontre transformatrice qui reconfigure son propre univers religieux et sa propre spiritualité, et qui conduit parfois à un changement de religion. C'est au risque de se perdre qu'on fait le pari de l'accueil inconditionnel de l'altérité religieuse. Celui qui refuse de s'exposer à un tel risque ne va pas jusqu'au bout du dialogue intrareligieux.

Lectio divina pluraliste

Les Écritures saintes ont exercé une influence prépondérante dans l'élaboration des spiritualités proposées par les diverses religions et elles jouent toujours un rôle irremplaçable dans la vie spirituelle de leurs fidèles, car elles sont destinées à induire

²⁵ Voir Fabrice BLÉE, «Double appartenance religieuse et dialogue interreligieux monastique», *Mission*, vol. X (2003), n° 1, p. 9-32.

²⁶ Raimundo PANIKKAR, *Entre Dieu et le cosmos*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 174.



l'expérience qu'elles décrivent. Les textes sacrés des diverses religions remplissent auprès de leurs fidèles respectifs une fonction analogue et équivalente à celle qu'exerce le Nouveau Testament en spiritualité chrétienne. On a vu plus haut le rôle prépondérant joué par la Bible hébraïque dans la fabrication de la spiritualité judéo-chrétienne; on a noté également que les chrétiens se sont donné de nouvelles Écritures saintes qui sont devenues le point de référence prioritaire de leur spiritualité. Sans rejeter la Bible, mais en la réinterprétant, les écrits du Nouveau Testament ont servi de moule privilégié dans lequel s'est coulée la spiritualité chrétienne; ils sont devenus source d'inspiration et dynamisme pour la vie spirituelle des chrétiens. Depuis les Pères apostoliques jusqu'au Moyen Âge, Écriture-théologie-spiritualité formaient un tout indissociable. La vie liturgique, la prière des heures, l'homélie et le rituel sacramentaire ont été fabriqués à même les textes scripturaires. Les vitraux des cathédrales se sont chargés d'éduquer les gens simples et incultes à la vie spirituelle en leur présentant des scènes de la vie de Jésus, de Marie et des apôtres. La prière et la méditation chrétienne s'inspiraient des Écritures; les scènes évangéliques servaient d'objets sur lesquels l'esprit se concentrait et le cœur exhalait des effluves mystiques. Dans la *lectio divina*, le spirituel entrait en dialogue avec l'Écriture; il interrogeait le texte et se laissait interpeller par lui.

Mais avec la Réforme protestante, une dissociation s'accomplit dans le catholicisme entre l'Écriture et la spiritualité. Les Écritures deviennent plus ou moins suspectes et dangereuses; on en interdit la traduction en langue vernaculaire et on en prohibe la lecture aux simples fidèles catholiques. Il se produit une rupture entre la Bible et la spiritualité populaire qui sera compensée par le recours aux pratiques de dévotions et aux révélations privées.

La Bible se transforme en arme offensive et défensive dans les chicanes de famille entre catholiques et protestants et dans les controverses entre le christianisme et les autres religions. On a utilisé la Bible comme argument pour justifier ses propres positions dogmatiques et ecclésiologiques, comme pierre pour assommer les autres et comme arme pour justifier le racisme, l'antisémitisme et l'exclusivisme ecclésial.



L'usage exclusiviste, dogmatique et apologétique de la Bible n'est plus possible en contexte pluraliste. La spiritualité interreligieuse doit faire un usage dialogal des Écritures. Cela signifie que le recours au Nouveau Testament par le spirituel chrétien ne doit plus se faire en vase clos; il est appelé à prendre en compte les Écritures des autres religions. Ce traitement dialogal suppose que l'on cesse d'en appeler à la Bible comme à la jauge à partir de laquelle on décide de la vérité des autres religions et Écritures saintes. Le spirituel chrétien pluraliste traite le Nouveau Testament comme le lieu médiateur d'une parole divine, comme l'écho d'un bruissement ineffable venu d'ailleurs, comme la mémoire vive d'une merveilleuse épiphanie de Dieu dans l'histoire. Et jamais comme une collection de doctrines mystérieuses, comme un dévoilement de choses célestes ou comme une mise à découvert de la vérité ultime. Le recours à la Bible est avant tout une affaire de cœur; le spirituel y puise comme à une source d'où coulent des eaux vives.

Il apprend petit à petit à aimer les personnages qu'elle décrit. Il s'émeut de leurs actions et trouve bonnes leurs paroles et édifiantes leurs attitudes; il aime le modèle d'humanité qu'elle promet, il est attiré par le genre de Dieu et le type de libération qu'elle présente. Il finit par vouloir leur ressembler et refaire pour soi et en soi l'expérience fondamentale dont les Écritures sont le témoin, la mémoire et la médiation. Il finit par haïr tous les personnages qui, dans le jeu biblique, viennent s'opposer à «ses amours»; il déteste leur genre d'actions et de discours parce qu'ils s'inscrivent en faux contre la figure du Dieu et le type d'humanité qu'il a appris à aimer.

Telle est la puissance des Écritures chrétiennes. Elles font aimer et désirer; le désir et l'amour convergent en un unique dynamisme de vie spirituelle. Aimer pour désirer et désirer pour aimer. L'amour est la source et le principe de la connaissance spirituelle. Les Écritures ne véhiculent pas un savoir, une information, un contenu intelligible auquel on serait incapable de parvenir par l'exercice normal de la raison. À vrai dire, les Écritures chrétiennes ne nous offrent pratiquement rien de cet ordre. Elles sont destinées à



nous ouvrir les yeux et les oreilles pour que nous accédions à une connaissance du mystère qui est de l'ordre de l'intuition, de l'expérience, de la conscience et de l'amour, au-delà de la raison discursive et de la mesure scientifique. C'est lorsque nous entrons dans cette connaissance que la vérité se fait en nous.

Les Écritures chrétiennes n'ont le pouvoir de m'introduire dans la connaissance du mystère de l'humain et du divin que si je leur reconnais une autorité et que si j'y consens librement. Ce consentement déclenche chez moi un mouvement intérieur de confiance et d'abandon qui me permet de prendre raisonnablement le beau risque de perdre ma vie pour mieux la trouver, de m'engager sur la voie menant à l'expérience dont le texte sacré témoigne et qu'il veut induire.

Le chrétien pluraliste ne peut pas modeler sa spiritualité sur ses seuls textes sacrés pris isolément. La fréquentation de ses propres Écritures ne se fait qu'en référence aux autres textes sacrés. Sa démarche spirituelle ne peut pas les ignorer pour la simple raison que ces écrits jouissent, aux yeux des autres croyants, d'une autorité au moins égale à celle dont jouit le Nouveau Testament aux yeux du chrétien, puisqu'ils voient leurs textes sacrés soit comme parole de Dieu, soit comme vérité révélée ou inspirée, soit comme oracle prophétique, soit comme message des dieux donnés en songe ou en transe, soit comme enseignement «infaillible» du fondateur ou comme code d'impératifs imprescriptibles. Quoi qu'il en soit, les différents croyants confèrent à leurs Écritures saintes une autorité absolue sur leur vie.

Cela est vrai non seulement du contenu des Écritures, mais de la lettre même, qui est sacralisée et absolutisée au point de jouir d'une autorité égale, sinon supérieure, au contenu. La langue des Écritures devient une langue sacrée, voire la langue même des dieux. La Bible est écrite en hébreu; le Coran est en arabe; les textes hindous sont en sanscrit. La lettre du texte sacré joue un rôle déterminant dans la configuration de la spiritualité. La langue est comme le moule dans lequel se coule la spiritualité. Les fidèles ne peuvent s'approprier parfaitement le contenu du texte de la «révélation» que s'ils connaissent la langue dans laquelle elle est



écrite. La spiritualité juive sera «hébraïque»; celle des musulmans, «arabe»; et celle des hindous, «sanskrite». La langue est inextricablement liée à l'expérience que le texte veut induire; elle pose un droit exclusif sur le dire de l'expérience puisqu'elle contribue grandement à la façonner. On sait le tollé et l'indignation que soulève souvent la traduction de textes sacrés.

Il peut se faire, cependant, que la traduction d'un texte sacré puisse jouir à son tour de la même autorité que l'écrit original. Le texte traduit s'impose comme Écriture sainte aux yeux d'un groupe religieux. C'est ainsi que la Septante, traduction grecque de la Bible, est pour le chrétien parlant grec la Bible révélée et que la Vulgate, traduction latine de la Bible, a joui dans l'Église latine pendant un millénaire et demi de l'autorité de la Bible inspirée. Chez les anglicans, la vraie Bible, c'est l'*Authorized version* du roi James I^{er} qui a fait office de parole révélée, alors que les luthériens traitaient avec une égale révérence la traduction allemande de Luther. Ces traductions ont contribué grandement à configurer la spiritualité chrétienne selon trois grands modèles, catholique, anglican et luthérien.

Je me propose de traiter, dans la troisième partie de ce livre, du fondement «divin», «révélé» ou «inspiré» de l'autorité des diverses Écritures saintes. Qu'il me suffise de ne parler ici que de l'autorité des Écritures qui découle du libre consentement des croyants. À ce niveau, ce sont les croyants qui confèrent l'autorité à leurs textes sacrés en y adhérant de cœur et d'âme, en y soumettant leur vie et en leur reconnaissant la capacité d'induire l'expérience dont ils témoignent. Le spirituel chrétien pluraliste reconnaît que ces écrits font autorité parce qu'ils ont fait vivre des générations d'hommes et de femmes, qu'ils ont donné de merveilleux fruits d'humanité et qu'ils ont contribué à façonner de grandes cultures.

Le spirituel chrétien peut-il se contenter de noter ce fait et de reconnaître que la Bible jouit de fait d'une autorité absolue sur les juifs, le Coran sur les musulmans, la Bhagavad-Gita sur les krishnaïtes, tandis que les Sutras influencent les bouddhistes et les Védas les hindous? Si ces textes exercent une autorité indéfectible



sur les croyants qui leur accordent respect et obéissance, comment le chrétien pluraliste pourrait-il, lui, se contenter de dire: le Coran, c'est bon pour les musulmans, la Bible pour les juifs, etc.? Le chrétien est appelé à vouer du respect à ces différents textes sacrés et à en user dans sa propre vie spirituelle; il va jusqu'à en reconnaître l'autorité sur lui-même en tant que chrétien pluraliste. Il leur doit donc confiance et obéissance, comme à ses propres Écritures. Ayant reconnu leur autorité sur lui, il les aborde avec amour au point de se laisser séduire et émouvoir par eux. Il finit par aimer personnages, actions, attitudes et enseignements qui promeuvent un modèle spécifique de divin et d'humain; et par être attiré par les voies de libération qu'ils proposent. De l'amour, il passe au désir mimétique. Il apprendra également à détester personnages, actions et doctrines contraires à l'idéal projeté.

Il n'est pas besoin d'avoir réglé toutes les questions historiques, herméneutiques et théologiques pour pratiquer la *lectio* dialogale de différentes Écritures saintes. Le fondement justificatif de cette *lectio* est l'*autorité* égale dont jouissent les Écritures auprès de divers croyants. Autorité énorme qu'on n'a pas le droit de contester de l'extérieur, au nom de quelque Écriture ou de quelque magistère si infaillible soit-il.

L'usage que les chrétiens font de la Bible hébraïque, livre sacré du judaïsme, est paradigmatique. L'autorité dont jouit la Bible dans le judaïsme s'exerce aussi sur les chrétiens, au point qu'ils la considèrent comme leur propre Écriture. Tout jeune, le chrétien apprend à aimer tous ces valeureux personnages (Abraham, Jacob, Moïse, Isaïe), à admirer ces grandes épopées (mer Rouge, désert, terre promise) et à désirer que s'accomplissent en lui les mystères de l'exode, de la pâque et de l'alliance. Tout ce monde biblique fait partie du patrimoine chrétien. Il est aux juifs, mais pour nous tous.

Pourquoi en serait-il autrement des autres textes sacrés dont l'autorité est reconnue depuis des millénaires par des milliards de personnes qui disent trouver en eux des voies vers la libération ultime? Comme spirituel chrétien pluraliste, je reconnais leur autorité sur moi et je vais vers eux pour les connaître, les aimer et me



laisser émouvoir par leurs personnages, leurs mythes et leurs légendes. Quand commence à résonner en moi quelque chose de ces textes, ce n'est pas le bouddhiste, l'hindou ou le musulman qui s'éveille en moi; je ne suis pas en train de devenir hindou ou musulman. C'est plutôt mon identité chrétienne qui s'ouvre et s'enrichit de la différence. La résonance que d'autres Écritures produisent en moi est le signe que j'ai été changé par le dialogue et que je suis en train de devenir chrétien pluraliste.

Le spirituel chrétien n'approche pas les autres textes sacrés de façon sectorielle et fragmentaire en ne retenant que les points de convergence ou les similitudes. Il prend les écrits dans leur globalité, sans crainte des divergences et sans se laisser ébranler par ce qui semble contredire ses propres livres saints. Il sait trop les contradictions et les discordances dont sont farcies ses propres Écritures! Comment serait-il surpris qu'il y ait désaccord entre le Nouveau Testament et les autres Écritures saintes? Ce qui paraît contradictoire ne l'est peut-être que sous un angle, qu'en apparence ou qu'au niveau d'un discours binaire. Quand on considère les Écritures saintes comme de grands ensembles destinés à évoquer une expérience et à l'induire, on ne se laisse guère arrêter par ce qui, en elles, semble opposé et contraire aux Écritures chrétiennes. Ces oppositions ne mettent pas en question la vérité des diverses Écritures, car la vérité est toujours au-delà de toutes formes. Bede Griffiths écrit: «La vérité ne peut être trouvée qu'au-delà de toute formule d'école et de toute révélation des écritures, dans la profondeur intime du cœur, au-delà des mots et des pensées, là où la parole divine est prononcée et le mystère de l'Être se réalise²⁷.» Le rôle des Écritures saintes est de révéler la parole transcendante semée dans le cœur.

Toute Écriture forme un tout complet et autonome qui se tient en et par lui-même et qui n'a pas à chercher dans d'autres Écritures des ajouts pour la compléter. Les textes sacrés ne s'ouvrent pas les uns aux autres par manque, pour se compléter, mais pour s'enrichir de leur plénitude et de leur richesse, en toute réciprocité.

²⁷ Bede GRIFFITHS, *Return to the Center*, London, Collins, 1976, p. 107.



Le chrétien pluraliste doit se garder de violenter les autres Écritures, de les christianiser, de les domestiquer, de les mettre au service du christianisme, ou d'en tordre la lettre en l'incurvant dans un sens chrétien.

Cette mise en dialogue des diverses Écritures est une tâche complexe qui doit répondre à des requêtes d'ordre historique, herméneutique et théologique. Nous ne pouvons aborder ces questions dans le cadre de ce chapitre. Pour le moment, contentons-nous d'offrir un petit conseil. Que le spirituel chrétien pluraliste se contente d'abord d'entrer en dialogue intérieur avec un seul autre texte sacré: que ce soit le Coran, les Sutras ou la Bhagavad-Gita. Les moines du dialogue interreligieux monastique offrent l'hospitalité aux Écritures bouddhistes; Cornelius Tholens favorise le dialogue avec la Bhagavad-Gita qu'il considère comme le cinquième évangile; William Johnson fréquente les Écritures bouddhistes. Dans leur ashram, à Shantivanan, dom Le Saux et Bede Griffiths entrent en dialogue avec les Écritures hindoues. Griffiths a écrit quelque part: «Méditer les Écritures hindoues et les relier à notre vie et à notre foi chrétienne. L'un des biens les plus précieux que nous retirons de cela, je crois, c'est la coutume de lire diverses écritures au cours de nos prières, en sorte que nous méditons ces textes dans un contexte de prières.» La prière est le lieu spirituel par excellence où s'accomplit le dialogue des Écritures saintes.

Je ne voudrais pas terminer ce chapitre sans dire un mot sur la prière, cette dimension si fondamentale de la spiritualité chrétienne. Le chrétien pluraliste est appelé à prier d'une manière interreligieuse; c'est en communion avec tous les spirituels de la terre qu'il fait monter sa prière vers son Dieu. L'amour de l'autre en tant qu'autre implique qu'on aime le Dieu que l'autre vénère et à qui il est dévoué; cet amour ne peut donc manquer d'influencer la prière du spirituel chrétien. Portant l'autre dans son cœur, sa prière devient interreligieuse. Prière chrétienne interreligieuse, qu'est-ce à dire?

Il n'y a pas si longtemps, la prière interreligieuse était une réalité taboue. Il était interdit aux catholiques de prier avec les protestants, de fréquenter leurs «mitaines» ou de participer aux offices



des autres religions. La *commucatio in sacris* était radicalement interdite. Quelles qu'en aient été les justifications théologiques, ces interdits cadraient bien avec une spiritualité d'exclusion. On ne devait pas prier avec ceux qui ne partageaient pas l'orthodoxie catholique ou adoraient un autre Dieu.

Ce fut un geste révolutionnaire que posa Jean-Paul II lorsqu'il invita tous les chefs religieux à Assise en 1986 pour un temps fort de prière. Il ne s'agissait pas encore de prier ensemble, mais seulement «d'être ensemble pour prier». Dans cet «être ensemble pour prier», chacun adresse ses prières à son propre Dieu, devant les autres qui communient à sa prière dans le respect. Le spirituel chrétien pluraliste va plus loin: il prie avec l'autre, il prie la prière de l'autre. Non seulement utilise-t-il les mots de l'autre et ses formules de prière, mais il s'adresse au Dieu de l'autre. Il ne cherche pas à christianiser la prière de l'autre; il s'inscrit à l'intérieur de sa prière, convaincu qu'au-delà de toutes les images de l'au-delà, c'est toujours le même mystère insondable qui est ultimement visé dans les prières de tous les croyants²⁸.

²⁸ Il faudrait ici débattre des questions spirituelles et théologiques relatives à l'utilisation, par les chrétiens, des techniques de prière et de méditation appartenant à d'autres traditions religieuses. Voir à ce sujet Joseph RATZINGER, «Quelques aspects de la méditation chrétienne. Lettre de la congrégation pour la doctrine de la foi aux évêques de l'Église catholique», *Documentation catholique*, n° 1997 (7 janvier 1990), p. 16-23. Sur le débat que cette lettre a suscité, voir John BORELLI, «Reflections on "The letter to the Bishops of the catholic Churches on some aspects of Christian Meditation"», *Buddhist-Christian Studies*, n° 11 (1991), p. 139-147. Je me propose de débattre ailleurs des questions théologiques reliées à la prière interreligieuse.





Troisième partie
UNE SPIRITUALITÉ EN MANQUE...
DE THÉOLOGIE







Chapitre 6

LES ENJEUX THÉOLOGIQUES

La spiritualité chrétienne a souvent été vassalisée par un système ecclésiastique intolérant. Même des saints canonisés ont prêché en faveur des croisades, sont partis en guerre contre les cathares et se sont épuisés à dénoncer les religions, à convertir leurs adeptes ou à bénir tous les pourfendeurs d'hérésie et d'idolâtrie. Une structure ecclésiastique autarcique, un système dogmatique exclusiviste et une pratique missionnaire belliqueuse et impérialiste ont fait échec à l'émergence d'une spiritualité dialogale dans l'Église. Au cours de l'histoire, la spiritualité chrétienne s'est structurée autour de l'*agapè* conçue comme amour du proche, du semblable, du même, mais on a négligé l'*agapè* comprise comme amour du lointain, de l'étranger, du différent, de l'autre en tant qu'autre. Dans le premier cas, la spiritualité débouche sur l'uniformité et la communion avec ses semblables à l'exclusion des autres; dans le second cas, elle respecte l'irréductible altérité et va à la rencontre de l'autre en tant qu'autre; spiritualité de dialogue où l'autre est accueilli et respecté dans sa différence.

La spiritualité interreligieuse émergente se trouve coincée à l'intérieur d'un système dogmatique qui handicape son plein épanouissement. Le spirituel pluralisto-chrétien se voit obligé de se marginaliser, de faire l'*opting out* ou de se façonner un modèle de christianisme bien à lui (mais pas nécessairement à la carte), tout en nourrissant l'espoir de voir un jour se lever un type de religion chrétienne qui offre à sa vie spirituelle un lieu d'inscription approprié.



Le problème

Le chrétien pluraliste n'a pas de mal avec les grandes vérités chrétiennes. Il trouve en Jésus le lieu et l'occasion pour faire l'expérience d'un Père toujours inaccessible. Il obéit à sa parole parce qu'il en vérifie la vérité et le dynamisme dans le tissu de son existence. Il fonde en lui son espérance parce que, grâce à lui, il sent et croit qu'aucune situation n'est irrémédiablement fermée. En un mot, le chrétien pluraliste trouve en Jésus l'absolu de sa vie, le point à partir duquel il se comprend, le dynamisme qui le libère et la fontaine où il puise l'eau vive.

