

XIII, 4 — juin-juillet 1988

religions orientales

*« Nous pouvons nous tourner vers les autres religions dans une attitude marquée tout à la fois par le respect sincère et par le fervent témoignage du Christ en qui nous croyons. Car en elles se trouvent les *Semina Verbi*; le "rayonnement de l'unique vérité" dont parlaient déjà les premiers Pères de l'Église, qui sont vivants et travaillent au milieu du paganisme, et auxquels le Concile Vatican II a fait référence. Nous connaissons ce que nous croyons être les limites de ces religions, mais cela n'empêche, en aucune manière qu'il y ait en elles des valeurs et des qualités religieuses, même insignes ».*

JEAN-PAUL II, Audience générale du 22 octobre 1986 (D.C., n° 1929, p. 105-1066).

Sommaire

Editorial

Hans-Urs von BALTHASAR : **Vers le dialogue**

4

Le bouddhisme exerce actuellement une fascination sur le monde occidental. Les différences entre bouddhisme et christianisme sont telles qu'on ne peut espérer une convergence des deux religions. Mais il importe de souligner les points sur lesquels, au-delà d'un rapprochement superficiel, doit s'engager un dialogue sérieux : vanité du monde, renoncement au moi, amour et personne, théologie négative, création et absolu divin.

Problématique

Jacques SCHEUER : **La prison du regard**

12

Que peut-on attendre de la rencontre entre des religions «hospitalières» (hindouisme, bouddhisme) et le christianisme, religion «exclusive»? Si hindous et bouddhistes acceptent volontiers les valeurs «mondaines» du christianisme (rites, organisation sociale, valeurs morales), ils méconnaissent le plus souvent sa dimension spirituelle. Quand ils la reconnaissent, elle leur apparaît comme une voie parmi d'autres : Jésus est une «étape» de la non-dualité avec l'Absolu, et ne saurait prétendre qu'on s'arrête à sa personne historique. La tolérance mutuelle risque de reposer sur un malentendu, car la foi au Christ ne peut se laisser relativiser. La compréhension mutuelle doit commencer par reconnaître les différences.

Hans WALDENFELS, s.j. : **Les conditions spirituelles de la rencontre**

26

La rencontre entre christianisme et bouddhisme est un fait, mais qui demeure encore redoutablement flou : les mots n'ont pas toujours le même sens de part et d'autre, à commencer par « théologie » et « philosophie ». Le langage n'a pas non plus la même valeur ni fonction, et cela hypothèque évidemment le dialogue. Mais la foi chrétienne n'est pas réductible à des concepts rigides. Son caractère paradoxal suggère même des convergences. Romano Guardini et Hans-Urs von Balthasar les ont bien perçues, dans l'indicible de l'aspiration spirituelle la plus haute.

Horst BURKLE : **Le salut réalisé « une fois pour toutes »**

38

Face à toutes les tentatives pour présenter le message chrétien à une mentalité « orientale » se dresse une difficulté centrale : le christianisme est fondé sur un événement, et sur un événement qui a eu lieu une seule fois, et une fois pour toutes. Impossible donc de considérer l'histoire comme illusoire ou insignifiante. La difficulté se profile à presque tous les niveaux de la rencontre entre christianisme et bouddhisme, et jusque dans la conception de l'Église.

Intégration

Julien RIES : **Vingt siècles de rencontre**

49

Les contacts entre christianisme et religions orientales remontent aux Pères de l'Église. Ils ont pris un tournant nouveau avec l'évangélisation des Temps modernes. Plus récemment, les tentatives d'hommes aussi divers que Thomas Merton, Raimundo Panikkar, ou Jules Monchanin, Henri Le Saux, Henri de Lubac... ont débouché sur les ouvertures de Vatican II.

Georges

PYTHON, o.p. : **Bouddhisme et christianisme : contrastes**

65

Le bouddhisme n'est pas une religion, mais plutôt une thérapeutique psychique, proposant comme remède à la souffrance l'anéantissement du désir. Entre la compassion bouddhique et la charité chrétienne, il y a la même différence qu'entre négation de la personne comme illusion et dignité de la personne comme image de Dieu.

Jacques DUPUIS, s.j. : **Le Christ, sauveur universel : scandale pour les religions orientales**

76

La foi en « l'événement Jésus-Christ » est une pierre d'achoppement face à des religions qui ne peuvent en accepter le caractère unique et décisif. Une production théologique occidentale s'efforce de concilier deux positions en réalité irréductibles : l'universel historique de la foi chrétienne n'est pas du même ordre que le principe d'égalité des religions ; paradoxalement, il est plus englobant.

Attestations

Jean BASTAIRE : **De l'Inde au Christ**

87

L'auteur retrace l'itinéraire personnel qui le conduisit de l'indifférence religieuse à l'hindouisme, puis de l'hindouisme au christianisme.

Guy de REYNIES, m.e.p. : **La religion populaire en Extrême-Orient**

Le missionnaire ne peut être que déconcerté par l'accueil du bouddhisme

95

populaire, où l'annonce de la foi chrétienne semble se dissoudre dans une bienveillante inertie, voire de sympathiques et gênantes méprises. Les conversions restent isolées face à un polythéisme pratique où Bouddha est un dieu suprême. Mais « Dieu aime les païens ».

Françoise JACQUIN : **Hindouisme et christianisme : le témoignage de Jules Monchanin**

L'effort de ce prêtre français pour connaître et évangéliser l'Orient mysté-

104

rieux est peu connu. Ses réflexions sur l'apophasme ou théologie négative, sa prudence sur la possibilité d'un yoga chrétien sont pleinement actuelles.

Signet

Georges CHANTRAINE, s.j. : **Le Synode de 1987 : expérience et bilan**

113

Un expert au dernier Synode romain apporte son témoignage et partage

Sa réflexion : souvenirs d'où émergent la complexité des mécanismes, la diversité de l'Église universelle et surtout les enjeux que représentent, bien au-delà de l'actualité ecclésiale, la place et le rôle des femmes, des ministères et des mouvements.

Hans-Urs von BALTHASAR

Vers le dialogue

LE présent cahier traite d'abord la question : comment un dialogue entre christianisme et bouddhisme pourrait-il être possible ? Nous commençons par le bouddhisme, parmi maintes autres formes de religiosité orientale (de l'hindouisme jusqu'au shintoïsme en passant par le taoïsme), parce qu'il s'agit de la forme de religiosité la plus cohérente et la plus rationnelle, bien qu'elle ne compte plus guère de tenants en Inde, et parce que, sous la forme profondément réélaborée qu'il a prise au Japon, tant dans la pratique que dans la spéculation (Zen), il exerce une influence importante sur les pays de culture chrétienne en Europe et en Amérique du Nord.

Ce phénomène extérieur renvoie à un phénomène intérieur. Si l'on passe en revue les plus grandes formes religieuses de la terre, face à ce qui se fonde sur la Bible (judaïsme et christianisme) ou ce qui en subit l'influence (islam), il ne se dresse plus, en fait de grande religion séculaire, que celle-ci, qui représente le complexe oriental. Cette religion exige du christianisme, de la même manière que la spéculation subtile que les Pères développèrent à partir de Platon pour répondre au néo-platonisme (quasiment disparu aujourd'hui), une confrontation réfléchie. Et là où le christianisme risque de devenir superficiel, elle le mine du fait de sa force spirituelle et religieuse, et le menace d'effondrement. Il est donc compréhensible que les deux extrêmes antipodes du christianisme, Plotin et ses successeurs, et la mystique savante de l'école de Kyoto, entretiennent une profonde affinité (on a soupçonné Plotin d'avoir été influencé, dans la cosmopolite Alexandrie, par des courants indiens), en sorte que se fasse jour, pour les chrétiens d'aujourd'hui, l'exigence de comprendre comment les grands Pères de l'Église ont pu résister à la séduction du néo-platonisme d'alors. Sur bien des points, on devrait pouvoir apprendre beaucoup d'eux en vue de ce nouveau dialogue. Mais on pourrait aussi

se demander si, ici et là, en tant que chrétiens, ils sont allés suffisamment loin et d'une manière assez radicale dans leur transposition des concepts et des comportements néo-platoniciens. Certains des principes reçus d'eux par les chrétiens dans le domaine de l'ascèse et de la mystique, comme par exemple l'*apatheia* (absence de toute passion), ou la théologie négative (nous savons que Dieu est, mais ignorons ce qu'il est), conservent à travers la longue tradition chrétienne une ambiguïté qui n'est pas parfaitement dominée.

Byzance qui, par sa spiritualité propre, était déjà géographiquement prédestinée à un rôle de médiation entre l'Est et l'Ouest, et ce qui en survit dans la piété et la liturgie orthodoxes, ne peut être négligée comme élément essentiel dans le dialogue : c'est un partenaire qui, il est vrai, participe peu aux congrès qui se réunissent actuellement.

LES causes de la présence toujours plus grande de la spiritualité orientale dans les pays chrétiens sont claires. Le malaise dû à l'expansion forcée des techniques occidentales, jusque dans les formes qui menacent le plus l'humanité entière, ont renversé jusqu'à son contraire l'optimisme culturel du siècle passé. Il a été remplacé, non seulement par une crainte de l'avenir, mais aussi par un doute profond sur le sens de l'existence. Pour le bouddhiste, l'existence est essentiellement souffrance, et il n'y a de sens que dans l'effort pour la dépasser. Bien évidemment, il ne prendra pas la voie facile du suicide, mais une forme disciplinée de dépassement, beaucoup plus sérieuse et moralement exigeante.

Il y a une seconde raison, moins profonde : le stress quotidien. À l'heure qu'il est, l'homme civilisé, surmené, succombe sous de nombreuses tâches, et il cherche une compensation dans le large éventail des méthodes de méditation orientales qu'on lui propose. C'est là que l'occidental fait difficilement la différence entre ces diverses formes et les conceptions religieuses et philosophiques qu'elles recouvrent. Pour lui, elles sont un moyen facile de ressourcement systématique, d'une recherche de la paix due à la nécessité de se détacher de tout ce qui est fini, afin d'accéder à un « vide » — un vide qui n'a pas grand-chose à voir avec la façon dont le conçoit le bouddhisme zen —, une grande illumination. Il suffit à l'occidental d'y trouver une pause psychologique répétable, qu'il vit d'une manière plus ou moins religieuse, alors que cette même phase, chez le bouddhiste,

représente l'expérience métaphysique décisive. Certains maîtres orientaux de l'abandon se demandent à juste titre si l'occidental, tellement pénétré de sa « personnalité », serait capable de s'en déposséder de façon sérieuse.