De plus, il croit en l'inspiration des Écritures saintes, l'Ancien et le Nouveau Testament, où il s'efforce de discerner la Parole de Dieu qui y est scellée. Non seulement Dieu s'est-il incarné en Jésus, non seulement se manifeste-t-il dans l'Écriture, mais encore il prolonge son épiphanie dans la communauté de ceux qui croient vraiment en lui et obéissent à sa parole. Il trouve son premier lieu d'appartenance dans la grande tradition spirituelle chrétienne malgré les bavures de l'histoire et les déficiences des institutions chrétiennes.

Jusque-là, tout va bien. Le spirituel chrétien pluraliste vit sa spiritualité avec un certain confort dans son appartenance chrétienne. Mais là où le bât blesse, c'est dans la prétention du christianisme à l'unicité et à l'absoluité. Tous les dogmes marqués au coin de l'absoluité le gênent et le remettent en question; il les ressent comme autant d'entraves posées en travers de sa route. Dogmes à prétention d'absoluité: Jésus est le *seul* sauveur, *l'unique* médiateur, le *seul* maître, le «logos», le Fils de Dieu, le Christ. En lui s'accomplit la révélation parfaite et finale. Les Écritures bibliques sont les seules inspirées et les seules à dire la parole de Dieu. Le christianisme est la seule vraie religion, la seule voie de salut pour toute l'humanité, et le baptême, l'unique porte d'entrée au paradis. Dans le christianisme, l'Église catholique est la seule en laquelle subsiste l'Église du Christ, la seule à avoir un chef infaillible, la seule (avec les orthodoxes) à avoir de vrais prêtres, à posséder de vrais sacrements porteurs de grâce, et à jouir de l'authentique succession apostolique. *Extra Christum, nulla salus; extra ecclesiam, nulla salus.*



Point de salut en dehors du Christ et de l'Église. Tel est, dépouillé des subtilités théologiques, le dogme de l'absoluité du christianisme. En dehors de l'Église, principalement de l'Église catholique, y a-t-il encore place pour une autre institution religieuse, chrétienne ou non, qui soit porteuse de salut? Quand on occupe tout l'espace, les autres sont refoulés dans un non-lieu. L'affirmation de l'absoluité catholique n'implique-t-elle pas la négation de l'autre, le refus de le reconnaître dans sa différence et, tout simplement, le déni de son droit d'exister?

Tel est l'enseignement traditionnel de l'Église catholique, repris par les papes, les conciles et les catéchismes — autant celui de Jean-Paul II que celui de Trente — et récemment confirmé à nouveau par la déclaration du cardinal Ratzinger *Dominus Jesus*¹ qui rappelle qu'il «faut croire fermement à l'unicité et l'universalité salvifique du mystère de Jésus Christ et de l'Église» (n° 4) et au «caractère de vérité absolue et d'universalité salvifique de la révélation chrétienne et du mystère de Jésus Christ et de l'Église» (n° 4).

Voici la liste des énoncés de foi du décret romain:

- Est donc *contraire* à la foi de l'Église la thèse qui soutient le caractère limité, incomplet et imparfait de la révélation de Jésus Christ (n° 8).
- On doit tenir *fermement* la distinction entre la foi théologique et la croyance dans les autres religions (n° 7).
- On doit croire *fermement* la doctrine de foi qui proclame que Jésus de Nazareth, fils de Marie, et seulement lui, est le Fils et le Verbe du Père (n° 10).
- Il faut croire *fermement* la doctrine de foi sur l'unicité de l'économie salvifique voulue par le Dieu Un et Trine (n° 11).
- Le magistère de l'Église, fidèle à la révélation, *confirme* que Jésus Christ est le médiateur et rédempteur universel (n° 11).
- On doit croire *fermement* comme vérité de foi en l'unicité de l'Église fondée par le Christ (n° 16).

¹ Qu'on se rappelle également la «Notification de la congrégation pour la doctrine de la foi au P. Jacques Dupuis», à propos de son livre *Vers une théologie du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997.



- Les fidèles sont *tenus de professer* qu'il existe une continuité historique — fondée sur la succession apostolique — entre l'Église instituée par le Christ et l'Église catholique. C'est là l'unique Église du Christ (n° 16).
- On doit avant tout croire *fermement* que l'Église en marche sur la terre est nécessaire au salut (n° 20).
- Il serait clairement *contraire* à la foi catholique de considérer l'Église comme un chemin de salut parmi d'autres (n° 21).

Le spirituel interreligieux éprouve un malaise profond devant ce matraquage de «il faut croire fermement» qui font violence à sa sensibilité pluraliste. Il sent monter en lui un appel pressant à revoir le contenu de sa foi et à revisiter les interprétations traditionnelles du dogme de l'absoluité du Christ et de l'Église. Le pluralisme unitif et la spiritualité interreligieuse commandent l'élaboration d'une image interreligieuse du Christ et l'édification d'un cadre théologique adapté aux exigences de la catégorie du dialogue. Aux premiers siècles, les chrétiens ont dû se modeler une nouvelle image de Jésus chaque fois que la voie chrétienne était saisie par une nouvelle catégorie culturelle: Prophète, Messie, Fils de Dieu, *Logos* et Seigneur-Maître-de-tout. Chaque fois, il y avait continuité, rupture et refondation. Il en est de même aujourd'hui. Saisie par la catégorie du dialogue, la spiritualité chrétienne est appelée à s'articuler autour de l'image d'un Christ pluraliste, c'est-à-dire d'un Christ dépouillé de toute absoluité exclusiviste et ouvert à l'altérité et à la réciprocité².

Sans contester le contenu de sa foi, le spirituel pluralisto-chrétien se raidit devant une compréhension exclusiviste de l'absoluité du christianisme. Sa conscience historique a du mal à accepter toute conception intemporelle et transculturelle de la vérité, même

² Depuis une trentaine d'années, une littérature très abondante a été consacrée à l'élaboration d'une figure du Christ qui soit pertinente à la conscience chrétienne pluraliste. À titre d'exemple: John B. COBB, *Christ in a Pluraliste Age*, Philadelphie, Westminster Press, 1975; Raimundo PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, London, Darton, Longman & Todd, 1981; Jacques DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1997; Christian DUQUOC, *L'unique Christ*, Paris, Cerf, 2000.



de la vérité révélée; sa conscience mondiale et planétaire éprouve un malaise devant toute prétention à l'unicité. Le chrétien pluraliste est convié à revisiter sa demeure dogmatique et à se donner une théologie et un christianisme où sa démarche spirituelle pourra trouver un lieu d'inscription adéquat. C'est en tout cas la tâche à laquelle se sont attelés, depuis Vatican II, les théologiens soucieux de la rencontre des religions. Faire advenir un nouveau modèle de christianisme qui soit mondial, c'est-à-dire capable de se dire dans toutes les cultures et de prendre résolument en compte la diversité religieuse.

Il est difficile de prédire la forme que prendra ce nouveau christianisme. Une chose est sûre: il devra se libérer de sa catholicité occidentale pour revêtir une universalité planétaire et se donner une structure dialogale. Non plus seulement une Église qui parle, enseigne, interpelle et critique, mais une Église qui se tait, écoute, se laisse enseigner, interpellé et critiquer. Un magistère ecclésiastique qui met fin à cette tendance à multiplier les dogmes, à «définir» la vérité, à se prononcer infailliblement et à jeter l'anathème. Un magistère dialogal qui ne cherche pas tant à imposer son enseignement qu'à le proposer. L'impossibilité ou le refus d'adhérer à une précision dogmatique n'implique pas qu'on rejette tous les dogmes ou qu'on ait perdu la foi. Urgence donc de faire un *aggiornamento* dans la manière avec laquelle l'Église enseigne et dans la façon dont elle oblige les fidèles à recevoir son enseignement. Renoncer une fois pour toutes à ces *anathema sit* qui briment l'intelligence et emprisonnent la foi et la théologie. Se donner des structures dialogales. Établir un dialogue *ad intra* entre les chrétiens d'une même Église, clercs et laïcs, hommes et femmes, et favoriser un dialogue *ad extra* entre les diverses Églises et finalement entre les différentes religions. Aucun système religieux ne peut se donner des structures (dogmatiques, canoniques, rituelles) dialogales sans opérer des ruptures instauratrices, sans abandonner des prétentions traditionnelles, sans partager la place qu'il occupe dans l'espace public, sans sacrifier de son pouvoir et sans renoncer à des privilèges. Toute structure ecclésiale dialogale suppose la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre, l'égalité entre les croyants de toutes appartenances, la



validité de toutes les religions et le respect de toutes les expressions religieuses. Il n'y a plus ni homme ni femme; ni païen ni juif; ni croyant ni infidèle; ni orthodoxe ni hérétique. Tous égaux devant Dieu; tous, bouche bée devant son inaccessible vérité; tous, tête inclinée devant son indéchiffrable volonté.

Le spirituel pluralisto-chrétien aspire à l'émergence d'un christianisme structurellement dialogal. Mais, en attendant de le voir se lever, il se cherche une communauté d'appartenance ou, à défaut, un réseau qui le relie, par delà les limites locales et les frontières nationales, à tous ces spirituels chrétiens (et même non chrétiens) qui marchent sur les sentiers du pluralisme unitif. Dans ce réseau, circule une immense richesse d'expériences, de doctrines et de pratiques où le spirituel pluraliste, surmontant son isolement local, peut puiser abondamment. C'est là que s'élabore une nouvelle façon d'être chrétiennement spirituel. Tous ces «passeurs de rives», théologiens et spirituels, montrent la voie, partagent des convictions, présentent des expériences et élaborent, à partir de leurs pratiques pluralistes, les jalons de ce qui est en train de devenir une théologie de nature dialogale. Le pluralisme religieux et la relativisation de l'identité chrétienne prescrivent qu'on mette au service de la spiritualité chrétienne pluraliste une théologie qualifiée, selon les auteurs, de «pluraliste», d'«interreligieuse», de «dialogale», de «planétaire» ou de «mondialement œcuménique». Une théologie capable de fonder doctrinalement la spiritualité chrétienne interreligieuse et de la rendre dogmatiquement possible.

Le devoir d'attention

Revisiter les dogmes signifie deux choses: d'abord, réexaminer son attitude personnelle face au dogme, à tout dogme; ensuite, revoir de façon critique le sens traditionnel donné au contenu dogmatique.

Le chrétien pluraliste est gêné par l'obligation d'adhérer à tous et chacun des enseignements dogmatiques de l'Église. Ce devoir d'adhérer fait violence à la conscience fidèle et à l'intelligence croyante; il contredit la liberté fondamentale qu'exige l'acte de foi.



Au nom de quoi l'Église aurait-elle le droit de limiter, voire de fausser les opérations normales de l'intelligence dans la sphère de la pensée? L'acte de foi implique l'intervention de l'intelligence. Même dans la foi, le fonctionnement de l'intelligence reste le même: il exige une totale liberté et n'est guidé que par le service et la recherche de la vérité. Le spirituel pluraliste résiste à la façon dont le magistère exerce sa fonction et au devoir d'adhérer qu'il impose.

Comment sortir de l'impasse? Je suis reconnaissant envers mon collègue André Naud pour m'avoir offert un remède au malheur que je partageais avec lui. Mon âme est en consonance avec la sienne. Juste à la veille de sa mort, il faisait cet aveu qui m'a ému aux larmes: «Il faut que je le dise ici, c'est à Simone Weil que je dois d'avoir trouvé enfin une sorte de bonheur dans ma propre foi et dans l'Église [...] et ce bonheur vient en tout premier lieu et d'abord parce que j'ai enfin compris, grâce à elle, que les dogmes ne sont pas faits pour qu'on se voie obliger d'y *adhérer*. Ce bonheur vient de ce que j'ai compris que la liberté de l'intelligence doit être *totale* et doit pouvoir s'exercer non seulement sur l'ensemble des dogmes mais sur chacun d'eux. Pour le dire autrement [...] j'ai appris à savourer tout ce qu'implique le fait que l'intelligence puisse être ce qu'elle est, *même dans la foi*³.»

André Naud fait sienne la position de Simone Weil selon laquelle doit être proscrite toute *obligation* d'adhérer à l'enseignement du magistère, même aux dogmes définis. On doit à ces enseignements, écrit-elle, «une attitude permanente et inconditionnelle d'attention respectueuse, mais non une adhésion. Et on doit également une attention respectueuse aux opinions condamnées [...] L'adhésion de l'intelligence n'est jamais due à quoi que ce soit, car ce n'est jamais, à aucun degré, volontaire, l'attention seule est volontaire. Aussi est-elle *seule* matière d'obligation⁴.» Weil écrit encore: «Je dois dire que j'ai la même attitude d'esprit à l'égard

³ André NAUD, *Les dogmes et le respect de l'intelligence*, Montréal, Fides, 2002, p. 28. Les soulignés sont de Naud.

⁴ Simone WEIL, *Lettre à un religieux*, cité par A. NAUD, *Les dogmes et le respect de l'intelligence*, p. 33.



des autres traditions religieuses ou métaphysiques et des autres textes sacrés. Bien que la foi catholique me paraisse de toutes la plus pleine de lumière⁵.» Les dogmes sont offerts à l'attention plutôt qu'à l'adhésion. L'attention est une règle de conduite tout autant qu'une condition de la pensée. André Naud en décrit le fonctionnement: elle doit être «respectueuse», «permanente», «inconditionnelle», «intense», «amoureuse» et «priante».

Pour m'expliquer à moi-même la pensée de Weil-Naud, j'utilise la comparaison suivante. Un dogme, c'est comme une peinture léguée par un ancêtre. Il se peut que le tableau ne me parle pas, me rebute même. Je n'ai pas à le brûler pour autant. Je ne puis pas m'obliger à l'aimer à tout prix et à le trouver beau, ni le forcer à me révéler son secret. Personne, pas même le plus grand connaisseur, ne peut me dire: «Tu dois trouver ça beau.» Obligation ne peut être faite à quiconque d'adhérer à la beauté. Je dois pourtant me faire un devoir de regarder la peinture de temps à autre avec attention. Un jour peut-être, elle parlera! Ce sera la révélation. De même en est-il du dogme. Il est pendu là, au mur de ma vieille demeure religieuse. Poussiéreux et incompréhensible, il peut rester obstinément muet, parler une langue de bois, ne rien réveiller en moi. Je ne dois pas pour autant le décrocher et le jeter aux orties, car il a le mérite d'être porteur d'une longue tradition d'attention. Il a parlé à tant d'autres! J'ai l'obligation non d'y adhérer, mais de le regarder avec attention. Un jour peut-être, me révélera-t-il son secret! Je ne le nie pas, mais n'y adhère pas non plus. J'accueille les questions qu'il me pose; je les prends au sérieux, leur porte grande attention et tâche d'en décrypter le sens.

L'exercice de l'intelligence dans l'acte de foi implique le refus de toute domination, le droit de nier et le déploiement d'une liberté totale. Le croyant est un sujet qui ne peut poser l'acte de croire que dans le respect de l'inaliénable souveraineté et liberté de son intelligence. C'est le point de vue de la subjectivité qui se cache derrière cette conviction qu'on ne peut imposer à personne l'obligation

⁵ S. WEIL, *Lettre à un religieux*, cité par A. NAUD, *Les dogmes et le respect de l'intelligence*, p. 38.



d'adhérer à quelque enseignement que ce soit. Le parcours vers Dieu ne peut être que personnel et le cheminement dans la foi est toujours celui d'un sujet ou d'un «je» dont la destinée est originale et la condition existentielle, unique. Poser la subjectivité, c'est donner priorité au sujet sur l'objectivité du dogme dans l'acte de foi. Cela n'a rien à voir avec le subjectivisme qui ramène tout à soi et s'enferme dans le huis clos de son petit moi. La subjectivité est un point de vue sur le réel et une manière de connaître. «La subjectivité, selon Walter Kasper, devient la forme et l'attitude de la pensée moderne⁶.» Le point d'appui de la démarche spirituelle, c'est le sujet particulier dans sa situation concrète, avec ses amours, ses doutes, ses peurs, ses pannes et ses handicaps. Aussi l'appel à la liberté de l'intelligence est-il une façon de poser le principe de la subjectivité dans l'acte de foi. Naud écrit:

La réclamation de la souveraine liberté de l'intelligence me paraît être une manière de réhabiliter enfin le «je» tel qu'il se présente dans la foi, avec ses interrogations si multiples, avec ses doutes nombreux, avec son scepticisme normal en face de bien des enseignements de l'Église. Quand on a le droit de se questionner sur tout, quand on a le droit de douter de tout, du moins dans les affaires qui concernent les grands Mystères, n'est-ce pas le «je» qui est réhabilité en même temps que l'intelligence⁷?

Le point de vue de la subjectivité étant assuré, le spirituel chrétien peut cheminer dans sa voie pluraliste même s'il n'est pas capable d'adhérer à certains dogmes, en l'occurrence à ceux qui affirment l'absoluité du christianisme. Cela ne le dispense pas, au contraire, du devoir de leur prêter une attention permanente et respectueuse. Son incapacité d'adhérer ne doit pas être une entrave sur sa route. Il faut être particulièrement *attentif* aux dogmes qui semblent faire difficulté en contexte pluraliste.

Le spirituel ne peut esquiver les questions que le dogme de l'absoluité chrétienne pose à sa démarche. Son attention au dogme

⁶ Walter KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 1982, p. 34-35.

⁷ André NAUD, *Les dogmes et le respect de l'intelligence*, p. 30. Voir mon ouvrage *Renâitre à la spiritualité*, Montréal, Fides, 2002, p. 249-253.



doit encore se traduire dans un effort de relecture et de réinterprétation. Si le dogme avait reçu jadis une interprétation qui ne s'impose pas! D'ailleurs, le dogme est-il, en son essence, autre chose qu'une formulation déficiente et circonstanciée, pointant maladroitement vers un mystère toujours insaisissable et indicible?

L'absoluité du Christ et du christianisme est au cœur du questionnement du spirituel pluraliste. Sommes-nous prisonniers de l'antithèse: absoluité chrétienne ou spiritualité pluraliste? Comment les deux peuvent-elles aller de pair? La conception maximaliste traditionnelle de l'absoluité chrétienne accule la vie spirituelle pluraliste au mur de l'impossibilité, car elle commande un rapport d'exclusion entre le christianisme et les autres religions. Mais ne peut-on pas procéder à une lecture minimaliste et ouverte de l'absoluité et poser l'absolu en termes inclusifs? Une telle lecture permettrait d'établir entre le christianisme et les autres religions un rapport d'inclusion et d'accomplissement. Serait absolu ce qui est capable de tout prendre pour soi et de tout ramener à soi. Ne pourrait-on pas pousser plus loin et considérer l'absolu en termes relationnels? Serait absolu ce qui peut entrer en relation avec absolument tout. Dieu est absolu parce qu'il est en relation avec toute réalité. Une vision relationnelle de l'absoluité serait en mesure de poser un rapport de complémentarité et de réciprocité entre le christianisme et les autres religions et de fonder théologiquement la spiritualité pluralisto-chrétienne.

La vie spirituelle interreligieuse est en avance sur la réflexion théologique proprement dite. Les pratiques ont changé: pratiques de dialogue, de solidarité, de prière commune, d'évangélisation, d'intercommunion, d'échange, d'hospitalité, etc. Oui, les pratiques commandées par la spiritualité pluraliste ont changé profondément, alors que n'a guère évolué le discours magistériel concernant les conditions de salut, l'absoluité de la révélation chrétienne, l'exclusivité du salut en Christ et la nécessité d'appartenir à l'Église. Il est urgent d'élaborer une théologie capable de justifier la spiritualité pluraliste. Celle-ci, en effet, force l'émergence d'un discours théologique assez large pour accueillir généreusement les requêtes du pluralisme religieux.



Place à la théologie des religions

La théologie interreligieuse n'en est qu'à ses premiers balbutiements. Certains, comme W.C. Smith, pensent que la théologie mondiale dont nous avons besoin en contexte pluraliste ne saurait être de nature confessionnelle (chrétienne, juive, islamique, etc.). La théologie transconfessionnelle qu'il propose, postule que, en amont de ces «ensembles de traditions cumulatives» que sont les religions, il existe une foi fondamentale commune, une expérience unique, une même religion primordiale ou transcendantale, expression ultime de l'*homo religiosus*. L'objectif de la théologie mondiale serait donc de saisir et de déployer les divers éléments de cette essence commune et transhistorique qui se cache derrière les différentes religions du monde. Je me suis laissé séduire quelque temps par cette idée, mais je l'ai finalement abandonnée parce que je ne crois plus ni à l'identité des expériences fondatrices ni à l'existence d'une essence commune détachable des religions instituées et qui se tiendrait en elle-même. Par ailleurs, il ne me paraît pas possible de construire une théologie générique, transhistorique et transculturelle. Toute théologie se doit, de par sa nature même, d'être contextuelle et enculturée et de trouver son ancrage dans un univers précis de croyances.