Le troisième point, et c'est peut-être le plus important, est l'éloignement de beaucoup de chrétiens d'une certaine façon de présenter la vérité chrétienne. Celle-ci leur apparaît comme une multitude d'« articles de foi » isolés, sans aucun centre unifiant qui en permette une vision d'ensemble. Plus ces articles sont isolés, moins ils sont dignes de foi. Et l'on comprend que l'on puisse considérer beaucoup de ces formules, depuis des siècles tirées de la Bible ou imposées par le magistère, comme rendues caduques par une exégèse rigoureuse, ou les ramener à des conditionnements culturels par une conscience historique affinée, ou les supposer tirées d'une piété populaire non-biblique et élevées ensuite au niveau de dogmes. Qui plus est, on entend de la part de gens qui auraient pour fonction de se faire les représentants officiels du donné reçu plus d'un doute, plus d'une version contradictoire : si les gens qui s'y connaissent ne sont pas d'accord, à quoi le non-spécialiste doit-il se raccrocher ? Et quand on voit les différentes confessions chrétiennes, qui sont parties d'une unité, se disperser en une diversité toujours plus grande, et connaître ou admettre des interprétations toujours plus différentes de la prétendue « Révélation », pourquoi ne pas se tourner vers la tendance religieuse opposée, celle qui montre et parcourt de façon décidée le chemin menant de la pluralité des choses du monde à l'unité qui fonde toutes choses ? Et quand pour finir on dit de ce chemin qu'il n'est pas, contrairement à ce que l'on pourrait penser superficiellement, une fuite hors du monde, mais permet de vivre dans le monde comme quelqu'un qui en est délivré, pourquoi hésiter encore à accepter cette offre qui simplifie tout ?

PAR suite, il ne faut pas s'étonner de ce que l'Occident moderne se soit tourné de plus en plus vers la sagesse orientale. Face à l'arrogance intellectuelle de l'hégélianisme de toute tendance, Schopenhauer (1) a été le premier à

(1) Rappelons que nous fêtons cette année le bicentenaire de la naissance de Schopenhauer, et que cet anniversaire est actuellement, dans les pays de langue-allemande, l'occasion d'une recrudescence de l'intérêt pour ce penseur. Les auteurs cités ici sont de langue allemande — on pourrait leur ajouter Wagner. Le lecteur francophone ne doit

donner le signal de ce tournant. On sous-estime aujourd'hui l'influence énorme qu'il a exercée sur un large public dans la bourgeoisie cultivée — en marge des intérêts politiques, impériaux ou socialistes. On peut énumérer des élèves immédiats : Frauenstadt, le jeune Nietzsche, Paul Deussen, dont les travaux sur la pensée indienne eurent eux aussi un effet très profond, Eduard von Hartmann, qui chercha à concilier Hegel et Schopenhauer, Mainlander, Bahnsen, etc. Mais cela ne suffit pas.

Il faut encore suivre les racines souterraines de Schopenhauer et du tournant vers l'Orient en général jusqu'à notre époque : toute la première partie de l'oeuvre de Reinhold Schneider est marquée par son « maître de vie » Schopenhauer, et il reconnaissait franchement que seule la personne de Jésus-Christ l'avait finalement retenu de se tourner vers le bouddhisme. Il avait « *le désir passionné de voir l'Inde; les traditions de l'Inde et de la Chine auraient pu être pour moi une forte tentation, si le sentiment toujours plus attirant de l'histoire européenne ne m'avait pas poussé à la rencontre du Christ* » (...). « *Les livres de Heinrich Zimmer éveillèrent à nouveau en moi la nostalgie de l'Inde* » (2). C'est en dernière instance la radicalité du « Rien » (*nada*) de Jean de la Croix qui lui permit de trouver pour l'élément oriental un abri dans le christianisme.

Un autre exemple : le docteur Albert Schweitzer, dont le « respect de la vie » a des racines indiennes très conscientes (3). Comme phénomène extrême, pensons à Thomas Merton, qui, à la recherche des plus hautes possibilités de la contemplation chrétienne, et en dépit de bien des hésitations et des distinctions, avançait à la rencontre de l'« *advaita* », de la « non-distinction » du sujet et de l'objet, de Dieu et de moi. Parmi les nombreux écrivains qui, dans l'Ouest américain, regardèrent au-delà du Pacifique, vers les Indes, citons Aldous Huxley, Christopher Isherwood, et d'autres, ou aussi le théologien mi-indien Raimundo Panikkar, qui finit par enseigner à Santa Barbara.

Si nous n'avons pas besoin de nous y attarder, il nous faut par contre nommer des européens qui se sont engagés sérieusement et à fond dans la pensée indienne, surtout bouddhiste. Il

pas oublier ici les nombreux penseurs et écrivains de langue française qui ont subi l'influence de Schopenhauer, traduit à partir des années 60 du siècle dernier. Citons par exemple les frères Goncourt, et jusqu'à Proust (N.d.I.R.).

(2) *Verhüllter Tag*, p. 77 et 86.

(3) Voir son livre *Die Weltanschauung der indischen Denker*, 1935.

suffit ici de citer les oeuvres d'Albert Cuttat (4), Heinrich Dumoulin (5), Hans Waldenfels (6).