À la suite de Claude Geffré, de Hans Küng et de Jacques Dupuis, je pense que le contexte socioreligieux actuel appelle avec véhémence l'émergence d'une théologie «interreligieuse», ancrée œcuméniquement dans la tradition chrétienne. Comme option méthodologique de départ, cette théologie prescrit de choisir une base confessionnelle qui devient la fenêtre à travers laquelle le monde religieux est vu et compris. Il n'est certes pas facile de définir le statut épistémologique d'une telle théologie, qui ne doit être ni classée parmi les sciences religieuses ni assimilée à l'étude comparée des religions. Cette théologie devra se faire sur l'horizon du pluralisme religieux et de l'œcuménisme planétaire, et non seulement sur l'horizon de la Bible et de la tradition chrétienne ou sur l'arrière-fond de la sécularité, de l'incroyance ou de l'athéisme. Elle saura épouser la compréhension que l'autre a de sa



propre religion et recourir à l'étude comparée des religions qui, au cours des cent cinquante dernières années, a accumulé une somme importante de données sur les différentes religions du monde. La façon dont la méthode comparative y sera mise en œuvre dépendra prioritairement de la manière dont sont pensés, d'une part, les rapports des religions entre elles et, d'autre part, les relations entre le christianisme et les autres religions du monde. La théologie interreligieuse cherche tout à la fois à comprendre les autres religions à partir de la religion chrétienne et à interpréter le christianisme à partir ou à la lumière des autres traditions religieuses.

C'est dire que la théologie interreligieuse ne peut s'élaborer sans faire appel préalablement à une théologie des religions ou théologie du pluralisme religieux sur laquelle elle prend nécessairement appui. Nous tentons dans les pages qui suivent de présenter succinctement les grands modèles de théologie des religions qui ont vu le jour depuis le concile Vatican II.

La théologie des religions a pris un essor considérable au cours des dernières décennies. De toutes les sciences théologiques, elle est peut-être celle qui a soulevé le plus d'intérêt et suscité les plus vives discussions. Elle a reçu son coup d'envoi au concile Vatican II, surtout grâce au décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme chrétien, aux déclarations *Nostra Aetate* sur les religions non chrétiennes et *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse. Depuis lors, la théologie des religions, s'alliant à une pratique inventive du dialogue interreligieux, s'est développée avec vigueur du côté tant protestant que catholique⁸.

Le champ d'étude de la théologie des religions, c'est le pluralisme religieux dans son rapport avec le christianisme. Comment

⁸ À l'époque précédant Vatican II, se développe une immense littérature sur la portée salvifique des différentes religions et sur le salut de leurs fidèles et des non-croyants: H.U. von Balthasar, J. Danielou, H. de Lubac, E. Cornélis, H. Fries, H. Nys, G. Thils, H.R. Schlette, H. Maurier. La théologie des religions n'émerge vraiment qu'autour des années 1970. Quelques grands noms: du côté catholique: H. Küng, C. Geffré, J. Dupuis, P. Knitter, K. Rahner, R. Panikkar, S. Samartha etc.; du côté protestant: E. Troeltsch, J. Hick, G. Parrinder, L. Newbigin, W.C. Smith, P. Tillich, D.M. Baillie.



qualifier ce rapport? Comment concilier l'absoluité du christianisme et le pluralisme religieux? L'apologétique vise à montrer que la religion chrétienne est la meilleure, la seule vraie; la théologie du salut des infidèles traite des conditions subjectives du salut individuel des non-chrétiens et rend compte de la possibilité de ce salut sur la base de la conscience droite; la théologie de la mission, elle, réfléchit sur la conversion des non-chrétiens, sur le témoignage rendu à l'Évangile et sur l'implantation de l'Église partout dans le monde.

La théologie des religions se démarque de ces approches. Elle considère «les autres religions dans leur positivité historique, indépendamment des intentions subjectives de leurs membres et elle se demande si elles recèlent des valeurs salutaires⁹». Elle a pour tâche d'articuler les relations du christianisme avec les autres religions. Elle vise à concilier deux principes chrétiens incontournables: la volonté salvifique universelle de Dieu et l'unicité de la médiation du Christ. Elle entend montrer la portée salutaire des autres religions en tenant compte de la signification spécifique du christianisme dans l'œuvre du salut. Elle tente de rendre compte de la diversité des traditions religieuses, d'interpréter l'absoluité de la foi chrétienne à la lumière du pluralisme religieux et d'évaluer les prétentions salvifiques des religions du monde.

La théologie chrétienne des religions ne limite pas son champ d'étude au rôle que les religions jouent dans le salut de leurs adeptes. Elle se demande ce que la diversité religieuse peut bien signifier dans le dessein de Dieu sur le monde. Elle étudie les diverses religions dans le contexte de l'histoire du salut et dans leur rapport avec le Christ et le christianisme. Elle considère la pluralité religieuse non seulement comme un fait historique (pluralisme de fait), mais comme une donnée ayant en elle-même sa propre raison d'être (pluralisme de principe). On parle volontiers aujourd'hui de manière équivalente de théologie des religions et de théologie du pluralisme religieux, cette expression étant en train de supplanter la première.

⁹ Claude GEFFRÉ, «La théologie des religions non chrétiennes, vingt ans après Vatican II», *Islamochristiana* (1985), p. 126.



La question n'est plus: Le christianisme est-il la seule vraie religion ou, sous une forme mitigée, est-il meilleur que les autres? Le vrai problème devient: Comment le christianisme peut-il conserver son identité et maintenir son unicité tout en reconnaissant la valeur salutaire des autres religions? Comment penser l'incontournable pluralisme religieux sans brader l'absoluité et la singularité du christianisme? La question ainsi posée, l'important n'est pas ce que le christianisme a en commun avec les autres religions, mais ce en quoi celles-ci diffèrent de lui. C'est leurs différences qui leur confèrent leur unicité et manifestent le mieux leur identité spécifique. Il ne faut pourtant pas négliger les ressemblances et les points communs, car ils laissent soupçonner des convergences souterraines. La théologie des religions s'intéresse d'abord à l'autre en tant qu'autre, dans son altérité souvent radicale et irréductible.

À l'instar du christianisme, toutes les religions se voient contraintes, en contexte pluraliste, d'élaborer leur propre théologie des religions. André Couture définit la théologie générale des religions comme «un discours élaboré du point de vue d'une tradition religieuse particulière qui cherche à se définir elle-même en contexte du pluralisme et qui se trouve dans l'obligation de régler sa façon de communiquer avec les autres religions. La théologie des religions est en fait une réponse d'une tradition religieuse au pluralisme religieux ambiant, une réaction concertée face au pluralisme. Elle est l'œuvre de croyants qui parlent des autres religions pour mieux comprendre leur identité de croyants. Elle implique une relation dynamique avec d'autres croyants et engendre une véritable rhétorique¹⁰.»

Le christianisme se voit contraint lui aussi d'élaborer sa propre théologie des religions pour répondre aux questions soulevées par le pluralisme religieux, pour se définir et comprendre son identité face à la différence, et enfin pour pouvoir gérer de façon profitable ses relations avec les autres religions. La théologie chrétienne des

¹⁰ André COUTURE, «La tradition et la rencontre de l'autre», dans Frédéric LENOIR et Ysé TARDAN-MASQUELIER (dir.), *Encyclopédie des religions*, t. II, Paris, Bayard, 2000, p. 93.



religions se déploie selon différents modèles d'après les angles d'approche (ecclésiocentrique, christocentrique, théocentrique, anthropocentrique) ou d'après les diverses façons de comprendre l'absoluité chrétienne.

Malgré la fonction irremplaçable des théologies spécifiques qui traitent des diverses religions prises isolément, il y a place, pense Jacques Dupuis, «pour une théologie des religions qui les embrasse toutes et examine le type de rapport que les autres traditions religieuses ont avec le mystère chrétien et en conséquence avec l'Église chrétienne [...] Une telle théologie générale précède les théologies particulières qui traitent des rapports distincts de l'une ou l'autre religion avec le mystère chrétien. Elle pose les questions d'ordre général qui s'appliquent à tous les cas et doivent être examinées avant que l'on puisse aborder les questions spécifiques concernant la conversation chrétienne avec une tradition particulière¹¹.» Quel qu'en soit le modèle, cette théologie générale des religions n'est pas le fruit du dialogue. Elle part du monologue chrétien et tente d'articuler la position chrétienne avant l'entrée en dialogue. La théologie des religions ne peut être qu'une position confessionnelle. Elle «débuté et reste à chaque pas à l'intérieur d'une perception de foi, avec ces présupposés que la foi implique, et elle revendique le droit, dans cette perception, de faire des jugements de valeurs¹²». La visée d'une telle théologie est précisément de fournir les moyens de dépasser ses propres frontières afin de rejoindre l'autre dans son altérité et d'établir avec lui un dialogue nourricier. La théologie des religions part d'un monologue, mais c'est en vue d'établir un dialogue, alors que la théologie interreligieuse et planétaire, elle, ne peut sortir que du dialogue.

La théologie chrétienne des religions offre un cadre générique servant de guide ou de vade-mecum où se trouvent développées des catégories générales applicables *aliquo modo* à chaque religion. Elle doit pourtant éviter de mettre toutes les religions sur le

¹¹ Jacques DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, p. 20-21.

¹² J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, p. 14.



même plan. Aidée des sciences de la religion, elle reste soucieuse de dépasser toute approche abstraite et générale des religions pour tâcher de saisir l'unicité et l'originalité de chacune. Elle découvre entre les religions des airs de famille et, sans nier la complexité du fait religieux, elle tente d'élaborer une typologie utile à sa compréhension. Elle distingue entre les religions dites primitives (amérindiennes et autres), les grandes religions orientales de l'immanence (le bouddhisme, l'hindouisme et leurs multiples formes et rejetons) et enfin les religions dites monothéistes (le judaïsme et l'islam). Il est impossible que toutes les religions entretiennent le même rapport avec le christianisme.

La théologie générique des religions est appelée à servir d'appui à une théologie spécifique de chaque religion: théologie chrétienne du judaïsme, de l'islam, du bouddhisme, de l'hindouisme, des religions amérindiennes, etc. On sait le rapport privilégié du christianisme avec l'islam et plus particulièrement avec le judaïsme. Jacques Dupuis pense que «l'exemple du judaïsme peut être considéré comme paradigmatique pour une théologie chrétienne des rapports entre le christianisme et les autres religions¹³».

Pour ce qui est des nouvelles religions, elles méritent un traitement spécial. La situation est complexe, fluctuante, nébuleuse et difficile à saisir. Deux remarques s'imposent au départ. D'abord, les nouveaux mouvements religieux, étant jeunes et minoritaires, sont d'autant plus affirmatifs qu'ils sont inquiets et incertains de leur identité; leurs adeptes font souvent montre de prosélytisme et d'intransigeance. Ensuite, les religions traditionnelles regardent de haut toute nouvelle émergence religieuse en dehors de leurs frontières; elles refusent volontiers d'entrer en contact avec elles par peur de se disqualifier aux yeux de leurs propres fidèles ou par crainte que ces rencontres ne donnent à ces nouveaux chirurgiens un crédit immérité. Les grandes religions ont tendance à oublier qu'elles ont été un jour de «nouvelles religions» et qu'elles ont été, elles aussi, bousculées, dénoncées et combattues par les «vieilles»

¹³ J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, p. 68. Cette opinion est partagée par Claude Geffré.



religions majoritaires. Toutes fermées à l'œcuménisme et au dialogue que soient les nouvelles religions, le spirituel chrétien pluraliste ne doit pas moins les voir avec sympathie religieuse et déployer envers elles un esprit ouvert, tolérant et dialogal¹⁴.

Le chrétien éprouve un urgent besoin d'une théologie des religions pour mieux nommer son identité chrétienne face aux autres traditions religieuses et pour marcher avec assurance et d'une manière dialogale sur le terrain mal exploré du pluralisme religieux. Les pages qui suivent cherchent à définir, entre le christianisme et les autres religions, un rapport qui soit en syntonie avec la conscience pluraliste.



¹⁴ Dans mon étude *Le cortège des fous de Dieu*, je présente une approche typologique des nouveaux mouvements spirituels et religieux et j'offre certains jalons pour l'élaboration d'une théologie chrétienne des nouvelles religions. Et dans mon ouvrage intitulé *Les nouvelles religions*, Montréal, Fides, 1995, je propose une approche pastorale des nouveaux groupes spirituels et religieux.







Chapitre 7

DE L'EXCLUSION À LA COMPLÉMENTARITÉ

Quel rapport existe-t-il entre le christianisme et les autres religions dans leur ensemble? Voilà la question à laquelle tente de répondre toute théologie chrétienne des religions respectueuse de la nature et des prétentions autant du christianisme que des autres religions et soucieuse de rendre compte du pluralisme religieux tout en se voulant fidèle à l'intuition chrétienne fondamentale. Il s'agit de penser un rapport qui reconnaît, d'une part, la valeur du pluralisme unitif et la fécondité de la diversité religieuse et, d'autre part, la singularité du Christ et de la voie chrétienne.

On peut penser ce rapport selon quatre modalités: l'exclusion, l'inclusion, la complémentarité et la réciprocité. Les auteurs qualifient les modèles de théologie des religions selon les points de vue choisis et les catégories référentielles. Ils parlent alors soit de modèles ecclésiocentriques, christocentriques, théocentriques et anthropocentriques; soit de modèles évangéliques, catholiques, protestants et théocentriques; ou de modèles christologiques: le Christ contre les religions, le Christ dans les religions, le Christ au-dessus des religions et le Christ avec les religions; ou encore de modèles exclusifs, inclusifs, pluralistes normatifs et pluralistes non normatifs, selon que le Christ est utilisé ou non comme point de référence obligé.

L'exclusion mitigée

Le rapport d'exclusion ne marche plus; l'exclusivisme traditionnel est devenu une position indéfendable qu'il faut abandonner ou



adoucir. Les requêtes de la modernité, l'avènement de la conscience historique, la connaissance des autres religions, la rencontre d'autres croyants, une vision plus optimiste des possibilités de salut hors de l'Église, autant d'éléments qui commandent des adoucissements et prescrivent une lecture plus tempérée de l'exclusivisme chrétien.

L'adage «Hors de l'Église, point de salut» suscite un grand malaise¹. Il est clair que le concile de Florence et, après lui, le magistère ecclésiastique ont donné un sens obvie et littéral à l'axiome classique: hors des limites spatio-temporelles de l'Église catholique et hors de la soumission au pape, il n'y a pas de salut. Le sens était on ne peut plus clair, mais l'interprétation traditionnelle étant devenue gênante, on a ouvert progressivement le sens de l'axiome et on lui a fait dire exactement le contraire de ce qu'il énonce. L'axiome a fini par signifier qu'il n'y avait pas de salut hors de l'Église invisible ou du corps mystique du Christ; ou encore qu'il n'y avait pas d'autre institution de salut voulue par Dieu, ce qui ne préjugait en rien du salut hors Église. On a fait ensuite la distinction entre le refus coupable d'appartenir à l'Église et le refus non coupable qui, lui, n'empêche pas le salut. Le salut est toujours offert par la seule Église, mais on peut en être membre *in re* (réellement, effectivement) ou bien *in voto* (en désir). Ce désir peut être conscient et explicite ou inconscient et implicite, ce désir implicite étant une disposition interne par laquelle une personne souhaite conformer sa volonté au bon vouloir divin. On a toutes les raisons de penser que tous ces adoucissements vont à l'encontre de l'enseignement du concile de Florence.

Le Saint-Office a repris cette interprétation «ouverte» dans sa condamnation du jésuite Léonard Feeney, de Boston, à la fin des années 1940. Quelle affaire dramatique! Le bon jésuite, voulant être fidèle à l'Église, reprit l'interprétation étroite et maximaliste du concile de Florence et du magistère ecclésiastique. Il refusa d'obtempérer au décret du Saint-Office qui affirmait: il est contraire à

¹ Voir Francis Aloysius SULLIVAN, *Salvation Outside the Church. Tracing the History of the Catholic Response*, Mahwah, Paulist Press, 1992.



la vérité catholique de tenir le sens obvie de l'axiome; le désir, même implicite, d'appartenir à l'Église est suffisant pour le salut². Le concile Vatican II confirma le décret du Saint-Office sur la suffisance du désir implicite; il alla même plus loin en parlant d'une offre mystérieuse faite à tous de devenir membres de la réalité surnaturelle de l'Église: «Nous devons tenir que le Saint-Esprit offre à tous, d'une façon connue de Dieu, la possibilité d'être associé au mystère pascal³.»

Concile pour concile. Qui a raison? Florence ou Vatican II? S'agit-il ici d'un développement et d'un approfondissement dans la compréhension d'un axiome qui fait autorité, ou au contraire d'un enseignement nouveau, contredisant l'ancien? Les interprétations qui changent le sens des dogmes définis antérieurement sont-elles de vrais développements? Le concile Vatican I n'a-t-il pas anathématisé «celui qui dit que, sous l'influence du progrès scientifique, il est possible de donner une signification aux dogmes proposés par l'Église qui soit différente de celle que l'Église a toujours comprise⁴»? Il nous tarde que le magistère justifie théologiquement ces évolutions qui ressemblent plus à des moments de rupture qu'à des phases de développement. Quand aurons-nous le courage d'élaborer cette théologie des transitions dont parle K. Rahner? En attendant, nous faisons face à un ficelage indigeste qui n'explique rien. Il faudra bien un jour lâcher prise et confesser en toute humilité, non seulement qu'on s'est mal exprimé ou qu'on a été mal compris, mais qu'on s'est tout simplement trompé.

La littérature chrétienne sur la nécessité de l'Église s'intéresse au seul fait que les autres sont hors de l'Église et non pas au fait qu'ils appartiennent à leurs religions respectives. La liturgie du Vendredi saint les désigne comme «ceux qui ne croient pas en Jésus Christ»; ici on les appelle «ceux qui sont en dehors de l'Église». On les définit par la négative, ce sont des «non-chrétiens».

² On refusa au père Feeney la sépulture ecclésiastique.

³ *Gaudium et Spes*, n° 22.

⁴ Heinrich J. DENZINGER, n° 3043.



La seule chose qu'on ait à dire d'eux, c'est qu'ils n'ont pas la foi au Christ, qu'ils ne sont pas chrétiens, catholiques.

Aucune interprétation minimaliste de l'unicité du christianisme ne résout la question cruciale que pose le pluralisme religieux, à savoir la valeur salvifique des autres religions et leur place dans l'histoire du salut.

Puisqu'il y a plein de salut hors de l'Église, force nous est d'aller au-delà d'une interprétation minimaliste du rapport d'exclusion. Exclure un peu, c'est exclure quand même. Aussi, depuis le concile Vatican II, la théologie a-t-elle cherché à comprendre le rapport du Christ et du christianisme avec les autres religions en termes susceptibles d'accueillir vraiment les autres croyances et de fonder un vrai dialogue.

L'inclusion

En passant du point de vue ecclésiocentrique à une perspective christocentrique, l'axiome «Hors de l'Église, point de salut» devient: «Hors du Christ, point de salut.» Le Christ unique sauveur universel. Puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu et qu'une seule humanité, il ne peut y avoir qu'un seul sauveur et qu'une seule économie du salut. La révélation divine en Jésus est constitutive de l'œuvre salvifique de Dieu en faveur de l'humanité. Ce ne peut être que par le Christ, à travers lui et grâce à sa médiation, que le salut s'opère partout dans le monde et dans les religions. Le Christ est un absolu incontournable, cause efficiente et condition du salut dans le monde. Puisqu'en Jésus le *Logos* se fait chair, personne ne peut être sauvé sans référence au Christ.

Avant la venue de Jésus, la grâce du Christ était déjà à l'œuvre incognito dans l'histoire. C'est à cause de ses mérites que les humains ont été mystérieusement sauvés. Le salut accompli avant l'incarnation historique du Verbe n'a pas été réalisé moyennant la médiation humano-divine de Jésus, mais à cause d'elle, c'est-à-dire en considération de l'œuvre que Dieu a accomplie en Jésus. Cependant, tous ceux qui ont vécu après le



Christ sont sauvés par lui et non seulement à cause de Lui. «Un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus Christ homme.» (1 Tm 2, 5-7) Oui vraiment, hors du Christ, point de salut.

Affirmer que le Christ est constitutif du salut, c'est dire que sa révélation et son œuvre sont *normatives* de tout ce qui se veut porteur ou médiateur de salut. Certes, l'Église est le lieu et le signe privilégié de la grâce salvifique du Christ, mais cette même grâce est à l'œuvre dans les autres religions qui sont, qu'elles en soient conscientes ou non, sous la norme du Christ. Le Christ est l'Alpha et l'Omega à partir duquel toutes les religions, y compris le christianisme, sont évaluées, jugées et démasquées dans leur fausseté et dans leur propension démonique et idolâtre. Devant la loi, tous sont égaux: tel est l'énoncé démocratique par excellence. Devant le Christ, Fils de l'homme et Verbe incarné, toutes les religions sont égales, au sens où elles sont toutes jugées par sa loi d'amour. Comme le dit l'Écriture, le jugement sera plus sévère pour ceux qui savent. Tel sera le jugement porté par le Christ sur l'Église puisque celle-ci prétend le connaître et le servir. Sous cet aspect, le christianisme n'a aucune prétention à élever sur les autres religions. Corps du Christ, l'Église est la première à être jugée par sa Tête. Aussi doit-elle entrer dans un perpétuel processus de conversion pour devenir réellement et parfaitement Église du Christ. C'est uniquement dans cette perspective eschatologique, comme Église jamais réalisée mais toujours à venir, qu'elle est appelée à définir son rapport avec les autres religions et à jouer son rôle propre, celui d'être lumière pour ceux qui habitent les différentes alcôves de la grande demeure religieuse ou, pour parler à la Hans Küng, catalyseur critique qui crée par sa seule présence des liens entre les religions, ou encore miroir qui révèle les valeurs chrétiennes anonymement présentes dans les autres religions.

Cette approche de l'absoluité du Christ et du christianisme permet de poser un rapport d'inclusion entre le christianisme et les autres religions. Ce qu'il y a de vrai, de beau, de bon dans les autres religions appartient en propre au christianisme; tout élément salutaire rencontré chez les autres est, de fait, dynamisé par le Christ lui-même. La théologie de l'inclusion se déploie selon



différents modèles aux multiples nuances. Je ne présente ici que le modèle de l'accomplissement qui est le plus répandu et le plus vénérable puisqu'il remonte aux origines du christianisme.

Sous-jacente aux déclarations de Vatican II, la théologie de l'accomplissement a trouvé son expression archétypale dans le rapport du christianisme avec le judaïsme. Les chrétiens ont toujours compris le rapport entre l'événement Jésus et l'Israël vétéro-testamentaire en termes d'annonce prophétique et de réalisation messianique. Ils ont vu l'événement Jésus, y compris sa mort et sa résurrection, comme la réalisation des promesses faites à Israël. En Jésus, les temps sont accomplis; les Écritures, réalisées. Les chrétiens ont scruté les Écritures à la loupe pour y décrypter le moindre signe annonciateur. Les personnages de l'Ancien Testament et les institutions de la religion juive ont été vus comme des ombres, des symboles, des paraboles de la vraie réalité. Isaac, Moïse, le roi David, l'exode, l'alliance, le rocher, le désert, la terre promise, Jérusalem, le Temple, le grand prêtre, le sacrifice: autant de figures annonciatrices de ce qui est advenu en Jésus.

La théologie de l'accomplissement a été utilisée avec bonheur pour qualifier les rapports entre le christianisme et les autres religions. Comme nous l'avons dit plus haut, elle trouve son fondement dans la doctrine des semences du Verbe élaborée par les tout premiers Pères de l'Église. Selon cette théologie, les autres religions sont qualifiées d'«esquisses», d'«ébauches», de «préparations évangéliques» et de «pierres d'attente»; elles ne trouvent leur sens plénier que dans leur référence au christianisme; elles sont autant de formes variées de la quête de l'*homo naturaliter religiosus*. Le Christ et le christianisme se présentent comme la réponse surnaturelle donnée par Dieu à cette aspiration universelle. Le salut du Christ atteint les membres des autres religions, mais celles-ci ne sont pas des médiations de salut; elles sont au mieux des lieux où le salut du Christ opère inchoativement. Simples tentatives humaines, les religions non chrétiennes n'ont de valeur positive que comme étapes ou ébauches sur la voie de l'accomplissement. Selon le dessein de Dieu, elles n'exercent qu'une fonction préparatoire. Sont-elles vouées à disparaître un jour puisque le christianisme est leur plénitude?



La religion chrétienne ne commence donc pas avec Jésus; elle remonte à Noé et à Adam. Elle est de toujours. J'ai cité plus haut la parole d'Augustin: «Ce qu'on appelle maintenant la religion chrétienne existait chez les anciens et n'a jamais fait défaut depuis la naissance du genre humain jusqu'au temps où le Christ s'est incarné, époque à partir de laquelle la vraie religion, qui existait déjà, commença à être appelée la religion chrétienne⁵.» Les autres religions sont donc chrétiennes dans la mesure où elles expriment certains aspects de la vérité révélée. À ce sujet, Newman ne craint pas de parler de la «divinité du paganisme» et de «l'économie du paganisme⁶».

L'idée d'une pluralité d'économies nous conduit à celle d'une histoire différenciée de la révélation. On parle alors de révélation historique (en Israël et dans le Christ) et de révélation immanente dans la conscience (religions orientales); de révélation générale naturelle (dans l'univers cosmique et dans les religions non chrétiennes) et de révélation spéciale surnaturelle (dans le christianisme); de voie ordinaire et commune de salut (les religions non chrétiennes) et de voie extraordinaire et prééminente (le christianisme). Toutes ces distinctions théologiques sont autant des tentatives méritoires, plus ou moins fructueuses, visant à conférer une valeur salvifique aux religions du monde, tout en voulant sauvegarder l'absoluité du Christ et du christianisme. Le salut accompli en Jésus rejoint les non-chrétiens d'une façon toute mystérieuse, connue de Dieu seul, à travers leurs religions respectives. Le dynamisme du mystère pascal est à l'œuvre partout dans le monde; on peut en faire l'expérience dans toutes les traditions religieuses; mais la pleine connaissance de ce mystère est le privilège des chrétiens. La mission de l'Église consiste à faciliter chez les autres croyants la conscience claire de ce qu'ils possèdent déjà, à leur insu, dans leurs propres religions. Il s'agit de promouvoir le passage d'une expérience implicite et inchoative du Christ à une reconnaissance explicite et intégrale de son mystère.

⁵ *Retract* 1, 13.

⁶ John Henry NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century*, London, Longmans, 1919, p. 80-81.



Les autres croyants sont finalement des chrétiens qui s'ignorent, des chrétiens «anonymes» qui ne connaissent pas leur véritable identité. Au fin fond, un bouddhiste n'est pas un bouddhiste, mais un chrétien anonyme. Le bouddhisme n'est donc porteur de salut que dans la mesure où il n'est plus bouddhiste, mais chrétien, c'est-à-dire inchoation, ébauche et préparation du christianisme.

La théologie de l'accomplissement offre, pensent de nombreux chrétiens ouverts au dialogue, une théologie inclusive permettant de fonder une spiritualité chrétienne pluraliste. Elle permet d'opérer en toute sécurité le *passing over* et le *coming back* dont il a été question plus haut. Aucun danger de se perdre dans ce passage à l'autre, car, en allant chez lui, je me retrouve chez moi; l'étranger porte ma tache de naissance; il n'est plus caractérisé par la différence, mais par la similitude.

On comprend que ce modèle théologique aux mille nuances ait connu tant de succès chez les catholiques comme chez les protestants; il est devenu la position officielle du magistère romain en remplacement de la position exclusiviste traditionnelle. Cette approche jouit de l'autorité des premiers Pères de l'Église qui ont su en tirer tant de richesses. Il faut pourtant reconnaître qu'elle soulève aujourd'hui de graves difficultés.

Premièrement, l'idée de préparation évangélique laisse supposer que les religions du monde sont des entités structurellement incomplètes qui aspirent à leur achèvement dans le christianisme. Or l'apport des sciences de la religion et l'expérience des chrétiens passeurs de rives révèlent plutôt que les religions sont des systèmes complets, autonomes, porteurs de prétentions universalistes. Contentons-nous de citer un pionnier du dialogue interreligieux, Jules Monchanin qui, après tant d'années de rencontre avec l'hindouisme, est arrivé à la conclusion suivante:

Le terrain sur lequel il avait d'abord pensé construire, écrit M. Biardeau, lui est apparu de moins en moins apte à la construction. Là où il avait vu d'abord une ouverture possible sur le Christ, c'était un mystère fermé sur lui-même, cohérent et complet, solidaire de toute une mentalité et de toute une culture qui se dressait. Non que subitement ce qui lui était d'abord apparu



comme positif se fût changé en négatif, mais ce qu'il avait vu d'inchoatif, en gestation, se présentait au contraire comme de l'achevé, du définitif qui satisfaisait pleinement ceux qui en vivaient. Si bien qu'il ne vit tantôt plus comment, même sur le plan des concepts, on pouvait passer de l'hindouisme au christianisme. La solution de continuité était totale, au point que ce qui avait valeur pour les chrétiens risquait d'être non-valeur pour l'hindou⁷.

L'expérience de Monchanin laisse supposer que la théologie de l'accomplissement est une hypothèse gratuite, contredite par les religions elles-mêmes. C'est un point de vue de pure dogmatique, fondé moins sur l'Écriture et les sciences de la religion que sur le souci d'étayer la doctrine de l'absoluité du christianisme. D'ailleurs, le recours aux Écritures canoniques est de peu d'utilité en la matière puisqu'elles ne s'intéressent aux autres religions que sous mode défensif ou dénonciateur, sans prise en compte de ces religions pour déchiffrer la signification de l'événement Jésus et comprendre l'expérience de salut qu'il propose! La théologie de l'accomplissement repose sur un à priori dogmatique qui peut certes apporter une indication provisoire, éventuellement susceptible d'aiguiser le regard de l'historien des religions; celui-ci, travaillant à posteriori, tente de vérifier l'hypothèse du dogmatiseur et de découvrir des traces du Christ dans les religions non chrétiennes⁸. À mon sens, cette vérification est impossible, car on ne peut saisir le Christ et son mystère au bout d'une étude phénoménologique.

La deuxième difficulté que rencontre la théologie de l'accomplissement, c'est qu'elle se butte à une revendication identique chez les autres religions, aux yeux de qui les chrétiens sont des bouddhistes, des hindous ou des musulmans qui s'ignorent. Par exemple, plusieurs versets du Coran laissent entendre que les chrétiens et les juifs fidèles sont des musulmans avant la lettre. Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob, Moïse, Jésus sont des «soumis à Allah»; l'islam est la

⁷ Cité par Étienne CORNÉLIS, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*, Paris, Cerf, 1965, p. 70.

⁸ C'est la thèse de Karl RAHNER, dans son *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1983, p. 349.



«religion d'Abraham qui est le Musulman droit⁹». Quand le Coran parle des «soumis», il désigne d'abord les musulmans qui marchent sur le chemin d'Allah et ensuite les chrétiens qui n'ont pas altéré les enseignements de Jésus, prophète d'Allah¹⁰.

De plus, toute théologie inclusive n'est-elle pas impérialiste dans sa visée?

On cherche à annexer à l'essence du christianisme ce qu'il y a de vrai et de bon dans l'homme, où qu'il se trouve, et on intègre déjà dans l'Église des hommes qui ont des croyances déterminées et des appartenances à des groupes religieux déterminés. On ne respecte pas vraiment l'autre dans son altérité. La volonté d'accueil est estimable, mais elle s'accompagne d'une volonté d'intégration¹¹.

Dans sa condescendance paternaliste, le christianisme, qui possède déjà toute la vérité, ne méprise pas les vérités disséminées dans les autres religions, mais «il les pousse jusqu'au bout de leur essence authentique. Le christianisme comme religion absolue contient de façon éminente, dans son excellence, les perfections que les autres religions se divisent¹².» Schillebeeckx, lui aussi, dénonce l'impérialisme de la théorie de l'accomplissement:

Le christianisme ne peut, dans une attitude de supériorité, voire d'impérialisme, se considérer comme la seule vraie religion qui exclut (et, en fait, parfois exterme) les autres religions, ou les inclut en les annexant, lorsque les bouddhistes, les hindous, les musulmans et d'autres se voient, sans avoir été consultés et sans y avoir consenti, baptisés de «chrétiens implicites» ou «anonymes¹³».

⁹ Coran, Sourate 3, v. 84, 95.

¹⁰ Sourate 2.

¹¹ Claude GEFFRÉ, «La théologie des religions non-chrétiennes, vingt ans après Vatican II», *Islamochristiana*, vol. II (1985), p. 124.

¹² C. GEFFRÉ, «La théologie des religions non-chrétiennes, vingt ans après Vatican II», p. 124.

¹³ Edouard-Henri SCHILLEBEECKX, *Histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1980, p. 163.



L'inclusion théologique ne juge des autres religions qu'en référence au christianisme. Ce qui est vrai et bon en elles n'est que le pâle reflet ou l'anticipation bien imparfaite de ce qui existe en plénitude chez lui. L'inclusivisme ne prend pas les autres religions pour ce qu'elles sont, non plus qu'il ne cherche à les écouter et à comprendre la façon dont elles se voient elles-mêmes. Au lieu de partir de la définition que l'autre donne de lui-même, on l'enferme dans un schéma à priori qui le dévalorise et menace son identité.

La théologie de l'accomplissement a ses lettres de noblesse. Elle a servi d'instrument utile aux chrétiens des premières générations alors qu'ils cherchaient à donner à leur spiritualité encore en gestation un cadre théologique et religieux original, adapté à la nouveauté chrétienne. Le principe d'inclusion a permis à la spiritualité chrétienne embryonnaire de se développer et de se fabriquer une religion nouvelle en assimilant les données rencontrées dans les religions et les philosophies païennes. L'inclusivisme fut un excellent principe d'assimilation; il a permis au christianisme d'incorporer des éléments homogènes, où qu'il les trouvât, et d'accéder ainsi à la plénitude de sa stature. Le processus d'assimilation joue un rôle déterminant au moment de la croissance. Croître, c'est assimiler. Mais, entre des religions adultes et complètes, le principe d'assimilation ne peut ultimement qu'aboutir à l'absorption et à la disparition de l'autre puisqu'il ne le respecte pas dans son irréductible altérité. Dans le contexte pluraliste actuel, la théologie de l'accomplissement permet-elle vraiment de pousser jusqu'au bout un dialogue interreligieux basé sur la reconnaissance de l'égalité et de l'altérité radicale de l'autre?

Cette théologie est construite sur l'à priori que toutes les religions présentent une structure originaire d'ouverture. Pourtant, la prétention chrétienne à être l'accomplissement d'Israël n'a nullement incité Israël à la conversion; elle a été au contraire un scandale et un obstacle. Jusqu'à ce jour, le judaïsme refuse de reconnaître qu'il est par essence ouvert au Christ et au christianisme. Il dit un imprescriptible «non» à cette prétention chrétienne. Pour lui, la promesse n'est pas réalisée en Jésus, encore moins dans l'Église. Le rapport entre le judaïsme et le christianisme joue



un rôle d'exemplarité aux yeux des chrétiens qui considèrent Israël comme le dépositaire de l'élection et de la promesse; mais il y a un irréductible qui empêche son accomplissement dans le christianisme. C'est même à partir de cet irréductible qu'il faut, au dire de Geffré, «chercher à penser l'irréductible des autres traditions religieuses de l'humanité¹⁴». Et Geffré cite G. Siegwalt: «L'irréductibilité du judaïsme pose à la théologie de la récapitulation de toutes choses dans le Christ, un problème irréductible. Israël est en cela un type: il est typique de l'irréductibilité également des autres religions comme, d'une manière générale, de tout le réel¹⁵.» Le face à face permanent du judaïsme et de l'Église nous force à reconnaître théologiquement la non-catholicité structurelle du catholicisme, voire du christianisme, et son incapacité inhérente à intégrer ce qui pourtant était à ses yeux une ombre, une annonce, une préparation. En conséquence, nous sommes conduits à penser que, si le christianisme ne peut accomplir Israël en l'intégrant, il ne peut pas davantage achever les autres religions en les intégrant ou en les assimilant.

De l'exemple paradigmatique d'Israël, on peut conclure qu'au lieu de favoriser le dialogue, la théologie de l'accomplissement provoque d'inévitables durcissements, car elle ne reconnaît pas la valeur des autres religions en elles-mêmes, en tant qu'elles sont différentes et qu'elles possèdent une identité propre et une autonomie structurelle spécifique.

La faiblesse épistémologique de l'approche inclusive est de chercher des solutions à l'extérieur, chez les autres, et d'essayer d'y déceler des structures d'accueil et des germes ou préparations évangéliques. Il vaudrait mieux, me semble-t-il, chercher dans le christianisme lui-même des éléments de réponse et se demander si le christianisme, tout en préservant sa spécificité, n'offre pas, dans

¹⁴ Claude GEFFRÉ, «La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux», dans Joseph DORÉ et Christoph THÉOBALD (dir.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, Cerf, 1993, p. 366.

¹⁵ C. GEFFRÉ, «La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux», p. 366.



sa structure même, des traces d'une possible «mise en question par lui-même de son absoluité¹⁶». Il se trouve dans le christianisme des données immanentes capables de fonder une relation nouvelle, inédite dans l'histoire, avec les autres religions du monde. Claude Geffré partage cette opinion: «C'est à partir du Christ même, du message chrétien, à savoir la manifestation de Dieu dans la particularité historique de Jésus de Nazareth et à partir de la pratique du Jésus crucifié, qu'il faut faire la preuve du caractère nécessairement dialogal du christianisme... Ce n'est pas en dépit, mais en vertu de son unicité même, qu'il faut chercher à fonder l'attitude tolérante du christianisme à l'égard des autres religions¹⁷.» Ce forage en sol chrétien pourrait éventuellement permettre, au dire de Gesché, de «décadenasser» une difficulté devenue, au fil des temps et surtout peut-être à cause des controverses, un carcan un peu trop serré et trop absolu. On pourrait alors parler prudemment d'une certaine «relativisation mais qui lui viendrait du dedans, et qui n'aurait donc rien à voir avec le relativisme qui lui viendrait du jugement extérieur¹⁸».

La complémentarité

Insatisfaits de la perspective inclusive, nombre de théologiens cherchent une voie alternative qui, délaissant la perspective ecclésiocentrique (exclusivisme) ou christocentrique (inclusivisme), adopterait un point de vue théocentrique et permettrait de poser entre les religions et le christianisme un rapport de complémentarité. En un mot, il s'agit de poser Dieu au centre ou au sommet de la question religieuse, Dieu vers lequel convergent toutes les religions du monde, chaque religion étant porteuse d'un reflet de cette

¹⁶ Adolphe GESCHÉ, «Le christianisme et les autres religions», *Revue théologique de Louvain*, n° 19 (1988), p. 318.

¹⁷ C. GEFFRÉ, «La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux», p. 352.

¹⁸ A. GESCHÉ, «Le christianisme et les autres religions», p. 32.



unique lumière divine. En conséquence, les religions étant fragmentaires et donc incomplètes de droit et de fait, elles sont appelées à se compléter mutuellement dans leur différence. C'est leur différence qui leur confère leur unicité. Parler de complémentarité entre les religions revient à dire qu'il y a *plus* de vérité religieuse dans la somme des traditions religieuses qu'il peut s'en trouver dans chacune d'elles prise isolément — y compris le christianisme.

Cette approche, dite pluraliste, connaît des nuances fort variées. Sa version radicale, prônée avec passion par J. Hick, veut opérer une «révolution copernicienne¹⁹». Dorénavant, il faut faire tourner l'univers religieux, non plus autour du Christ, mais autour de Dieu. En conséquence, le christianisme doit renoncer à ses revendications d'absoluité et mesurer l'unicité du Christ au gabarit de la volonté salvifique universelle de Dieu.

Certes, on parle encore d'universalité du Christ et du christianisme, mais uniquement en ce sens qu'ils sont porteurs d'un appel valable pour tous sans exception. Il s'agit d'une universalité potentielle. Le christianisme offre à tous une possibilité réelle de salut intégral. Cette capacité, qui n'est que virtuelle, n'est pas propre au christianisme. Même si les versions plus modérées de la théologie pluraliste des religions maintiennent une certaine normativité du Christ, le fond de l'approche reste le même. Il s'agit pratiquement de renoncer, provisoirement ou une fois pour toutes, à l'absoluité du christianisme et du Christ afin de permettre un dialogue sincère avec les autres religions. C'est la pratique du dialogue qui finalement nous fera peut-être découvrir la vérité de l'unicité du christianisme et la validité de ses prétentions universalistes. Toutes les grandes religions sont valides en elles-mêmes et de plein droit. L'approche pluraliste opère un nivellement entre les religions; elle a tendance à insister sur leurs similitudes et à minimiser ou à taire leurs différences. Tendance également à poser une foi commune

¹⁹ John HICK s'est fait le grand protagoniste de la position pluraliste radicale dans une foule d'écrits dont, entre autres, *God and The Universe of Faiths*, New York, St. Martin's Press, 1973; *God Has Many Names*, London, MacMillan, 1980. C'est lui qui parle de «révolution copernicienne». Pour un bon exposé de cette position, voir Paul KNITTER, *No Other Name?*, New York, Orbis, 1985.



ou une essence commune dissimulée sous les diverses formes religieuses.