On peut aussi souligner les différences avec tant de netteté que tout dialogue en devient impossible (7), ou au contraire donner de Maître Eckhart une interprétation à ce point panthéiste que le dialogue est fini avant d'avoir commencé (8). Mais ce qui est essentiel, c'est que, du côté du bouddhisme Zen, on cherche un dialogue sérieux avec le partenaire chrétien. C'est déjà le cas du vieux maître Keiji Nishitani (9), de Masao Abe, et déjà de Daisetz Suzuki. Il est caractéristique que l'intérêt de ces japonais pour le christianisme ou l'Occident soit surtout lié à deux noms : Maître Eckhart (10) et Martin Heidegger, qui a lui-même mené un dialogue avec l'Orient. Quant à savoir si, devant une confrontation qui cherche à surmonter de si profondes oppositions, on peut se permettre d'offrir des exercices de Zen pour chrétiens, comme le fait Enomiya Lassalle (11), laissons la question de côté.

LES différentes questions qui doivent permettre de présenter et d'évaluer la proximité et la distance entre les deux voies de salut seront traitées dans les différents articles de ce cahier, et il n'est pas question d'anticiper ici sur les réponses. On se contentera de conseiller une grande prudence et une grande circonspection, de mettre en garde contre les jugements tout faits. Au premier coup d'œil, ce sont surtout les différences (que l'on tend à recouvrir de slogans tranquilisants) qui doivent frapper. En Orient : le monde comme illusion ; en Occident : la création comme réalité créée par Dieu. En Orient : négation d'une signification positive de l'individuation (comme Moi ou

comme Identité) ; en Occident, surtout dans ce qui, en lui, est marqué par le christianisme : accent mis sur ce que la personne a d'impassible. Par suite, en Orient : effort vers la non-distinction du relatif et de l'absolu (*advaita*) ; en Occident : maintien de la différence insurmontable entre Dieu et la créature jusque dans les plus hautes formes d'union mystique et de vision béatifique au Ciel. En Orient (pour préciser ce à quoi il a déjà été fait allusion) : l'identification du Moi avec la « Soif » (d'être et d'avoir) ; en Occident : toute concupiscence n'est pas mauvaise et à effacer, et le centre du Moi ne s'identifie en rien à celle-ci. Par suite, en Orient : réincarnation ; en Occident : sa négation se fondant sur le caractère unique de la personne. Et enfin, à partir de tout cela, l'alternative apparemment irréductible -- en Orient : impossibilité d'un message unique venant de l'Absolu et marquant l'existence historique ; en Occident : la démonstration que toute sagesse intérieure au monde doit s'incliner devant le message unique et historique de Dieu en Jésus-Christ, son incarnation, sa crucifixion et sa résurrection, qui restent sans analogie dans le monde.

Toutes ces antithèses touchent une vérité incontestable, et elles ne cesseront de refaire surface dans tout dialogue sérieux, de telle sorte qu'il est exclu que leurs termes puissent venir coïncider (par exemple au sens d'une convergence aboutissant à cette religion mondiale dont rêve Hans Kung), et que l'on se contentera d'un rapprochement dans une compréhension mutuelle. Mais ce qui est d'une importance décisive est justement ce dans quoi de tels rapprochements se font et ce par quoi ils peuvent se justifier. Nous ne pouvons et ne voulons, dans cette introduction, conclure que par quelques questions, en souhaitant qu'elles donnent à penser.

a. Que signifie le fait que saint Paul décrive l'état du monde, tel qu'il apparaît aujourd'hui, par une série de cinq mots : néantité (*mataiotès* : vanité, absence de contenu, absence de permanence et d'avenir), servitude (*douleia*), décomposition (*phthora* : déclin, déchéance), soupirer (*systemazein* : gémir en commun), être ensemble dans les douleurs (*synodinein*), et qu'il inclue dans cet état l'homme, pourtant déjà racheté (« nous aussi soupirons »), voire n'en excepte pas l'Esprit divin qui « pousse des gémissements inexprimables » (*Romains* 8, 20-23, 26) ? Devant une telle expérience de l'existence, Eduard von Hartmann peut risquer cette phrase : « *ce qu'il y a d'immense, mais de fini dans la douleur du monde s'élève ainsi à l'infini de la douleur*

(4) Cf. *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, Paris, Foi Vivante, DDB, 1967.

(5) *Begegnung mit dem Buddhismus*, 1982.

(6) *Absolutes Nichts : Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, 1980. Citons aussi les ouvrages collectifs édités par lui, *Sein und Nichts : Grundbilder westlichen und östlichen Denkens*, 1981, et *Begegnung mit dem Zen-Buddhismus*, 1980.

(7) Cf. H. van Staelen, *Le Zen démystifié*, 1985.

(8) Cf. les travaux du comte Diirckheim.

(9) Son ouvrage principal, « *Qu'est-ce que la religion?* », est paru en allemand en 1982.

(10) Voir là-dessus l'ouvrage important de Shizuteru Ueda, *Die Gottesgeburt in der Seele : Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mustik des Zen-Buddhismus*, 1965.