Les théologiens pensent généralement que l'absoluité du Christ trouve son fondement dans le mystère de l'incarnation. En tant que Verbe incarné, d'essence divine, Jésus Christ participe à l'absolu de Dieu. Cet absolu n'est pas affecté par la contingence historique de l'homme-Jésus. Le christianisme participe de cet absolu. L'incarnation est donc le fondement ultime du caractère unique, absolu et définitif de Jésus Christ. Aussi plusieurs tenants de la théologie pluraliste, Hick en tête, estiment-ils que toute théologie chrétienne des religions doit démythologiser le dogme de l'incarnation et considérer l'incarnation soit comme un processus de divinisation et d'apothéose (les grands hommes divinisés de l'Antiquité), soit comme un processus de descente parmi les humains d'un avatar (croyances orientales) ou d'un démiurge (les grands mythes païens). L'intention du mythe est existentielle et religieuse et non pas cosmique ou ontologique. Le mythe oriente l'esprit vers l'idée qu'en Jésus Dieu visite l'humanité et y opère son salut; la vie de Jésus est si parlante de Dieu qu'on peut dire de lui qu'il est la Parole, le Verbe même de Dieu.

Alors que la théologie inclusive des religions se fonde sur une christologie d'en haut qui prend son point de départ dans le dogme de la divinité et de la Seigneurie universelle du Christ, la perspective pluraliste s'arrime à une christologie d'en bas dont la caractéristique est de saisir l'homme-Jésus dans son projet singulier, dans son cheminement existentiel et dans son expérience intime de celui qu'il appelle *Abba*. Le modèle pluraliste n'est pas sans ébranler le mur de prétentions qui isolent le christianisme des autres religions. Il recentre la démarche religieuse sur Dieu vers lequel l'humanité tout entière converge confusément. Autant de données qui viennent à la rencontre de la sensibilité contemporaine et qui se trouvent en syntonie avec les requêtes de la spiritualité chrétienne pluraliste.

La théologie pluraliste fait graviter toutes les religions autour de Dieu comme autant d'étoiles plus ou moins lumineuses autour du soleil. Selon elle, toutes les religions sont autant de rayons de la



vérité divine. Or c'est précisément ici que le bât blesse, puisqu'au moins une grande religion, le bouddhisme, est non théiste. Certes, dans le bouddhisme de la dévotion, le Bouddha est quasi divinisé, on lui consacre des temples et on lui voue un culte comme à un Dieu. C'est en lui qu'on trouve le refuge ultime. Il faut pourtant se garder d'identifier à la divinité le Vide ou la vacuité recherchée dans le bouddhisme. Cette identification serait de mauvais aloi au départ puisqu'elle pourrait ressembler à de la récupération chrétienne. On doit reconnaître cependant qu'il peut y avoir des consonances entre le Vide des bouddhistes et le *Deus absconditus* et le *nada* des mystiques chrétiens. Pour parer à cette difficulté soulevée par le non-théisme du bouddhisme, certains, dont je suis, proposent une théologie des religions centrée sur l'être humain (perspective anthropocentrique). Toutes les religions n'ont-elles pas leur origine dans la psyché humaine? Ne sont-elles pas toutes fabriquées par et pour les humains en réponse à une question fondamentale, à un appel mystérieux et imperceptible montant des profondeurs de l'être? Ne visent-elles pas toutes à la libération et à la réalisation de l'humain intégral? En un mot, ne sont-elles pas toutes des grandes fabriques d'humanité? L'*humanum* n'est-il pas le critère le plus immédiat de la vérité religieuse? Je crois, quant à moi, que cette perspective anthropocentrique est porteuse d'avenir. Elle est en harmonie avec la rationalité moderne qui ne part plus de Dieu pour comprendre l'homme et le monde, mais de l'homme pour poser la question du sens et de Dieu. Elle permet de passer de la pure complémentarité interreligieuse, qui met l'accent sur l'incomplétude, à la réciprocité qui reconnaît d'emblée que les religions sont des totalités à rencontrer et non des vides à combler. L'accent n'est plus mis sur le manque, mais sur la plénitude et l'autonomie. Le dialogue n'est plus motivé par une carence à combler, mais par un désir de rencontrer un vis-à-vis complet pour se laisser interpellé et enrichir par lui, dans son altérité.



Chapitre 8

LA RÉCIPROCITÉ ASYMÉTRIQUE DES RELIGIONS

Amie lectrice, ami lecteur, vous pouvez interrompre ici la lecture du volume, car mon exposé synthétique est, pour ainsi dire, arrivé au terme de son déroulement. Le chapitre que voici se présente comme un long appendice dans lequel je me parle à moi-même et tente de dire comment je me débrouille face aux multiples traditions religieuses et à la prétention du christianisme à l'absoluité. Comme chrétien, je cherche à approfondir ma spiritualité interreligieuse et à articuler un discours qui la fonde et la rende théologiquement possible. Il ne s'agit pas ici d'offrir un nouveau modèle de théologie chrétienne des religions. Je me contente de dégager la signification que peut revêtir pour moi le pluralisme religieux à l'intérieur de mon appartenance chrétienne. En m'inspirant ici et là de quelques théologiens, je cherche à répondre pour moi-même à la question: Comment devenir un spirituel interreligieux tout en sauvegardant, sinon en fortifiant mon identité chrétienne? Comme réponse personnelle, je formule une hypothèse, provisoire comme toute hypothèse, qui, je l'espère, saura respecter à la fois ce que la religion chrétienne et les autres traditions disent d'elles-mêmes et ce qu'elles prétendent apporter, chacune, à l'humanité. Les limites de ce chapitre déjà trop long m'obligeaient à des simplifications qui pourront paraître indues aux spécialistes.



Des religions à la révélation

Des entreprises d'humanisation

Les religions apparaissent aux yeux de l'anthropologie comme des entreprises de réalisation humaine individuelle et communautaire. Fabriquées intégralement par les humains et pour les humains, les religions se présentent comme des ensembles de structures juridiques, éthiques, rituelles et doctrinales destinées à assurer non seulement la survie des individus, des peuples, des ethnies, mais encore à promouvoir des modèles d'existence aptes à porter des fruits d'humanité et à promouvoir la plénitude humaine individuelle et communautaire. Les religions ont joué ce rôle dans le passé et elles sont appelées à le jouer encore aujourd'hui, bien que de façon différente puisque les cultures ont changé et que l'humanité a accédé à de nouveaux savoirs. Les religions ont toujours proposé des visions englobantes de la vie et du monde, et imposé des façons originales de régler les comportements tant au niveau individuel et social qu'au niveau interethnique et international. Dans les sociétés ignares, les responsables religieux (prêtre, shaman, gourou, rabbin, swami, roshi, marabout, imam) ont toujours été des clercs, au sens primitif de «gens instruits». Parce qu'ils «savaient», ils jouissaient d'une autorité patentée pour dire quoi penser et quoi faire. Les prescriptions de pureté et les ablutions rituelles visaient à assurer la survie de la race et la propreté physique et psychique des personnes. Comme une bonne maman, la religion devait dire quand se laver, comment se vêtir, comment et quoi manger, comment faire l'amour, comment se purifier après les accouchements. C'était question de survie pour l'ethnie et de santé pour l'individu. Il fallait aussi apprendre à ces populations incultes comment gérer leurs relations, organiser leur société, se défendre contre les assaillants et se comporter envers l'ennemi et l'étranger. Somme toute, comment structurer une communauté qui soit un lieu où il fait bon vivre dans l'harmonie. Les religions ont finalement toujours visé à faire vivre humainement les humains, compte tenu de leur culture, de leurs lieux géographiques et de leurs conditions de vie. Survivre pour vivre.



Ce n'est pas tout. Il faut ajouter: vivre pour bien vivre et mieux vivre, c'est-à-dire pour s'accomplir en humanité. Les religions proposent des modèles d'humain à réaliser, des modèles d'homme et de femme parfaits. L'accomplissement de l'humain intégral — individuel et communautaire —, voilà l'objectif ultimement visé par les religions. Accomplissement dans les coordonnées spatio-temporelles de l'existence terrestre ou dans un olympe utopique. Chaque religion présente son modèle, son icône qui devient le prototype qui inspire et le gabarit qui juge. Qu'il soit l'ancêtre, le saint, l'aimé, le sage, le *arhat*, le yogi, le soumis, le prototype de l'humanité à réaliser porte les traits de fondateurs réels ou légendaires: Abraham, l'ancêtre; Moïse, le libérateur; Gautama, le bouddha; Krishna, l'avatar; Jésus, le Christ; Mahomet, le prophète. Autant de figures plus ou moins apothéosées devenues des modèles à imiter dans le concret de l'existence humaine.

Or le modèle à reproduire est inspirateur et grand est le désir de lui ressembler! Mais il y a, mystérieuse et sournoise, une faille qui handicape l'individu et le rend incapable de se mettre en route, de résister aux sirènes et de persévérer jusqu'à la fin. Aux yeux des religions, l'homme est un sujet barré, inadéquat, faillible, fautif même. Cette barre peut s'exprimer de multiples manières: comme ignorance dans le bouddhisme; comme illusion dans l'hindouisme; comme péché dans les religions abrahamiques. Les religions antiques font remonter la blessure au tout début de l'humanité; elles inventent des mythes d'origine pour tenter d'expliquer l'inexplicable: fragmentation du divin, révolte des anges, principe créateur mauvais, chute de l'âme dans le corps, catastrophe cosmique, expulsion du paradis, exil de l'âme ou bris de l'androgynie primordiale. Tous ces mythes entendent expliquer les diverses formes que peut prendre la barre humaine.

L'accomplissement plénier de l'être humain suppose qu'une libération s'accomplisse au préalable. Aussi les religions entendent-elles apporter la guérison, la libération, la délivrance, le salut. Il est possible, selon elles, de dépasser la barre, de transcender la déchirure et de rétablir l'adéquation perdue. Chacune prétend posséder le mot de passe, la pierre philosophale, le saint Graal ou le secret



absolu permettant d'accomplir le passage de l'ignorance à l'illumination, de l'illusion à la réalité, de l'esclavage à la liberté, des ténèbres à la lumière, du péché à la sainteté. Le remède et le chemin que chaque religion propose sont en cohérence avec la façon dont la barre est comprise et finalement avec l'anthropologie sous-jacente¹. Les religions ne se posent comme voies d'humanisation qu'en offrant un chemin de salut, de libération.

Il ne me paraît pas très heureux de considérer les religions elles-mêmes comme des voies de libération. Ce qui sauve, ce qui accomplit en plénitude, ce ne sont pas les structures religieuses. À proprement parler, les religions ne sauvent pas. On doit plutôt les voir comme des *lieux* de salut et d'accomplissement. Ce qui sauve c'est l'amour, la connaissance, la conscience. En termes bibliques, c'est la foi qui sauve, mais la foi comme principe d'amour, de connaissance et de conscience éveillée. Les religions ont pour fonction de nous mettre sur la voie et de nous y maintenir. Fonction de pointeur, d'excitateur, d'éclaireur, de pédagogue. Elles n'ont de sens qu'en se mettant au service d'une voie de salut et d'accomplissement; elles doivent donc être soucieuses d'ajuster et de remodeler sans cesse leurs structures pour mieux servir la voie qu'elles proposent, chacune à sa manière.

Il s'ensuit que le critère de vérité d'une religion c'est l'*humanum*, c'est-à-dire sa capacité de «débarrer» les gens et de favoriser leur réalisation humaine. Tel est le principe simple et pragmatique pour juger de la vérité des religions. Une religion qui propose une vision étriquée de l'être humain, qui promeut l'utilisation de moyens pervers et aliénants est une religion qui a perdu le sens de sa propre mission ainsi que le contact avec ses racines authentiques. Certes, il n'est pas facile de savoir ce qu'est l'*humanum*, ni de s'entendre sur la façon concrète de le protéger et de le promouvoir, car il n'y a d'*humanum* que situé localement et défini culturellement. L'ouverture aux autres cultures, l'avènement de la conscience planétaire et la mondialisation des responsabilités laissent

¹ Sur la barre, voir Pierre PELLETIER, *Folies ou thérapies*, Montréal, Fides, 1989, p. 81-102.



entendre qu'il n'est peut-être pas illusoire de penser que l'on puisse un jour se mettre d'accord sur ce qu'est l'*humanum* et sur ses droits individuels et sociopolitiques. En se réclamant de la commune humanité, on peut davantage risquer une parole sur ce qui est authentiquement humain. Des lieux de réalisation humaine, telles sont les religions. Ce dont il est question ici, ce n'est pas d'un vague sentiment d'harmonie ou de bien-être individuel, mais bien de plénitude humaine. L'*humanum* recherché, c'est l'humain intégral, l'accomplissement de mon «je-avec-les-autres-dans-le-monde». Bien sûr, le critère de l'*humanum* est difficile à manier, car chacun a la propension spontanée à confondre nature et culture, et à identifier l'humain au modèle social dominant dans son aire géographique. Il reste toutefois moins sujet aux illusions et aux erreurs que le critère du *divinum*. De toutes manières, l'*humanum* me paraît le meilleur contexte où la question de Dieu puisse être posée aujourd'hui, compte tenu des exigences culturelles et de la sensibilité spirituelle de notre monde. Il est moins dangereux de juger du divin à partir de l'*humanum* que de faire l'inverse. L'histoire illustre de mille manières le danger de partir du *divinum* pour décider de la vérité d'une religion. On sait ce qu'a coûté aux humains le «Au nom de mon dieu» des religions. L'authentiquement humain, n'est-ce pas ce qu'il y a de plus «divin» en nous?

Des quêtes de transcendance

Entreprises humaines, les religions sont aussi des quêtes de transcendance. Elles entendent «débarrer» et accomplir l'être humain par le biais d'un contact avec un ailleurs, un au-delà de ce qui est mesurable et directement perceptible. C'est là leur prétention spécifique. Selon elles, l'être humain ne peut se libérer et s'accomplir qu'en s'arrimant à un mystérieux ailleurs ou au-delà qui reçoit une multitude de noms: le Transcendant, le Réel, l'Englobant, l'Ultime, le Fondement, le Vide, le Sacré, Élohim, Allah, Yahvé, Dieu, Brahman. Au-delà personnel ou impersonnel, cosmique ou sumaturel, immuable ou créateur. Les religions entendent ouvrir une brèche dans le monde phénoménal et permettre à leurs fidèles de se mettre en



rapport avec l'au-delà, ce rapport étant concrètement aménagé selon la conception qu'on se fait de lui. Se mettre en contact avec l'au-delà par l'amour (diaconie, engagement, dévotion, culte); par la connaissance (quête de sens, connaissance de soi, réflexion et étude); par la conscience (méditation, visualisation, répétition de mantras et techniques corporelles). La nature cosmique, le fond de soi et l'histoire humaine sont considérés, selon les cas, comme les lieux privilégiés de recherche et de découverte du transcendant. Cela donne trois grands types de religion: cosmique, sapientielle et prophétique.

La vie religieuse se traduit donc par une recherche de l'au-delà. Elle est essentiellement quête, car l'au-delà est précisément ce qui surpasse tout: l'être, la pensée, les émotions, la matière. Il est plus grand que tout; il est proprement insaisissable. Les religions tentent pourtant de le nommer, de montrer les possibilités de vie qu'il recèle et d'inventer des pratiques et des techniques destinées à amorcer et à maintenir la relation avec lui. Elles offrent donc une «réponse»; essentiellement provisoire et ouverte, cette réponse ne doit pas faire mourir la question, mais l'attiser; elle ne peut prendre place qu'à l'intérieur de la question. La question demeure toujours le lieu et l'horizon de la réponse. Et non l'inverse. L'inverse conduit au fondamentalisme et finalement au fanatisme.

D'où les religions tiennent-elles leur connaissance de cet au-delà, de sa nature et des exigences qu'il pose sur l'être humain? Elles la tiennent d'un fondateur et d'une communauté fondatrice qui disent en avoir fait l'expérience. Fondateur et communauté qui tiennent autant de l'histoire que de la légende, sinon davantage de la légende et de l'idylle. Les expériences fondatrices rapportées dans des livres sacrés sont destinées à servir de point de référence permanent; elles sont à l'origine de longues traditions d'interprétation qui ont traversé les siècles, traditions qui charrient dans leurs flots des croyances, superstitions, mythes, légendes, rites et pratiques tous azimuts. Tout en étant destinées à promouvoir l'expérience de l'au-delà, les traditions religieuses finissent souvent par la scléroser et l'étouffer.

Dans les expériences fondatrices, quelque chose d'autre, un au-delà se manifeste; ce dévoilement peut être qualifié analogiquement



de «révélation». Dans l'expérience d'Abraham, de Moïse, de Jésus, de Gautama, des Rishis hindous, de Mahomet, un au-delà irradie, se manifeste, se laisse percevoir. La «révélation» — qu'elle soit dite immanente, objective, historique, cosmique — est le donné irréductible de toute religion. Révélation dans une parole entendue ou une vision intérieure, dans une illumination ou une expérience cosmique, dans un ravissement extatique ou en songe, ou sans mode d'apparition. Chacune de ces expériences peut être le lieu du dévoilement d'un au-delà non immédiatement perceptible.

Ultimement, toute démarche religieuse repose sur la «foi», une foi qui n'a rien à voir avec l'adhésion à un enseignement, mais qui est une attitude d'ouverture de tout l'être à un possible au-delà. Cette foi fondamentale n'est pas une croyance, mais une disposition existentielle, une posture vitale qui considère le monde comme une réalité qui, loin d'être fermée sur elle-même, ouvre sur un ailleurs indicible. Le monde «apparent» des phénomènes laisse apparaître quelque chose qui n'est pas lui, mais qui est en rapport avec lui. Le «croire» existentiel est antérieur à tout credo et à toute croyance, mais il aspire à s'exprimer, au-delà de la vie et de la pratique, dans des doctrines et des croyances précises.

Révélation différenciée

Chaque religion se réclame d'une expérience «révélatrice» et propose une voie d'accès à l'au-delà appréhendé. Cette prétention à une révélation est-elle illusion ou réalité? Y a-t-il vraiment dévoilement en ce monde éphémère d'un au-delà transcendant et absolu? Le chrétien croit qu'il y a une révélation divine au départ du christianisme, révélation qui s'exprime dans les expériences fondatrices de Jésus et des premiers disciples. Mais y a-t-il révélation ailleurs dans le monde?

Je crois personnellement que Dieu s'est révélé aux humains depuis les origines de l'humanité et que cette révélation s'est faite au pluriel. Le Nouveau Testament déclare qu'après avoir, «à bien des reprises et de bien des manières, parlé autrefois aux pères dans les prophètes, Dieu, en la période finale où nous sommes,



nous a parlé à nous en Jésus» (He 1, 1-2). Ce grand courant de découverte qui va d'Abraham à Jésus est déjà pluriel et différencié: «À plusieurs reprises et de bien des manières.» Mais ce courant épuise-t-il la révélation faite à l'humanité? Déjà, les Pères de l'Église parlaient de révélation à Adam, à Noé... À la suite de Karl Rahner et avec Claude Geffré, j'accepte volontiers de dire que, depuis les origines de l'humanité, il existe une révélation générale qui coïncide, d'une part, avec la communication que Dieu fait de lui-même par grâce et, d'autre part, avec l'expérience spirituelle de l'absolu dont tout être humain est naturellement capable. *Homo Capax Dei*².

Cette unique révélation s'épanouit dans des expressions diversifiées. Les Pères alexandrins parlent de «divines économies» ou «dispensations providentielles»: économie du judaïsme (Ancien Testament), économie du christianisme (Nouveau Testament), économie du paganisme³. Pourquoi ne pourrait-on, dans cette foulée, parler d'économie de l'islam, d'économie des sagesse religieuses orientales, d'économie des traditions primitives, etc.? Une unique révélation qui s'épanouit et s'étale tout au long de l'histoire dans des formes différenciées selon les cultures. Révélation *plurielle* au sens où l'unique révélation ne s'exprime que dans une pluralité de formes diversifiées; révélation *pluraliste*, au sens où toutes ces formes sont appelées à coexister dans une harmonieuse réciprocité, chaque révélation étant singulière dans sa forme et universelle dans sa visée. Dans l'économie de la révélation, il y a une divine *pædagogia* marquée au coin de l'historicité. Ou bien Dieu dit toujours la même chose, mais il la dit chaque fois de manière différente, compte tenu des conjonctures historiques — auquel cas il faut exclure l'idée de progrès substantiel dans la révélation. Ou bien il ne dit pas la même chose, mais manifeste chaque fois des aspects inédits de son être — auquel cas les révélations seraient complémentaires et réciproques.

² Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1983, p. 163-205; «Remarques sur le concept de révélation», dans K. RAHNER et J. RATZINGER, *Révélation et tradition*, Paris, DDB, 1972, p. 15-36; C. GEFFRÉ, «La théologie des religions non-chrétiennes, vingt ans après Vatican II», p. 115-133.

³ John Henry NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, London, Longmans, 1963, p. 26.



Les révélations de l'au-delà sont toujours situées dans un espace-temps spécifique: elles sont toutes singulières et uniques, elles sont toutes salvifiques. Comment un Dieu bon pourrait-il se révéler sans offrir un salut? Toute révélation, étant de Dieu, est finale ou définitive, au sens où elle accomplit ce qu'elle dit. *Deus locutus est, causa finita est.*

Si toute révélation est définitive et close, le processus révélateur, lui, n'est jamais interrompu. Si Dieu continue de se révéler aux individus et aux collectivités au cours de l'histoire, il faut repenser l'idée de la révélation close en Jésus, revoir le statut des Écritures sacrées du christianisme et les mettre en rapport avec les livres saints des autres religions.

Selon le christianisme, la révélation divine connaît trois grandes modalités selon les lieux où elle se réalise: dans l'univers (révélation cosmique), au cœur de l'histoire (révélation historique) et au fond de soi (révélation immanente ou subjective).

Poser la triple révélation, c'est affirmer que l'univers est la manifestation extérieure et mesurable de réalités invisibles toujours plus grandes. La nature est une parabole; l'histoire, un miroir; le corps, un signe; les Écritures saintes, des allégories. À la suite des Pères alexandrins, Newman pose le principe sacramentel comme clé de compréhension du réel. Il y a un rapport sacramentel, c'est-à-dire un rapport du signifiant au signifié entre le monde visible et mesurable et la réalité invisible. Ce monde-ci, autant dans son impermanence que dans ses splendeurs, est le signe de l'au-delà. Le régime sacramentel indique que toute réalité peut être lieu de «révélation» de l'au-delà.

En tant que monuments d'histoire fabriqués à même les éléments tirés du cosmos, de l'histoire et de l'être humain, les religions participent à un titre spécial de la sacramentalité générale de l'histoire et du monde. Parce qu'elles se réclament d'expériences fondatrices reconnues pour leur intensité révélatrice et qu'elles se présentent comme des signes de ces expériences. Signes au double sens qu'elles expriment et parce qu'elles sont de nature à provoquer, produire et actualiser l'expérience fondatrice au cours de l'histoire. Chaque religion est donc en rapport sacramentel avec



l'au-delà saisi dans l'expérience fondatrice. Le rapport sacramental que chacune nourrit avec sa source fondatrice prescrit que l'on pose entre les religions un rapport de réciprocité semblable à celui qui existe entre les expériences fondatrices elles-mêmes.

Sous cet aspect, on peut dire que la vérité d'une religion découle de sa fidélité à sa source, mieux de la qualité de son rapport sacramental à l'expérience fondatrice. Sa structure juridique, rituelle, doctrinale et éthique est-elle de nature à signifier cette expérience, c'est-à-dire à l'exprimer et à y conduire effectivement? Les structures religieuses concrètes sont-elles capables d'induire, de fait, l'expérience qui leur a donné le jour ou au contraire en détournent-elles? Le bouddhisme concret conduit-il à l'expérience de la *bodhi* et du nirvana; la religion hindoue, à l'expérience de l'*advaita*; l'islam, à la soumission à Allah et à la *Umma* (communauté) qui en découle; le judaïsme, à l'expérience de l'exode et de la libération universelle qu'elle commande; le christianisme, à l'expérience de filiation et de fraternité? De même, les religions «primitives» mènent-elles à l'expérience de l'harmonie cosmique? À ce niveau, la vérité et l'autorité d'une religion se mesurent à sa capacité d'induire chez ses adeptes l'expérience originelle qui est en amont de ses structures.

Toutes les religions se sont donné des Écritures saintes ou des enseignements oraux autorisés qui sont comme des points de cristallisation de la tradition d'interprétation de l'expérience fondatrice. Elles considèrent ces Écritures comme des témoins privilégiés de l'expérience initiale. Leur autorité découle d'abord de leur capacité à interpréter cette expérience et à la produire chez les fidèles.

Le chrétien pluraliste, avons-nous dit plus haut, admet que les Écritures des autres religions font autorité sur lui, comme chrétien. Et ce, pour deux raisons: d'abord, le consentement de millions de croyants confère à ces écrits une autorité et un crédit qui ne peuvent qu'être reconnus et respectés par le chrétien; ensuite, ces Écritures sont capables d'induire l'expérience fondatrice et de faire advenir un modèle d'humain qui a ses lettres de créance.

Mais peut-on aller plus loin et fonder ultimement dans l'au-delà l'autorité des diverses Écritures? Les Écritures ne participent-elles



pas du caractère révélateur de l'expérience fondatrice dont elles témoignent? En d'autres termes, ne sont-elles pas porteuses d'une parole «révélée», d'un «balbutiement de l'au-delà»? La théologie peut-elle y découvrir des lieux de révélation authentique? Si oui, dans quelle mesure et de quelle manière? Au dire de Jacques Dupuis, rien «n'exclut à priori que d'autres écritures puissent elles aussi se référer à une véritable manifestation de Dieu dans l'histoire qui mérite d'être appelée "révélation divine", même s'il faut préciser de quelle façon cela s'entend. L'Esprit de Dieu a pu œuvrer également dans les livres saints extrabibliques⁴.»

Si, donc, les diverses Écritures saintes participent du caractère révélateur des expériences fondatrices, je dois reconnaître leur autorité sur le chrétien que je suis parce qu'elles laissent apparaître des images différentes et complémentaires de l'au-delà et qu'elles permettent d'en faire des expériences variées. S'il en est ainsi, force nous est de répondre à la question: Quel rapport existe-t-il, d'une part, entre les Écritures de diverses religions et, d'autre part, entre ces Écritures et les écrits canoniques chrétiens? Ce rapport sera à l'instar de celui que nous avons posé entre les diverses révélations et religions: les rapports d'inclusion et de complémentarité doivent être dépassés dans un rapport de réciprocité qui pose chaque Écriture comme autonome, complète, suffisante et capable de se porter en elle-même. Les Écritures n'existent pas les unes pour ou par les autres, mais en elles-mêmes, les unes en face des autres, s'interpellant en toute réciprocité. Peut-être, les Écritures saintes — chrétiennes ou autres — ne découvrent-elles leur sens plénier que dans cette mise en rapport mutuel?

Quel genre d'herméneutique faudra-t-il développer qui puisse fonder cette lecture «synoptique», «réciproque», intertextuelle des diverses Écritures et leur permettre d'entrer en dialogue, de s'enrichir et de s'interpeller dans le respect de ce qu'elles sont dans leur unicité? Cette herméneutique doit reconnaître au départ le

⁴ Jacques DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1989, p. 213.



double fondement de l'intertextualité, l'*humanun* et le *divinum*. La vérité ultime des textes sacrés, c'est qu'ils projettent tous un idéal humain et une image de Dieu qui sont propres à chacun. L'*humanum*: tous ces écrits proposent divers modèles d'humanité qui se veulent des archétypes: le saint, le soumis, le sage, le arhat, l'ancêtre, etc. Le *divinum*: les diverses Écritures présentent des images variées de l'au-delà: Brahman, Dieu, Allah, Vacuité, Yahvé, Père, etc. C'est à ces niveaux de l'*humanun* et du *divinum* que doit se situer une lecture intertextuelle des écrits sacrés, lecture qui loin de vouloir récupérer l'autre, s'efforce de surmonter les contradictions qui existent entre les diverses Écritures saintes, et même à l'intérieur de chacune.

L'absoluité

Toute religion propose une réponse à l'énigme de la vie et apporte un sens qui commande sa pratique et son enseignement. Elle émet une prétention d'absolu fondée sur une expérience révélatrice différenciée de l'au-delà avec lequel elle entend mettre ses fidèles en relation. Toute vérité religieuse présente un caractère absolu: elle prétend donner *le* sens, posséder *la* réponse et toucher à l'absolu. Chaque religion a sa vérité qui ne peut être que *la* vérité, autrement comment serait-elle en droit de l'imposer à ses fidèles et de la croire valable pour tous?

L'absoluité des religions

Il y a, au cœur de chaque religion, une absoluité qui s'exprime dans la prétention à l'unicité et à l'universalité. D'une part, chaque religion se pose comme unique, singulière, irréductible à toute autre, porteuse d'un univers de sens englobant et capable d'une parfaite autonomie face aux autres traditions religieuses. D'autre part, toute religion pose une prétention à l'universalité, en ce sens qu'elle se pense capable de libérer tous les humains et tout dans l'être humain. Universalité de droit, sinon de fait. Universalité virtuelle, mais



non moins réelle, même si elle n'est concrètement réalisée par aucune religion du monde.

La prétention à l'absoluité repose, dans chaque cas, sur une croyance ou conviction spécifique. Dans l'hindouisme, l'absoluité est fondée sur la conviction d'être la religion matricielle dont les autres ne sont que des expressions historiques partielles. Vivekananda écrit: «Toutes les religions posent la prétention d'être dans le monde la religion universelle. Permettez-moi de vous dire que s'il y a une religion qui peut prétendre à cet absolu, c'est seulement notre religion [hindoue] à l'exclusion de toutes les autres⁵.» Dans le bouddhisme, l'absoluité repose sur la possibilité d'accès à la bouddhité. Dans l'islam, sur le caractère final et définitif de la prophétie en Mahomet. Dans le sikhisme, sur la conviction que Nanak est *le* gourou par excellence. Dans le krishnaïsme, sur la reconnaissance de Krishna comme avatar de Vishnou. Dans le judaïsme, sur l'élection du peuple juif par le Dieu unique. Dans le christianisme, sur la foi en Jésus reconnu Christ et Fils de Dieu, l'incarnation du Verbe fondant le caractère unique, absolu et définitif de Jésus et du christianisme.

L'absolu est posé chaque fois à partir de l'expérience de libération et de plénitude humaine que chaque religion prétend induire. Moïse a arraché son peuple à l'esclavage: il est *le* libérateur. Gautama est parvenu au nirvana: il est *devenu* Bouddha. Mahomet a fait l'unité des tribus d'Arabie: il est *le* prophète créateur de la *Umma* (communauté). Chacun est absolu parce qu'en son temps il a été «médiateur primaire» de salut et d'accomplissement et qu'il continue *aliquo modo* de l'être aujourd'hui par ou à travers la religion — «médiatrice secondaire» — issue de lui⁶. Moïse, par le judaïsme, libère toujours son peuple. Gautama, par le bouddhisme,

⁵ Cité par Glyn RICHARDS, *Towards a Theology of Religions*, London et New York, Routledge, 1989, p. 129.

⁶ C'est John Hick qui qualifie les fondateurs de traditions religieuses de «médiateurs primaires» et les religions de «médiatrices secondaires»: J. HICK, *Problems of Religious Pluralism*, New York, St. Martin's Press, 1995, p. 75-85; Francis Guibal, à la suite de J.L. Segundo, préfère parler de «témoins référentiels» pour désigner des grands fondateurs de religions et pour fonder leur universalité. Il écrit: «Toutes les



conduit à la vacuité et au *nirvana*. Mahomet, par l'islam, suscite toujours la *Umma*. Les Rishis, par l'hindouisme, continuent de libérer de l'illusion et de révéler l'*atman*. Et Jésus, par le christianisme, accomplit l'humain filial en insufflant son Esprit d'amour. En chaque fondateur et, à sa suite, en chaque religion, s'accomplissent une libération et un salut particulier et donc un modèle d'humanité spécifique. Nous sommes en plein régime de médiations; à travers ces instances de médiation, c'est toujours l'au-delà qui libère et fait vivre.

Les fondateurs de religions et les religions à leur suite exercent une médiation certaine en mettant les individus en relation avec l'au-delà qui s'est révélé chaque fois sous des traits particuliers: comme Libérateur à Moïse, comme Père à Jésus, comme Fondement de la *Umma* à Mahomet, comme Vide à Gautama et comme Non-dualité absolue aux fondateurs de l'hindouisme. Chaque fondateur est le «médiateur» non seulement d'un modèle d'humanité, mais d'une «forme» de divinité. Le judaïsme conduit au Dieu de Moïse (Yahvé); l'islam, au Dieu de Mahomet (Allah); le christianisme au Père de Jésus et au Dieu-Trinité; le bouddhisme, au Non-Dieu du Bouddha, l'hindouisme, au Brahman des Rishis.

Tout médiateur authentique doit avoir prise sur les deux réalités, divine et humaine, qu'il veut mettre en relation. Il jouit d'une double appartenance: il est de Dieu et de l'homme. En un certain sens, il fait partie de l'être de Dieu en tant que manifesté. Dieu a partie liée avec ses «révélateurs». Il est le Dieu de Moïse, le Dieu de Jésus, le Dieu de Mahomet, tout comme il est le Non-Dieu de Gautama et le Brahman des Rishis.

En conséquence, ne serait-on pas en droit de qualifier de «théandriques» tous ces «médiateurs-révélateurs», la théandricité désignant la qualité de leur appartenance au monde transcendant de

structures de valeurs explorées par les grandes traditions spirituelles ne portent-elles pas la marque de «témoins référentiels» auxquels nous avons recours pour mieux laisser s'éveiller ou se réveiller en nous le souvenir insubstituable de ce qui nous incombe?» F. GUIBAL, «Jésus: le sens universel d'un existant singulier?», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 82 (1998), p. 412. Voir J.L. SEGUNDO, *Jésus devant la conscience moderne*, t. I, Paris, Cerf, 1987, p. 116.



l'au-delà qui se manifeste dans leur vie? Cette théandricité serait une donnée en devenir, appelée à s'accomplir pleinement grâce à la qualité de la réponse que le «médiateur» donne à l'au-delà et grâce à son identification «divine» qui ne peut se réaliser que par la négation, la *kénose* ou la dépossession de son «je» fermé et indépendant. Ce n'est que dans la foi que le chrétien peut dire que la théandricité de Jésus est totalement réalisée — sans préjuger pour autant du degré d'accomplissement «théandrique» des autres «révélateurs» de l'au-delà.

La théandricité de Jésus est de nature filiale. Si Dieu est son Père, Jésus ne peut être que Fils de Dieu. La paternité divine définit la filialité de Jésus. Cette filialité constitutive de l'être théandrique de Jésus comme révélateur du Père, est une donnée dynamique qui s'anticipe dans la temporalité pour s'accomplir dans l'eschatologie. À la naissance, au baptême, à la transfiguration et à la résurrection, Dieu le Père lui déclare chaque fois: «Tu es mon Fils.» Chaque expérience est un moment de filiation. La résurrection marque l'accession à la plénitude de la filialité. «Jésus, dit saint Paul, est devenu Fils de Dieu en puissance par la résurrection d'entre les morts.» (Rm 1, 4) La «théandricité» filiale de Jésus ne s'accomplit définitivement que dans l'eschatologie: Jésus est le Fils unique de Dieu, c'est-à-dire l'icône parfaite du Père, et le Fils de l'homme, c'est-à-dire, l'homme nouveau en qui l'humain est intégralement réalisé.

Il s'ensuit que c'est comme Fils que Jésus est l'unique révélateur de Dieu en tant que son Père. «Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler.» (Mt 11, 27) Jésus est le seul médiateur entre les humains et son Père; il est la voie unique qui mène au Père. «Personne ne vient au Père que par moi.» (Jn 14, 6) L'universalité spécifique de la médiation de Jésus, c'est de pouvoir mettre tous les humains en relation avec le Père. Jésus ne prétend conduire ni au Fondement de l'être, ni à Brahman, ni à la Vacuité ultime. Il a invoqué Dieu comme *Abba*; il a appris à ses disciples à dire «Notre Père», il leur a montré en quoi Dieu est Père et leur a enseigné comment vivre en fils du Père: «Soyez



parfaits comme votre Père céleste est parfait.» (Mt 5, 48) «Adorez le Père en esprit et en vérité.» (Jn 4, 21-23) C'est «l'Esprit qui nous fait crier: *Abba!* Père» (Ga 4, 6; Rm 8, 15). Ainsi, se trouve fortement affirmée la singularité de Jésus comme Fils et son absolutité comme médiateur entre les humains et le Dieu-Père.

Certains théologiens, tel John Hick, rejettent pratiquement la prétention chrétienne à l'absoluité; ils considèrent ce point comme une exigence fondamentale de tout dialogue authentique. Il faudrait en toute cohérence demander aux autres religions de renoncer, elles aussi, à ce qui constitue le fondement justificateur de leur prétention à l'absoluité. Un bouddhiste peut-il cesser de voir le Bouddha en Gautama; un juif cesser de se considérer comme membre du seul peuple élu; un musulman, cesser de voir en Mahomet *le* prophète? Et cela, sans qu'ils aient le sentiment de perdre leur identité. En d'autres termes, les prétentions respectives à l'absoluité sont-elles constitutives de l'identité de chaque religion? Si oui, y renoncer serait se faire hara-kiri; si non, la théologie théocentrique des religions ne devient possible que si l'on oblige chacun à renoncer ou du moins à mettre entre parenthèses un aspect déterminant de sa personnalité et de son identité.

Dans la perspective anthropocentrique qui est la nôtre, le dialogue n'exige de personne qu'il renonce à sa prétention à l'absoluité. Je pense, quant à moi, que toute vraie théologie des religions doit reconnaître au départ l'absoluité de chaque religion comme un incontournable. C'est le nœud gordien de la rencontre des religions; on ne dialogue pas en détruisant ou en niant l'obstacle, mais en le prenant résolument en compte.

Il nous faut repenser l'absolu. Personne ne peut considérer l'absolu de sa religion comme supérieur aux autres absolus; sinon, ce serait les détruire tous au profit d'un seul. On ne peut non plus poser aucun absolu en termes soit exclusifs soit inclusifs; ce sont finalement deux manières d'invalider toute prétention à l'absoluité autre que la sienne. On est appelé à regarder l'absolu d'abord en termes relatifs et ensuite en termes relationnels.

En termes relatifs. Toute manifestation et toute saisie de l'absolu s'accomplissent à l'intérieur d'une expérience historique située



dans un espace-temps précis; elles sont donc marquées au coin de l'historicité. Et qui dit historicité dit relativité. Le surgissement de l'absolu dans le temps se fait donc au cœur de la relativité. Pas plus qu'elle ne détruit le caractère propre de tout événement historique, la relativité ne permet de conférer à aucun moment de l'histoire un caractère absolu. C'est une erreur de penser qu'en faisant irruption dans la réalité contingente, l'absolu en détruit la relativité; c'en est une autre de croire qu'un événement puisse être absolutisé.

L'absolu des religions est donc nécessairement frappé d'un indice de relativité. Relatif à quoi? À la contingence dans laquelle il apparaît. Parler d'absoluité dans le domaine religieux, c'est dire que les religions sont détentrices d'une formule qui permet à leurs fidèles de toucher à l'absolu tout en restant embourbées dans leur historicité. Le rapport à l'au-delà qu'entend produire toute religion, c'est précisément ce qui permet d'échapper à la prison de la contingence, de l'ignorance et de la barre existentielle. Toutes les religions permettent, chacune à sa manière, de toucher à un au-delà qui est un point d'ancrage dans le flot du temps. L'au-delà touché est toujours absolu: non seulement transcende-t-il le monde des phénomènes perceptibles et mesurables, mais encore il offre aux humains la possibilité de dépasser le huis clos et les limites de la contingence. De même que l'absolu est toujours relatif aux situations diverses concrètes, ainsi les religions présentent des conceptions différenciées de leur prétention à l'absoluité.

En termes relationnels, si l'absolu participe de la relativité de l'histoire, il ne peut se poser en monade solitaire. Les absolus ne s'opposent que superficiellement; au fond, ils ne peuvent être qu'en relation les uns avec les autres. Les absolus sont finalement relationnels. Plus une personne s'approche de l'absolu, plus elle devient capable de relations. Le Dieu chrétien est absolu non parce qu'il est un bloc solitaire, mais parce que, comme absolu, il n'existe que sous mode tri-relationnel et qu'il est capable d'entrer en relation avec toute réalité. Un absolu renvoie aux autres absolus non pour les exclure ou les inclure, mais pour les mettre en valeur et pour mieux découvrir son sens propre. Accepter de poser le caractère



relatif et relationnel d'un absolu religieux — même de l'absolu chrétien — ce n'est compromettre ni sa singularité ni son universalité; c'est au contraire poser un lieu possible d'un dialogue vrai et d'une entente durable entre les religions.