(11) *Zen-Meditation für Christen*, 1971 (2^e éd.).

de Dieu » (12). Quel rapport y a-t-il entre cette déclaration de Paul et des concepts comme *Maya* (« illusion cosmique ») ou *trishna* (« soif »), et les tentatives pour dépasser l'état dont nous faisons l'expérience dans le monde ?

b. Que signifie, quand on regarde l'opposition entre l'apersonnalité orientale et l'accent mis en Occident sur la personne, le concept utilisé des deux côtés de « renonciation au moi » ? Uniquement une attitude éthique ? Ou le concept renvoie-t-il en Occident au souhait d'une philosophie approfondie et théologiquement fondée de la personne ? D'un point de vue trinitaire et christologique, la personne est fondée par un rapport qui l'entraîne au-delà de soi, ce qui signifie plus que cette simple « structure de dialogue », dont parlent surtout actuellement les personnalistes juifs, qui n'ont cependant pas comme arrière-fond l'idée d'un homme-à l'image d'un Dieu trinitaire. Sans doute, dans le « au-delà de soi », on ne peut pas laisser tomber le « soi ». C'est pourquoi, dans le dialogue entre bouddhisme et christianisme, la question ne cessera de surgir : ce qu'il y a de kénotique (la « vacuité ») dans l'Absolu est-il Charité (ce que dit le chrétien) ou une pure ouverture sur l'illimité ? Par ailleurs, on devra demander à un théologien occidental de l'Être d'expliquer ce qu'il en est de l'Être dans la kénose christologique, et, par analogie, dans la kénose trinitaire, si le mot « *kenon* » signifie vraiment « vide ». C'est sans doute là autre chose qu'une simple baisse en puissance (quantitative) de l'Être.

c. A partir de ce dernier point d'interrogation se décidera aussi ce qui tourne autour du problème de *advaita*, de la non-dualité. Si l'unification se fait par la charité, la distinction reste présumée, jusque dans l'essence de Dieu, une distinction qui n'est pas annulée, mais plutôt dépassée dans l'amour commun de personnes distinctes, à savoir l'Esprit Saint. Si en revanche l'unification n'est pas conçue comme charité, mais comme une « intuition » parfaite, comme une « illumination », alors il ne s'agit que de la suppression du face-à-face du sujet et de l'objet (*noësis-noëma*). On comprend alors la négation de toute dualité définitive : on n'en a plus besoin. La solution chrétienne et occidentale ne s'oppose alors pas seulement au bouddhisme, mais à toute philosophie mystique qui, comme le platonisme, voit dans l'Un la perfection, et dans le Deux une chute hors de celle-ci.

(12) *System der Philosophie*, VII, 79.

d. Dans le domaine purement logique, les trois étapes, théologie, affirmative, négative, et d'éminence que connaît l'Occident ne peuvent pas se comparer à la négation des Orientaux, qui n'est elle-même nullement sans ambiguïté. En effet, le *Nirvāna* n'est certainement pas simplement le contraire de ce que l'Occident désigne, soit sans réflexion, soit à la manière de la dialectique hégélienne, comme Être. Si cet Être, en Occident, a son sommet dans l'Esprit, l'Orient oppose à cet Esprit un esprit encore fini, mais prêt à entrer dans le *Nirvāna* (Amida, par exemple), qui, à partir de l'état de sur-Esprit qu'il a atteint, dans la compassion, se tourne, réflexivement, vers le non-esprit.

e. Si l'Absolu de l'Occident s'exprime de façon essentielle (« au commencement était le Verbe ») et si cette expression devient le fondement de tout ce qui est dans le monde (« en lui tout a été fait »), on peut comprendre qu'il s'exprime soi-même de façon absolue dans l'histoire, en Jésus-Christ. Peut-on découvrir en Orient quelque chose qui corresponde à cette expression de soi-même ? La réponse dépend sans doute de l'explication de l'origine de ce qui est fini, réponse que Bouddha a expressément refusé de donner.

LE « dialogue entre deux mondes », la « communication intermondes » entre les cultures, dialogue dans lequel il y va de ce qu'elles ont d'incomparable, ne peut plus être remis au lendemain. *« La future unité planétaire de humanité ne pourra trouver une forme véritablement humaine ni dans la voie occidentale ni dans la voie orientale, mais sans doute seulement au moment où l'on aura trouvé le point commun où elles se répondent. Il faut sans doute donner raison à ceux de nos amis d'Extrême-Orient qui tiennent la rencontre de la pensée occidentale et de la pensée orientale pour un processus aussi important, voire plus important, que la rencontre entre la pensée grecque et la pensée chrétienne d'où est sortie l'histoire de l'Occident »* (H. Rombach).

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Aude Dubarry de Lassale)

(titre original : « Dem Dialog entgegen »)

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse), prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Cofondateur de l'édition allemande de *Communio*. Cardinal en 1988. Dernières publications en français : *L'heure de l'Église*, « Communio », Fayard, 1986 et *Espérer pour tous*, DDB, 1987.

Jacques SCHEUER

La prison du regard

PASSIONNÉ par la découverte de l'Inde et de l'hindouisme, un missionnaire français se voit renvoyé par un de ses amis hindous à sa propre foi chrétienne : « *Ce que mon frère Acyut me demandait, c'était tout simplement que je sois moi-même. Puisque j'étais chrétien, je devais le devenir vraiment (..) Acyut, mon frère inflexible, me pousse ainsi à retourner à ce Jésus que je ne connaissais que par habitude. (..) Qu'Acyut attendît de moi que je devienne plus totalement chrétien... ne m'étonna plus dès que je le connus mieux* » (1).