Dans la perspective exclusiviste, on pose les absolus isolément. Jésus est *le* Christ pour les chrétiens; Mahomet est *le* prophète pour les musulmans; Gautama est Bouddha pour les bouddhistes. Un point c'est tout. Cela veut dire que Jésus ne signifie rien pour le bouddhisme ou le judaïsme; ainsi en est-il de Gautama et de Mahomet pour les chrétiens. Par contre, dans la perspective inclusiviste, l'absolu des autres (bouddhiste, hindou, musulman) peut éventuellement signifier quelque chose pour moi, chrétien, mais à condition que je lui dénie tout caractère d'absolu. De même en est-il de l'absolu chrétien: il peut être signifiant pour le bouddhiste, l'hindou, le musulman, mais à condition qu'il soit dépouillé de son absoluté. C'est dire que toute inclusion, qu'elle soit chrétienne ou autre, postule à sa base l'unicité de l'absolu. C'est au nom de l'absolu qu'elle prétend détenir, mais qu'elle dénie aux autres, qu'une religion peut justifier son approche inclusive dans son traitement des autres traditions religieuses.

Dans la perspective relationnelle que je propose, la rencontre d'un autre absolu jette une lumière nouvelle sur ma prétention chrétienne à l'absoluité. Elle m'oblige à la revisiter et à lui donner un sens qui n'implique ni le rejet ni l'inclusion de l'autre. D'une certaine manière, la reconnaissance d'un autre absolu limite ma prétention et la situe à son niveau propre et dans son champ sémantique et herméneutique particulier. Comme chrétien, je dois dire: «Jésus est Christ pour moi», tout en reconnaissant que Gautama est Bouddha pour le bouddhiste. Quand je fais sans réticence cet acte de reconnaissance de l'autre, ce dernier se sent invité à reconnaître la vérité de ma prétention au sujet du Christ et à dire «Jésus est *le* Christ pour toi». Ce qui me permet de compléter ma première affirmation «Jésus est le Christ pour moi» par une seconde qui le concerne, lui, dans son altérité: «Jésus est aussi le Christ pour toi». De mon côté, je serai appelé à reconnaître que Gautama est Bouddha aussi pour moi. Cela



entraîne des conséquences considérables: dans le même acte religieux, je reconnais à la fois que c'est Jésus comme Christ et Fils qui me fait faire l'expérience de l'au-delà perçu comme Père et que c'est Gautama qui me le fait découvrir comme Vide ou Vacuité. En termes traditionnels: le Christ est le chemin vers le Père; le Bouddha, la voie vers la Vacuité. Le Christ montre le Père; le Bouddha, le Vide. Si je veux faire l'expérience du Vide, je n'irai pas voir Mahomet ou Moïse. Les absolus religieux ne peuvent être que relationnels et ils ne se situent qu'en posture de réciprocité.

Il faut faire un pas de plus et dire qu'au-delà de leur interrelationnalité et de leur réciprocité «objective», les absolus religieux ne sont compréhensibles qu'en rapport avec les sujets croyants. Est absolu ce qui est finalement reconnu comme tel par un individu particulier. La subjectivité est partie prenante de l'absoluité religieuse. Un absolu ne peut être reconnu et posé que par et pour le sujet croyant; c'est sa foi qui «crée» en quelque sorte l'absolu. L'absolu d'une religion ne se tient pas en soi; il n'est pas épinglé comme une étoile dans le ciel abstrait des absolus. L'absolu reste un titre honorifique et une réalité virtuelle jusqu'au jour où un sujet en reconnaît l'existence et lui confère autorité sur sa vie à lui. L'absolu «apparaît» lorsqu'il est posé par une subjectivité, c'est-à-dire quand un individu trouve dans sa relation à l'au-delà un dynamisme capable de l'arracher à ses ignorances et à ses errances et de briser la prison de son ego. C'est en référence à cette expérience de dépassement et de transcendance personnelle provoquée par sa pratique religieuse que le croyant reconnaît et proclame l'absoluité de sa religion. Celle-ci est absolue parce qu'elle est le lieu qui lui donne accès à l'au-delà et lui permet de dépasser le huis clos de l'ignorance et de la faute.

L'absolu ne sauve que par la «foi» du croyant. Les grands fondateurs sont tous des «sauveurs» au sens qu'ils proposent et permettent une relation avec un au-delà qui s'avère principe de salut, de libération. Oui, l'absolu sauve, mais jamais sans la «foi» qui lui en reconnaît la force. «Ta foi t'a sauvé.» Cette parole de Jésus que tous les fondateurs religieux pourraient endosser, indique



que le salut n'existe de fait que dans la relation confiante entre un sujet barré et un au-delà dont le dynamisme salutaire est confessé. Il n'y a pas de royauté sans sujets; il n'y a pas non plus d'absolu religieux sans croyant. De même que c'est la soumission des sujets, et non la théorie et le titre, qui confère au roi son autorité réelle; ainsi, c'est la foi d'un croyant éphémère qui confère à un au-delà son caractère d'absolu.

Poser le problème de l'absoluité des religions objectivement, sans référence à une subjectivité croyante, c'est s'acculer à une impasse dont certains pensent sortir par le jeu d'une ratiocination tournant à vide. Ici plus qu'ailleurs, la théologie doit opter pour une approche analogique. La logique binaire fonctionne selon le principe de contradiction et du tiers exclu. Selon cette logique, une affirmation exclut la position contraire et il n'y a pas de milieu entre les deux. Le blanc est le contraire du non-blanc; il n'y a rien entre le blanc et le non-blanc. Quand la théologie chrétienne utilise ce type de rationalité — comme elle le fait, hélas! trop souvent —, elle ne peut que renvoyer les religions dos à dos. Puisqu'elle doit poser l'absoluité de Jésus et du christianisme, elle se voit forcée du coup à invalider toute autre prétention à l'absoluité ou à la dégrader à un niveau inférieur en la mettant au service de la prétention chrétienne.

Par contre, le principe analogique nous ouvre des possibilités insoupçonnées. L'analogie est une recherche de similitude, de correspondance, de réciprocité et de convergence. Alors que le principe de contradiction oppose et exclut, le principe analogique rapproche et met en relation. Au-delà des mots qui semblent s'opposer, l'analogie découvre des combinaisons harmonieuses; elle permet de dépasser les antithèses en arrimant à une expérience qui est en amont et au-delà des concepts et des discours. L'analogie introduit une distance entre la réalité signifiée et le mot qui la désigne. En matière religieuse, on ne peut tout simplement pas établir un rapport d'univocité entre les mots et la chose: ce qui conduirait à identifier la formule à la vérité. Il faut au contraire poser un rapport analogique qui insiste sur l'inadéquation entre le signifiant et le signifié et sur l'incapacité de la raison discursive à dire



l'au-delà mystérieux où s'ancrent toutes les religions. «Savoir que le mystère est là, qu'il existe, affirmer qu'il est au-dessus de ce que nous affirmons et nions, voilà peut-être la principale règle d'une logique pour le langage qui traite des mystères⁷.»

Dans l'analogie, l'affirmation est sitôt suivie d'une négation. Si je dis: «Dieu est personnel», je dois du même souffle le nier, car il n'est pas personnel à la façon dont on dit d'un individu qu'il est une personne. Si, à l'inverse, j'affirme que Dieu est impersonnel, je dois le nier aussitôt, car il n'est pas impersonnel à l'instar d'un objet. La confession de la personnalité de Dieu n'est pas en contradiction avec la reconnaissance de son impersonnalité. Au-delà du personnel et de l'impersonnel, il y a le tri-personnel, le trans-personnel. Il est aussi vrai de dire que Dieu est impersonnel que d'affirmer qu'il est personnel, car il est personnel d'une manière non personnelle. Le discours analogique n'est pas exclusif des contraires; il permet de poser l'autre dans sa différence radicale, voire littéralement contradictoire. Quand il s'agit de Dieu, le principe analogique fonde la réciprocité. Il n'est en effet aucunement contradictoire de dire que Dieu est Non-Être et Être, Vide et Plénitude, Silence et Parole, Un et Trine; qu'il est en haut et en bas, partout et nulle part, en dedans et en dehors; qu'il est immuable et changeant, qu'il agit et n'agit pas.

L'intelligence humaine n'atteint que rarement à ce niveau de pensée non conceptuelle, celui de la pensée-expérience, de la pensée-identification. Habituellement, elle utilise images et concepts; elle a besoin de «formes»; le bouddhisme pense même que ces «formes» sont «vides». J'ai affirmé plus haut que toutes les révélations sont parfaites et vraies. Je dois maintenant ajouter, en toute cohérence avec l'apophatisme et le principe analogique, qu'elles sont toutes imparfaites et fausses, puisqu'elles voilent le mystère, qu'elles sont vides et incapables de nommer Dieu, car elles se contentent de dire ce qu'il n'est pas. Elles ne sont vraies et parfaites que comme fausses et imparfaites; elles ne sont pleines que comme

⁷ André NAUD, *Les dogmes et le respect de l'intelligence*, Montréal, Fides, 2002, p. 65.



vides. Elles conduisent à une *docta ignorantia*; elles déploient un voile d'inconnaissance.

Me revient à l'esprit cette admirable sentence de Thomas d'Aquin: «Certains noms de Dieu sont des métaphores (rocher, berger). D'autres sont des noms de relation (Rédempteur, Père), qui ne nous apprennent rien sur la nature de Dieu. D'autres, enfin, sont des noms transcendants (être, un, vrai, bon, beau). Lorsque l'on emploie ces noms, tout ce qui est affirmé de Dieu peut aussi en être nié, de sorte que Dieu est et n'est pas, Dieu est un et n'est pas un, Dieu est bon et n'est pas bon⁸.»

Ainsi donc, les propositions contradictoires sont acceptables et même incontournables quand on traite du mystère. Dans la connaissance analogique, on peut affirmer et nier un même objet de pensée. Mieux, il est exigé qu'on le fasse. La réalité elle-même apparaît comme contradictoire. Einstein ne rappelle-t-il pas que lorsque des notions semblent en contradiction, il faut pour résoudre l'opposition abandonner le système de référence initial et se situer dans un système plus grand qui englobe ces notions, en apparence contradictoires. La contradiction se dissout alors dans une vision élargie de l'univers.

Cela est encore plus vrai quand il s'agit du mystère de l'ailleurs. Puisqu'il échappe à tout instrument de mesure, l'ailleurs ne peut être pensé correctement ni formulé adéquatement. Nos catégories mentales sont mises en déroute. Aussi la modestie est-elle la première règle d'un discours qui traite de l'au-delà. Proposer des énoncés «définitifs», exhaustifs et irréformables, c'est faire le jeu d'une logique qui tient davantage du rationalisme que de l'analogie.

On peut parler de rationalisme en théologie quand la théologie, dans ses énoncés, n'a plus conscience du caractère analogique de ses concepts, de l'aspect d'adoration et de louange qui revient, en dernier ressort, à toute affirmation de foi chrétienne, quand elle n'a plus conscience que tout énoncé discursif a une signification qui le dépasse et qui va vers la personne réelle que

⁸ THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, chapitre 30.



visé, au-delà de lui-même, tout énoncé théologique (donc vers Dieu et ses dispositions souveraines) et que tout acte de saisir et de comprendre, pour avoir un sens, a manifestement besoin d'être lui-même saisi et investi par l'incompréhensible Mystère lui-même⁹.

Quand la théologie oublie le principe analogique et son enracinement dans la foi, «elle n'est plus qu'un bavardage savant qui, avec toute sa lucidité rationaliste, ne peut engendrer que l'incroyance¹⁰». Et Rahner lui-même déplore, à la toute fin de sa vie, qu'on ait oublié en catholicisme que les énoncés théologiques sont des propositions analogiques. Selon lui, on est victime de cet oubli «dès qu'on envisage les affirmations théologiques isolément¹¹».

Ces remarques sur l'analogie éclairent utilement la question de l'absoluité des religions, qui est une posture propre au religieux institutionnel. Si, oubliant le principe analogique, on considère l'absoluité chrétienne isolément, sans prendre en compte la prétention semblable des autres religions, on glisse dans une forme d'idolâtrie rationaliste qui identifie discours et mystère, et on aboutit à un exclusivisme qui n'accorde d'espace qu'à son propre discours. L'absoluité doit se comprendre de manière analogique lorsqu'elle est appliquée aux diverses religions. Elle reçoit chaque fois une détermination particulière selon la façon dont sont compris le mystère de l'au-delà et le processus de libération. S'il en est ainsi, la prétention chrétienne à l'absoluité n'invalide en rien celle des autres religions, pas plus qu'elle n'entre en conflit avec elle.

L'absoluité du Christ

Arrêtons-nous un moment à la question qui nous intéresse entre toutes, celle de l'absoluité du Christ confessée par le christianisme.

⁹ Karl RAHNER et Herbert VORGRIMMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, trad. Paul Demann et Maurice Vidal, Paris, Seuil, 1970, p. 403.

¹⁰ K. RAHNER et H. VORGRIMMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, p. 403.

¹¹ Karl RAHNER, *Expérience d'un théologien catholique*, trad. Raymond Mangus, Paris, Cariscript, 1985, p.15.



Jésus unique sauveur universel. Tel est l'enseignement traditionnel le plus officiel. La découverte de nouveaux continents, la vieillesse de l'humanité qui dépasse de loin les 6000 ans traditionnels, la possibilité de la vie sur d'autres planètes, l'émergence d'une conscience planétaire et la connaissance fort récente des autres religions: autant de facteurs qui nous prescrivent l'obligation de revisiter en profondeur le prononcé dogmatique de l'absoluité du Christ. De très nombreux chrétiens éprouvent un malaise grandissant devant l'interprétation exclusive et même inclusive qui en est donnée. Une si étroite absoluité dans un si vaste monde! Que de questions! Et pour réponse, la théologie officielle offre un montage théorique qui sent la gnose: avant l'apparition de Jésus, un univers vieux de dizaines de milliards d'années et une humanité déjà vieille de plus de 40 000 ans¹² ont été sauvés en *prévision* des mérites de Jésus sur la croix. Après sa mort, le Christ est descendu aux enfers pour y libérer tous les justes qui y étaient détenus en attente de délivrance. Après la résurrection, le Christ est sauveur de tous les hommes en *considération* et en *vertu* des mérites de sa passion.

Dans ce montage inspiré des mythes de dieux-sauveurs, le salut est considéré comme une réalité *post mortem*. Le Christ sauve tous les humains de l'enfer éternel, du jugement et de la colère de Dieu. Le salut s'opère finalement après la mort. Sur terre, à peu près rien ne se passe, sauf peut-être une anticipation théorique sans forme de préparation à la mort et d'espérance des biens promis. En cette vie, on mérite par ses bonnes œuvres le salut qui nous sera donné dans un autre monde. Le salut est le salaire céleste dû à un effort terrestre. La visée est eschatologique. Un sauveur pour la vie éternelle après la mort. Un sauveur en soi, ayant entassé des mérites à l'infini et capable de sauver tous les êtres humains, même ceux qui ont existé avant lui. Conception d'où la subjectivité est exclue.

¹² Grandes étapes de l'évolution humaine: *homo habilis* (2 millions d'années), *homo erectus* (1 million à 600 000 ans), *homo sapiens* (150 000 à 100 000 ans), *homo sapiens neanderthalis* (100 000 à 35 000 ans). Voir Albert JACQUARD, *La légende de la vie*, Paris, Flammarion, 1992, p. 201-220.



La foi et la reconnaissance de Jésus comme Christ et sauveur ne sont pas partie prenante de cette conception «nominaliste» du salut. Il est de bonne théologie d'affirmer que personne, pas même un sauveur universel, ne peut me sauver si je ne le veux pas. Un salut objectif a-t-il encore quelque chose de chrétien? Le salut chrétien ne peut être que la résultante d'une liberté humaine qui s'ouvre avec foi et confiance à l'autorité et à l'action salvifique du Christ. Certes, en Jésus, l'au-delà (le Père) habite personnellement. En lui, est déposé un dynamisme de salut universel, capable de sauver tout dans l'homme et tous les humains — à condition toutefois que chacun accepte librement de s'ouvrir à son action salvifique. Sous ce premier aspect, l'universalité de salut en Jésus signifie que Jésus est le sauveur de tous ceux qui *croient* en lui. Le salut est effectivement offert et donné à quiconque, juif ou païen, croit en lui. Tel est le témoignage unanime du Nouveau Testament.

Voici quelques citations tirées au hasard des écrits néo-testamentaires: «À quiconque met en lui sa foi, le pardon des péchés est accordé par son nom.» (Ac 10, 43) «C'est par la foi que Dieu a purifié le cœur de toutes les nations païennes qui ont entendu la Parole de l'Évangile et sont devenues croyantes.» (Ac 15, 8-9) «Celui qui croira sera sauvé.» (Mc 16, 16) «Si de ta bouche tu confesses que Jésus est Seigneur et si tu crois [...] tu seras sauvé [...] Quiconque croit en lui ne sera pas confondu.» (Rm 10, 9-13) «C'est en lui que la justification est accordée à tout homme qui croit.» (Ac 13, 39) «Par lui, les uns et les autres [juifs et païens] nous avons accès auprès du Père, dans l'Esprit.» (Ep 2, 18) Jésus est devenu pour tous ceux qui croient en lui principe de salut éternel (He 5, 9). Le thème du salut par la foi traverse tout l'évangile de Jean: «Celui qui croit en lui échappe au jugement [...] vivra [...] possède la vie [...] obtiendra la vie éternelle.» (Jn 3, 6-18; 5, 24; 6, 39-40.47; 11, 25-26; 20, 31)

À l'encontre de ces textes où le salut en Jésus est mis en relation avec la foi du sujet croyant, la théologie traditionnelle invoque les rares textes où il est question d'un salut objectif ou d'un sauveur en soi. À titre d'exemples: «Il n'y a qu'un seul médiateur



entre Dieu et l'homme, Jésus homme»; ou encore le fameux texte des Actes: «Il n'y a aucun salut ailleurs qu'en lui. Il n'y a sous le ciel aucun autre nom offert aux hommes par qui il faut que nous soyons sauvés.» (Ac 4, 12) Le «il n'y a aucun autre nom» peut signifier que l'auteur des Actes, lui, ne connaissait pas d'autre nom sous le ciel. S'il en connaissait d'autres, les connaissait-il vraiment tous? Connaissait-il le Bouddha, Zoroastre, les grands Rishis? Et connaissait-il d'autre ciel que celui de Palestine? Si oui, connaissait-il les dieux qui les habitent?

De plus, s'il n'y a «aucun salut ailleurs qu'en Jésus Christ», cela n'exclut pas, mais implique au contraire que ce salut soit accepté dans la foi. Le salut en soi peut-il exister? Un salut qui se tiendrait en lui-même comme une réalité objective! Un salut qui serait mis dans un coffre comme un trésor. Si cela existait, encore faudrait-il trouver la clé ou le mot de passe pour y avoir accès. Ce qui présupposerait l'intervention d'un sujet perdu qui désire se sauver ou être sauvé.

S'il est vrai qu'«il n'y a aucun autre nom *offert* aux hommes par qui il faut que nous soyons sauvés», cela prescrit qu'il faille que ce nom de Jésus soit *accueilli*. Ce qui est *offert* ne devient *donné* que s'il est reçu dans la foi. Le salut est offert aux hommes dans le nom du Christ; encore faut-il qu'il soit accueilli dans la foi-confiance pour s'actualiser. Non, il n'y a pas de salut en soi sans l'obéissance d'un sujet qui se sent perdu. L'étincelle du salut jaillit dans la rencontre miraculeuse entre l'autorité salvatrice du Christ et la foi d'un sujet confiant. Jésus peut sauver tout un chacun, quelles que soient sa situation morale et sa religion ou son incroyance, du moment qu'il s'ouvre au salut offert par Dieu en Christ.

De plus, à insister outre mesure sur le caractère exclusif ou inclusif de l'absoluité du Christ comme sauveur, ne risque-t-on pas de le substituer à Dieu lui-même et de lui faire jouer la fonction qui revient à Dieu dans le salut? C'est le Père en tant que source de la divinité qui sauve et il n'est sauveur que comme créateur. Ce qu'on appelle le salut n'est qu'un achèvement de la création. Toute créature a comme vocation de parvenir à la plénitude.



Le salut ne peut être que l'accomplissement intégral de notre humanité; ce qui implique un redressement, un «débarrage», une libération. La volonté salvifique universelle de Dieu est-elle autre chose que le désir du créateur de voir sa créature s'accomplir en plénitude. Jésus le Christ ne peut être sauveur que comme médiateur. Le dynamisme de sa médiation est assez puissant pour rejoindre toute l'humanité.

Une perspective ascendante

Il me paraît urgent de reprendre cette question de l'absoluité du Christ sauveur dans une perspective de christologie ascendante. Cette juste prétention chrétienne s'est malheureusement transformée en revendication christologique et ecclésiale à caractère absolutiste et impérialiste. Nous sommes convoqués à revenir à la case départ et à chercher le fondement de l'absoluité du Christ dans le message et la praxis de Jésus de Nazareth. Le christianisme n'est-il pas, dans sa spécificité et son unicité, essentiellement relié à cette particularité historique incontournable, avec son caractère régional et ses limites? Le propre du christianisme consiste en ceci: reconnaître dans l'événement Jésus une offre de salut venant de Dieu, y découvrir l'avènement de Dieu dans l'histoire. Refuser de prendre au sérieux l'humanité historique, contingente et donc limitée de Jésus, c'est nier implicitement le principe d'incarnation et glisser dans le docétisme et le monophysisme. L'au-delà s'exprime en Jésus à l'intérieur de limites régionales liées à sa spatio-temporalité. Rien ne permet d'absolutiser quelque particularité historique dans laquelle s'accomplit une révélation divine. L'au-delà déborde de toutes parts l'aventure du Maître de Nazareth. On peut toujours trouver Dieu hors Jésus — mais sous des formes différentes, chaque fois originales. Dieu a trop à dire pour se résumer dans un seul mot; il est trop riche pour exprimer sa plénitude dans une seule manifestation ou d'une seule manière. Si la «plénitude de Dieu habite corporellement en Jésus», c'est précisément cette corporéité qui trace les limites de l'épiphanie de Dieu et la marque au coin de la relativité et de la contingence. Ce qui définit l'unicité



de Jésus, c'est cela même qui la limite. Ici, l'au-delà absolu est qualifié et défini par l'événement particulier et contingent où il se révèle. Aussi parle-t-on *du* Dieu de Jésus. C'est l'événement Jésus qui qualifie son Dieu et lui donne un «visage», un nom. Ce Dieu dont on parle est inséparable de Jésus; c'est à partir de lui et par lui qu'on le reconnaît dans sa spécificité, c'est-à-dire comme son Père et notre Père.

En Jésus, Dieu fait gracieusement une offre de salut destinée à rejoindre l'humanité tout entière. L'universalité du salut en Jésus signifie que cette offre engage à travailler à la réalisation effective, par une praxis adéquate, à la libération de l'humain et de tous les humains. Ce salut compris comme promesse faite à tous sans discrimination (homme et femme; juste et pécheur; juif, païen, hindou et musulman) prend un sens *universel* non grâce à la médiation d'une idée abstraite universelle, mais par la force de son caractère cognitif, critique et libérateur, et dans et par une praxis adéquate. Il ne s'agit pas d'une universalité théorique, purement spéculative, mais d'une universalité en devenir et en promesse qui ne se réalise que pour la propagation de ce qui est advenu à Jésus et ne peut advenir que par une pratique évangélique. Par un tel agir, le salut devient *effectivement* universel; il rejoint autant les vaincus et les affligés de ce monde que ce qui est barré et perdu en chacun. Une universalité abstraite n'est valable que pour quelques êtres; elle se révèle toujours l'alliée des nantis et des puissants de ce monde.

Importance de privilégier le point de vue de la praxis dans la compréhension de l'absoluité du Christ. Les premiers disciples ont fait l'expérience d'un salut, d'une libération en s'inscrivant en toute confiance dans le sillage de Jésus. Ils ont fait l'expérience du Dieu de Jésus. Ils se sont découverts comme des êtres libres et sont devenus des fils du Père. Ils ont vaincu la peur qui les emmurerait au Cénacle. Ils se sont levés à leur tour, se sont dressés devant des grands prêtres malveillants, ont pratiqué l'amour fraternel et résisté à toute forme extérieure d'aliénation. Ils ont été fidèles, malgré les mille traverses, à Jésus Christ et à l'au-delà qu'il leur avait révélé. «Qui pourra nous séparer de l'amour du Christ?» crie



saint Paul. Pour tous ceux qui ont revêtu le Christ, non vraiment il n'y avait pas d'autres noms en qui ils pouvaient être sauvés. Ils n'en connaissaient aucun ni dans leur entourage immédiat, ni dans le monde qu'ils connaissaient, ignorants qu'ils étaient de toutes les grandes figures religieuses d'Orient. Jamais ils ne se sont posé la question: Peut-on être sauvé en dehors de l'Église ou du Christ? Cette expérience de libération en Jésus a été faite, dès les origines, par des gens de toutes races, de toutes cultures, de toutes conditions et de toutes religions. La certitude que le salut est pour tous s'enracinait dans le constat que la parole du salut est comprise par tous, chacun dans sa langue, précise le si beau récit de la Pentecôte qui est une façon imagée et fort suggestive de dire que le salut éprouvé au contact de Jésus est destiné à toutes les nations. Il fallait adapter le message, l'inculturer et le rendre disponible. Ce que firent les premiers spirituels chrétiens en se confrontant à la culture gréco-romaine. Universel signifie ce qui vaut également pour tous; l'universel est appelé à s'incarner en tous pour réaliser et épanouir son universalité. C'est par sa diaconie caritative sans frontières que l'Église témoigne de son universalité; c'est par son obéissance concrète à Jésus de préférence à tout autre médiateur qu'elle reconnaît l'absoluité du Christ. Vu sous cet aspect de la praxis, l'absoluité du Christ (sa singularité et son universalité) s'ouvre à la pluralité. Devient possible la coexistence pacifique et dialogale de toutes les prétentions religieuses à l'absoluité¹³.

¹³ Dans ces derniers paragraphes, je m'inspire des réflexions de Edouard-Henri SCHILLEBEECKX, *Histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1980, p. 245-272.





EN GUISE DE CONCLUSION

Pour qualifier le rapport du christianisme aux autres religions, nous avons opté pour une perspective anthropocentrique et pour le point de vue de la subjectivité: la religion pour l'homme en général certes, mais surtout la religion pour l'individu concret dans sa situation existentielle, avec sa barre, ses peurs, ses désirs et ses pauvretés. Anthropologie philosophique et culturelle et subjectivité existentielle: assises de la démarche religieuse. Le sujet concret au départ et au terme des religions. Fabriquées par les humains et pour les humains, les religions ne sont pas des institutions horizontales et purement humanistes. Puisqu'elles fabriquent de l'humain intégral par la mise en rapport avec un au-delà, les religions sont essentiellement tournées vers le transcendant. La démarche religieuse, qui part de l'humain, est ancrée dans la reconnaissance d'un au-delà qu'elle tente d'atteindre. Ce n'est pas une démarche horizontale, mais ascendante. Les religions visent la libération et la plénitude des humains par la mise en contact avec l'au-delà.

L'au-delà, le transcendant, le divin: voilà où débouche forcément l'approche que nous avons adoptée. L'au-delà comme pôle magnétique de la démarche religieuse. Appuyée sur une expérience révélatrice, la démarche religieuse est une recherche de réalisation de soi et, dans cette recherche même, une quête de Dieu. Dans la quête que l'homme fait de lui-même, c'est Dieu qui est à la recherche de l'homme. Les religions nous renvoient finalement à la question de l'au-delà.

Mais qui est-il, cet au-delà en amont de l'image que chacun s'en fait? Il y a en christianisme une tradition apophatique négligée dans l'Église d'Occident, mais toujours bien vivante dans l'Église



orientale depuis les origines. Elle est résumée dans le titre du traité du grand Chrysostome, *De l'incompréhensibilité de Dieu*. En amont de toute tentative pour le nommer, Dieu est le Dieu caché, *Deus absconditus*, inconnaisable, insaisissable, indicible. Mystère insondable au-delà de tout discours, de toute expérience, Dieu toujours plus grand. Totalement insaisissable. *Si intelliges, non es Deus*. Dieu qui ne s'identifie à rien de ce qui est connu. On ne connaît ni sa façon d'exister, ni sa nature ni sa manière d'agir. On ne peut en dire qu'une chose: il est.

Paradoxalement, ce Dieu inconnaisable ne peut exister pour ma conscience et mon esprit que s'il est connu de moi. De fait, Dieu n'est pour moi qu'à travers la connaissance que j'en ai; il n'existe pour moi que comme connu de moi. Et il ne peut être connu que s'il se révèle. Sa manifestation fait partie de son être-Dieu. Dieu n'est Dieu pour moi que comme Dieu révélé. C'est dire qu'il est inséparable de l'image par laquelle il se manifeste à moi et se laisse saisir, lui l'insaisissable.

Or Dieu est toujours caché par ce qui le révèle. Énigme de toute épiphanie: ce qui dévoile est cela même qui voile. Ce qui est lumière est cela même qui fait ombrage. Le Dieu qui se révèle reste toujours le *Deus absconditus*. Non seulement est-il caché dans le cosmos, mais il se cache encore dans ses manifestations historiques. Le dévoilement de Dieu est son propre voilement. Et ses épiphanies sont toujours imprévisibles, paradoxales, déroutantes, étonnantes. Dieu apparaît dans le monde sous des figures ou des apparences souvent contraires à ce que, nous, les humains, estimons conformes à l'être de Dieu. Les religions tentent volontiers de préformer le paraître divin, de définir à l'avance un modèle stéréotypé de ce que doit être le *look* de Dieu dans le monde et dans l'histoire. Elles «savent» comment Dieu *doit* apparaître, comment il *doit* se révéler. Or l'apparence divine n'est jamais transparente, elle prend souvent la forme d'une «contre-apparence». Dieu apparaît alors comme non-Dieu ou anti-Dieu. Les sages et les prophètes par qui Dieu a parlé ont souvent été dénoncés comme des Beelzebouls, des hérétiques ou des blasphémateurs par ceux-là mêmes qui s'y connaissaient en révélation de Dieu.



Les maîtres déclarés et les pros de Dieu qui foisonnent dans les religions sont les premiers à se dresser contre ces «nouveau» divines, prétendument contraires à ce que Dieu doit être et non conformes à la façon dont il doit agir selon l'idéologie officielle. Le «nouveau» visage de Dieu déroute, brouille les pistes et brise les idoles parce qu'il s'inscrit souvent en faux contre toute figure stéréotypée du divin véhiculée dans les religions. Dans toutes ses révélations, Dieu reste inconnu, étranger même, paradoxal de surcroît. Dieu sans allure. Dieu sans bon sens. Dieu sans pareil. Impossible de le saisir en lui-même; impossible de le saisir même dans les images qui disent quelque chose de lui, mais ne le disent pas lui. Dieu échappe toujours, surtout quand on croit le tenir ou qu'on veut le retenir.

Même manifesté, Dieu reste un mystère absolu. Qui est Dieu? Quelle est l'identité de l'au-delà? Faut-il la chercher dans la ressemblance ou dans la différence, dans le même ou dans l'autre? Les monothéistes la cherchent dans la différence, dans l'altérité. Dieu, le Différent, le Tout Autre, le Transcendant. L'identité de Dieu, c'est de ne pas... Est-ce suffisant? L'Inde, de son côté, cherche l'identité de Dieu dans la ressemblance, dans le même. L'identité de Brahman est tellement infinie qu'elle ne se distingue de rien. «Son identité n'est pas sa différence. Son identité est si intime qu'on ne peut la distinguer et donc la séparer de rien¹.» Brahman n'est pas le Dieu chrétien, personnel, créateur, juge, providence. Il est d'une certaine façon exactement le contraire. Dieu et Brahman ne sont pas la même chose. Ce sont deux concepts qui ne recouvrent pas la même réalité et qui n'ont pas les mêmes attributs. Je ne puis tout simplement pas traduire Dieu par Brahman, pas plus qu'il ne m'est loisible de traduire Dieu par table et Brahman par avion.

Dieu et Brahman sont néanmoins équivalents. Panikkar parle d'une «équivalence homéomorphique» entre les deux, au sens où Dieu et Brahman «jouent un rôle équivalent à l'intérieur de leur système respectif, mais seulement pour exprimer ce mystère qui

¹ Raimundo PANIKKAR, *Entre Dieu et le cosmos*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 44.



est, comme dit Maître Eckhart, *innominabile* et *omninominabile*, qui n'est épuisé par aucun nom tout en étant susceptible de les recevoir tous²».

Ce qui est dit ici du Dieu chrétien et de Brahman vaut aussi pour une bonne part pour Yahvé. Les chrétiens ont refusé de parler de leur Dieu comme de Yahvé. Ils ont donné à leur Dieu un nom trinitaire³. De leur côté, les musulmans parlent d'Allah; le Coran rejette avec virulence l'idée de Trinité et de filiation en Dieu. Ni Yahvé ni Allah ne sont des traductions du Dieu chrétien, mais il y a cependant entre eux une équivalence homéomorphique. Il n'y a donc qu'un seul Dieu, mais les croyants adorent-ils vraiment le même Dieu? Ne font-ils pas l'expérience d'un Dieu toujours différent?

On dit volontiers que tous les croyants, quelle que soit leur religion, font une même expérience, mais qu'ils la disent dans des langages différents. On parle alors d'«expérience fontale», en amont de toute structure religieuse. Cette unique expérience, toujours identique à elle-même dans l'espace-temps, aurait été comprise par les croyants de diverses cultures à partir de schèmes imaginaires et intellectuels différents. Les religions ne seraient finalement que des formes variées d'une même expérience profonde. Une seule expérience religieuse; plusieurs religions et théologies.

Ce que j'ai dit plus haut de la révélation différenciée de l'au-delà me porte à croire au contraire à la diversité des grandes expériences circonscrites dans les religions. Le chrétien parle d'*agapè*, le juif de *shalom*, le musulman de soumission, l'hindou d'*advaita*, le bouddhiste d'éveil. Ces termes ne sont pas univoques. L'*agapè* chrétienne n'est pas la *shalom* juive ni l'*advaita* hindoue. La différence entre ces expériences ne relève pas seulement de l'herméneutique; elle ne réside pas seulement dans le discours, mais se fonde dans la réalité. *Non verbum tantum, non res tantum.*

² Raimundo PANIKKAR, *Entre Dieu et le cosmos*, p. 45.

³ On connaît la virulente controverse au cours de l'Antiquité chrétienne au sujet de l'identité du Dieu chrétien et du Yahvé de l'Ancien Testament. Macion et ses disciples ont même affirmé que Yahvé et le Dieu chrétien n'avaient rien en commun.



Il y a toutefois une analogie et même une équivalence homéomorphique «entre la réconciliation avec Dieu que propose le christianisme et la joie de vivre en accord avec la volonté de Dieu révélée par la Torah dans le judaïsme; de même avec la paix intérieure qui procède de la soumission totale dans l'islam, de même avec la sérénité que procure le dépassement de sa finitude par la fusion avec la réalité infinie du Brahman dans l'hindouisme; de même avec l'éveil à la Réalité dernière de l'univers grâce à la mise à mort de son *ego* dans le bouddhisme; de même quand le Tao comme loi du ciel devient la loi morale dans mon cœur⁴». L'analogie assure que ces termes posent une certaine similitude entre ces expériences au-delà de leur singularité respective et de leur dissemblance. De plus, grâce à leur équivalence homéomorphique, ces termes jouent un rôle équivalent à l'intérieur des systèmes respectifs auxquels ils appartiennent.

Il est de bon ton aujourd'hui de disqualifier l'institution et le discours interprétatif pour valoriser l'expérience. Faire l'expérience, dit-on, c'est ce qui compte. Le reste n'est que verbiage. On dit généralement que l'expérience précède le discours. On fait d'abord l'expérience religieuse, puis on l'exprime en termes symboliques, ensuite on l'interprète en termes logiques. Les grandes expériences fondatrices sont à l'origine de traditions d'interprétation. Mais une tradition d'interprétation ne vise pas seulement à expliquer une expérience fondatrice donnée. Si elle nous tourne vers l'arrière, c'est évidemment pour nous permettre de comprendre le présent à l'aide de l'expérience passée, mais, encore et surtout, pour induire un processus visant à reproduire l'expérience dans les conditions actuelles. Le discours religieux n'est pas neutre, il est destiné à déclencher chez l'auditeur un mouvement qui le met sur la voie de l'expérience. Le discours bouddhique induit l'éveil et le *nirvana*; celui de l'islam, la soumission et l'expérience de la *Umma*. On ne tient pas le langage du judaïsme à celui qui veut faire l'expérience de l'*advaita* ou de la vacuité.

⁴ Claude GEFFRÉ, «Le pluralisme religieux et l'indifférentisme», *Revue théologique de Louvain*, n° 31 (2000), p. 20.



S'il est vrai que l'expérience précède le discours, il est tout aussi vrai que le discours devance l'expérience subjective. On peut sombrer dans la funeste illusion qui consiste à substituer la parole à la chose, le discours à l'expérience. On finit tout bonnement par croire et laisser croire qu'on a l'expérience parce qu'on a les mots pour la dire. L'expérience est toujours interprétée alors que le discours interprétatif peut se porter en lui-même sans être soutenu par l'expérience.





TABLE DES MATIÈRES

Préface 7

Introduction 13

Première partie
NÉE DE DEUX BANQUETS,
LA SPIRITUALITÉ CHRÉTIENNE

Chapitre 1 — LA VOIE DE L'AMOUR 23

Maître Jésus 23

L'amour 24

Le Père 27

Les communautés palestiniennes 28

La communauté galiléenne 28

La communauté jérusalémite 30

Les communautés judéo-hellénistiques 32

L'amour du Crucifié 35

L'Esprit 37

L'attente de la Venue 39

Conclusion 40

Chapitre 2 — UNE ÉCOLE DE SAGESSE 43

La rencontre avec la philosophie 44

Sagesse de la raison 48

La mystique contemplative 51

En quête d'une théologie sur mesure 53

219



Chapitre 3 — LA RELIGION CHRÉTIENNE	57
La religion chrétienne romaine	57
La religion chrétienne impériale	62
L'intolérance religieuse	64

Deuxième partie
LA SPIRITUALITÉ CHRÉTIENNE
EN CONTEXTE PLURALISTE

Chapitre 4 — DU PLURALISME AU DIALOGUE	81
Le pluralisme religieux	81
<i>Pluralisme de fait</i>	84
<i>Pluralisme de droit</i>	87
<i>Sens du pluralisme</i>	93
La catégorie du dialogue	96
Une identité dynamique	106

Chapitre 5 — LA SPIRITUALITÉ CHRÉTIENNE PLURALISTE	111
Vers une spiritualité interreligieuse	112
<i>La conscience pluraliste</i>	112
<i>Ma naissance au pluralisme</i>	114
L'amour d'altérité	119
Deux traits de l'amour d'altérité	123
<i>Un amour qui ose la tolérance</i>	125
<i>Un amour qui se fait sympathie</i>	129
Le dialogue intérieur	131
<i>Lectio divina pluraliste</i>	137

Troisième partie
UNE SPIRITUALITÉ EN MANQUE... DE THÉOLOGIE

Chapitre 6 — LES ENJEUX THÉOLOGIQUES	149
Le problème	150
Le devoir d'attention	154
Place à la théologie des religions	159



Chapitre 7 — DE L'EXCLUSION À LA COMPLÉMENTARITÉ	167
L'exclusion mitigée	167
L'inclusion	170
La complémentarité	179
Chapitre 8 — LA RÉCIPROCITÉ ASYMÉTRIQUE DES RELIGIONS	183
Des religions à la révélation	184
<i>Des entreprises d'humanisation</i>	<i>184</i>
<i>Des quêtes de transcendance</i>	<i>187</i>
<i>Révélation différenciée</i>	<i>189</i>
L'absoluité	194
<i>L'absoluité des religions</i>	<i>194</i>
<i>L'absoluité du Christ</i>	<i>205</i>
<i>Une perspective ascendante</i>	<i>209</i>
En guise de conclusion	213





DU MÊME AUTEUR

- Les abus de l'Église selon Newman*, Montréal, Bellarmin, 1971.
Obéissance de Jésus et vérité de l'homme, Montréal, Fides, 1976.
Le cortège des fous de Dieu, Montréal, Éd. Paulines (Médiaspaul), 1982.
Un chrétien face à la réincarnation, Novalis, 1985.
Les Fundamentalistes et la Bible, Montréal, Fides, 1987.
Damné Satan!, Montréal, Fides, 1988.
La légende du Grand Initié, Montréal, Fides, 1991.
Le Nouvel Âge en question, en collaboration avec Alain Bouchard et Pierre Pelletier, Montréal, Éd. Paulines (Médiaspaul), 1992.
Les nouvelles religions. Guide pastoral, Montréal, Fides, 1995.
Vivre au risque des nouvelles religions, Montréal, Médiaspaul, 1997.
Les Pros de Dieu, Montréal, Médiaspaul, 2000.
Itinérances spirituelles, Richard Bergeron (dir.), Montréal, Médiaspaul, 2002.
Renâître à la spiritualité, Montréal, Fides, 2002.



Collection

SPIRITUALITÉS EN DIALOGUE

1. Le désert de l'altérité, *Fabrice Blée*
2. Hors de l'Église, plein de salut, *Richard Bergeron*
3. L'Esprit est amérindien, *Achiel Peelman*
4. Le Cosmos dansant, *Michael Amaladoss* (à paraître)
5. Pratiquer en chrétien la méditation bouddhique?, *Mayeul de Dreuille*
(à paraître)