Râmakrishna, mystique bengali du XIX^e siècle, après avoir parcouru les diverses voies spirituelles de la tradition hindoue, décida de suivre le chemin de l'islam puis, quelques années plus tard, celui du christianisme : « *Rompant toute barrière de croyance ou de religion, il pénétra dans un nouvel état d'extase. Le Christ possédait son âme... Il avait «réalisé» son identité avec k Christ comme il s'était tour à tour identifié à Kâlî, Râma, Hanumân, Râdhâ, Krishna, Brahman et Mahomet. Entré en samâdhi, Râmakrishna communia avec le Brahman avec attributs. Il découvrit que k christianisme est également un chemin conduisant à la conscience de Dieu* » (2)..

Les conseils d'Acyut et le cheminement de Râmakrishna ont de quoi intriguer et dérouter le chrétien, le prenant pour ainsi dire à contre-pied. Hospitalité «inclusive» du mystique hindou et prétentions «exclusives» du missionnaire chrétien : allons-nous donc opposer des religions inclusives (hindouisme, bouddhisme...) et des religions exclusives (christianisme, islam...) ? Encore faudrait-il préciser le sens de ces termes. Nous rappelle-

(1) Guy Deleurg, *Renâître en Inde* (Stock, Paris, 1976), p. 320-325.

(2) Solange Lemaître, *Râmakrishna et la vitalité de l'hindouisme* (Seuil, Paris, 1959), p. 93-94.

rons rapidement quelques traits de l'hindouisme et du bouddhisme avant de considérer le regard que ces traditions portent sur les « autres », en particulier sur le christianisme. Faute d'espace pour citer textes classiques et auteurs contemporains, nous procéderons le plus souvent par allusions.

Hindouisme et bouddhisme : Quelques points de repère

À la différence, par exemple, du christianisme ou du bouddhisme, l'hindouisme n'a pas de fondateur unique et reconnu ; il n'a pas de date de naissance repérable. Il est, depuis toujours et à travers d'innombrables transformations, la dimension religieuse de la civilisation indienne, creuset où se mêlèrent des apports divers, aux origines parfois insaisissables. Cette diversité est telle qu'elle a amené quelques observateurs à voir dans l'hindouisme une nébuleuse ou une fédération de religions plutôt qu'une religion unique. C'est accorder trop d'importance à l'unanimité dans le dogme ou au pouvoir unificateur d'une hiérarchie. C'est méconnaître l'unité que lui confèrent des mythes et des symboles, des rites et des valeurs qui le parcourent de part en part. Les courants nouveaux qui se développeront en son sein pourront mettre en cause les institutions les mieux établies : ils finiront presque toujours par trouver une place acceptable dans le grand ensemble. Il n'en reste pas moins que cette diversité interne et cette continuité avec la civilisation indienne ne prédisposaient pas l'hindouisme à prendre une conscience nette de son identité face à d'autres religions.

L'histoire de l'hindouisme est parcourue par une tension constante entre l'un et le multiple. Dans les hymnes védiques et dans les rituels brahmaniques c'est le multiple qui semble l'emporter. On reconnaît une multiplicité de forces, de puissances, de divinités et de manières concrètes (rituelles) d'entrer avec elles en relations d'échange. La multiplicité n'est pas mauvaise en soi. Elle doit cependant concourir à l'harmonie. Il faut lutter contre la dispersion, la désorganisation. Il faut résister à la poussée du chaos, assurer l'harmonie du cosmos, maintenir ou restaurer la cohérence de l'univers. L'harmonie se traduira dans le respect d'une certaine hiérarchie : celle des niveaux de l'univers (cosmologie), celle du panthéon, celle des êtres humains (échelle sociale et rituelle des classes et des castes). Y a-t-il, au sommet

de cette construction ou encore au-delà, un principe unique qui fonde et rassemble ? Les textes les plus anciens en parlent peu ; s'ils le font, c'est avec prudence et parfois une pointe de scepticisme. Un verset antique et mystérieux sera beaucoup invoqué par la suite : « *Il est un, et pourtant les sages inspirés parlent de lui sous des noms multiples* » (Rigveda, 1.164.46).

Ce monde plein est clos sur lui-même. Le regard que l'on pourrait porter sur lui de l'extérieur est quantité négligeable : les barbares, qui ne parlent pas le sanscrit et ne pratiquent pas les rites, ne seraient-ils pas démoniaques ? Les voilà maintenus à la frange du monde pur et civilisé, mais intégrés par le fait même à la vision sociale et religieuse de l'univers brahmanique ! Le regard vraiment extérieur, qui jauge et relativise, ne sera pas celui de l'étranger (3), mais du renonçant (*sannyāsīn*).

Cherchant à échapper à la loi implacable du *Karma* et à la roue des renaissances, le méditant des Upanishad n'a d'autre perspective et préoccupation qu'une délivrance qui se situe au plan de l'absolu. L'ancien enchaîne : qu'elle soit dictée par le plaisir, l'intérêt, les convenances sociales ou les devoirs moraux importe peu. Le chemin de la délivrance passe donc par le renoncement à toute action, y compris les rituels, les sacrifices, les observations religieuses de la tradition brahmanique. En quittant le monde, le renonçant ou le méditant quitte aussi la religion « mondaine » : les rites pour obtenir la pluie ou la naissance d'un fils, le souci d'acquérir des mérites ou de se préparer une « bonne » réincarnation. Pour le renonçant ne compte plus que le « Soi » (*liman*), ce principe par quoi il n'est « pas-deux » avec l'Absolu (*advaita* : non-dualité). Tout ce qui est relatif est provisoire ; environnement matériel, cadre social, individualité physique et mentale sont appelés à disparaître : les fleuves, en se perdant dans l'océan, abandonnent leur nom et leur forme.

Grâce au renonçant l'hindouisme est désormais une tradition complète, capable de répondre à tous les besoins et toutes les potentialités de l'être humain. La religion « mondaine » abandonnée par le renonçant demeure bien vivace pour la majorité de la population. Cette religion mondaine est cependant exposée en permanence à la séduction de l'Absolu. Tout le devenir de l'hindouisme, depuis environ vingt-cinq siècles, n'est peut-

être que la quête sans cesse reprise de « voies » capables d'intégrer le moins mal possible le pôle de ce monde-ci et celui de l'Absolu. La diversité propre à l'hindouisme ne cesse de s'enrichir : succession des étapes (*āshrama*) dans le cours d'une vie individuelle ; succession des âges (*yuga*) du monde, avec les Écritures révélées et les hiérarchies de valeurs propres à chacun ; diversité des rôles dans la société (caste, sexe...) ; particularités régionales et locales ; traditions familiales ; juxtaposition de "points de vue" (*darshana* : regard) — ce que nous sommes tentés d'appeler écoles ou branches de la philosophie et de la théologie ; possibilité, dans le culte et la méditation, de se choisir tel ou tel visage de la Divinité ; variété des voies (*mārga*) et des traditions (*sampradāya*) se transmettant de gourou en gourou et répondant à la diversité des tempéraments, des constitutions physiologiques et mentales (*guna*). Dans la perspective de la tension entre valeurs « mondaines » et renoncement, rien n'est à rejeter totalement. Rien, non plus, n'a de valeur définitive. Tout peut être instrument, méthode, cheminement (4). Diversité, tolérance, relativisation : ces principes, qui sont d'application dans le cadre du monde hindou, pourront, le jour venu, s'étendre à d'autres traditions.

Ainsi, le bouddhisme lui-même, qui récuse quelques-unes des doctrines et des installations essentielles de l'hindouisme, est, jusqu'à nos jours, considéré par certains hindous comme une branche de leur tradition. Un mythe purânique fait même du Bouddha un *avatdra*, une manifestation de Vishnu. Reconnaissance non exempte d'arrière-pensées : l'avatāra Bouddha est chargé de prêcher de fausses doctrines afin de conduire à leur perte les adversaires des dieux. Récupération « théologique » d'un bouddhisme qui sera par ailleurs lentement réabsorbé par le monde hindou : s'il a incontestablement fait preuve d'originalité dans l'enseignement et de vitalité dans l'action missionnaire, le bouddhisme indien est rentré lentement dans le giron hindou, disparaissant en tant que tradition distincte.

Si l'hindouisme s'inscrit dans un contexte culturel, social et rituel très codifié, il ressent moins le besoin d'une unanimité doctrinale. Il ne se préoccupe guère de créer ou de maintenir des institutions qui assurent le rassemblement visible de tous les « élus » ou de tous les « spirituels ». La résistance active aux

(3) On peut se demander si ce regard porté par l'étranger a jamais retenu l'attention de la conscience hindoue avant le XIX^e siècle — et encore !

(4) Il est d'ailleurs concevable que le même individu suive plusieurs voies différentes dans le cadre de renaissances successives : autre indice du caractère relatif de ces voies.

conversions d'hindous vers une autre religion est souvent dictée par des intérêts socio-économiques plus que par des impératifs théologiques. Les campagnes pour réintégrer (par « purification » : *shuddi*) ceux qui se sont laissés séduire par le christianisme ou l'islam se sont certes développées depuis le siècle dernier dans des milieux que l'on pourrait appeler — faute d'un meilleur terme — un « intégrisme » hindou. Est-ce simplement la réponse à ce qui est ressenti comme une agression missionnaire, un prosélytisme importé ? Est-ce la radicalisation d'un courant qui serait traditionnel, bien que mineur ? Est-ce au contraire un modèle nouveau injecté à l'hindouisme par les religions « occidentales » et « prophétiques » (islam, christianisme) auxquelles il essaie précisément de résister ?

Du bouddhisme on ne dira ici que quelques mots. Né en Inde à l'époque des Upanishad et des renonçants, il se présente comme une « Voie du milieu », une méthode de délivrance rigoureuse mais équilibrée. Ne se prononçant pas sur la nature de l'Absolu, refusant de faire appel à une révélation surnaturelle, le bouddhisme se base sur un enseignement que le Bouddha fondait sur sa propre expérience. Cet enseignement n'est pas la propriété du Bouddha. D'autres maîtres ont pu le proposer avant et après lui. Et chacun de nous peut refaire l'expérience qui fit de lui un Bouddha (« éveillé », « illuminé »). Ecole d'éveil par le détachement et la sagesse, le bouddhisme s'intéresse peu aux théories et se méfie par principe des dogmatismes rassurants. C'est à cette aune qu'il mesurera les autres traditions. Une partie de l'immense littérature qu'il a produite presque malgré lui tend à démontrer les contradictions internes des discours dogmatiques, déblayant ainsi la voie pour une quête plus essentielle. Voie de purification et d'illumination, le bouddhisme considère d'abord l'éthique comme une propédeutique. Une redéfinition bouddhique des valeurs et des institutions sociales devrait se faire à partir de l'expérience de l'éveil : les moines cependant, de par leur position en retrait de la société, n'ont pas toujours eu ce souci de « retour » au monde. Il faudrait en outre envisager ici la relation du bouddhisme aux religions qui, en Asie du sud-est et en Extrême-Orient, lui pré-existaient. Venant se superposer, de façon généralement non-violente, à des religions « mondaines » déjà liées à une vision du cosmos et de la société, le bouddhisme a fait entendre son message propre. Une fois que la perspective de la délivrance est reconnue comme ultime, des relations de bon voisinage peuvent s'établir et des accommodements sont possibles.

L'hindou (ou le bouddhiste) et les autres

Le sens de la rencontre entre l'hindouisme et le christianisme (ou entre un hindou et un chrétien) dépendra du niveau où se situe cette rencontre.

Le christianisme peut être perçu par l'hindou comme un système rituel axé sur les valeurs et les biens de ce monde relatif et passager. Religion « mondaine », il a ses lieux de culte, son personnel sacerdotal, ses règles de pureté, sa hiérarchie sociale, un code éthique de droits et de devoirs individuels et sociaux. Cet ensemble est symétrique par rapport à l'hindouisme en tant que religion mondaine. Il obéit à des lois comparables et poursuit des objectifs similaires.

Sur tel ou tel point le système chrétien peut se révéler supérieur ou complémentaire. Ainsi la dimension caritative (œuvres sociales, éducation, santé, développement) serait-elle, au jugement de nombreux hindous, mieux représentée dans le christianisme. Il pourrait s'agir là d'une supériorité intrinsèque : la religion chrétienne soulignerait davantage l'importance de l'aide organisée. Ou peut-être le contraste entre hindouisme et christianisme, sur ce point comme sur d'autres, est-il soumis à des fluctuations passagères. Le choc d'une autre société, d'une autre culture (avec leur dimension religieuse propre) peut réveiller en moi des valeurs dormantes. Ainsi, dès le fin du XVIII^e siècle, le choc de la colonisation britannique et de la mission chrétienne a-t-il induit, au sein de la communauté hindoue, des mouvements de réforme et de purification. Face à la proclamation de foi monothéiste des musulmans, puis des chrétiens (parfois déistes ou unitariens), on prend conscience des superstitions polythéistes qui résultent d'un manque d'éducation religieuse ou sont entretenues par les intérêts professionnels de la caste sacerdotale. La bonne réponse ne se trouve pas dans la conversion au message du Coran ou de la Bible. La bonne réponse sera, par exemple, dans le retour au pur monothéisme — réel ou supposé — des Veda. De même, la tradition hindoue ne possède-t-elle pas en son sein les valeurs de solidarité ou de compassion indispensables à la réforme de la société ?

Ajoutons que l'empressement réformateur des missions chrétiennes est à la fois suspect et un peu dérisoire. Suspect, parce que la « charité », loin d'être désintéressée, nourrit trop souvent des visées expansionnistes. Écoles, dispensaires et projets d'irrigation arrachent la conversion d'intouchables ou d'autres indi-

vidus intéressés (5). La main gauche ne sait que trop bien ce que fait la main droite : l'une bâtit et l'autre baptise... Effort dérisoire, quand on découvre que la société occidentale est loin d'être la société évangélique que d'aucuns faisaient miroiter. Dérisoire encore, quand on voit les valeurs occidentales de progrès ou de démocratie exercer leur séduction partout dans le monde sans référence aux racines chrétiennes que certains se plaisent à leur attribuer.

Quoi qu'il en soit des mérites de l'hindouisme et du christianisme en tel ou tel domaine, et quelles que soient les leçons d'expérience et de savoir-faire que chaque partenaire peut recevoir de l'autre, nous en sommes restés jusqu'ici au niveau des valeurs de ce monde (fût-ce le « triple monde » : régions infernales, terre, cieux). A ce niveau, où les religions sont des ensembles éthiques et rituels étroitement liés à des histoires particulières, à des sociétés et des cultures, comment se pose la question de la conversion ? Est-il possible de sauter par dessus son ombre, de passer d'une société à une autre, d'une culture à une autre ? Et si oui, cela a-t-il un sens ? Un anthropologue en quête d'inédit, de « différence », ou un dandy amateur de sensations fortes peuvent tenter l'aventure. Pour un groupe social plus large, l'entreprise paraît déraisonnable. La méditation transcendantale peut faire fureur en Occident. Mais a-t-on jamais vu des occidentaux entrer dans le système social et rituel des castes ?

Si donc le christianisme a quelque chose d'essentiel à dire à l'hindou, ce ne peut être à ce niveau relatif qui est celui des hiérarchies sociales, du pur et de l'impur, des mérites et des expiations, des droits et des devoirs dans un tissu social et rituel. Et d'ailleurs, ce tissu chrétien, où l'hindou le trouverait-il ? Son lieu naturel, au dire des chrétiens, est l'Église. L'Église, cependant, n'existe pas. Il n'y a que des églises, qui se donnent chacune le ridicule de prétendre représenter l'unique Église : là où l'hindou cherchait « *Christianity* » il ne trouve que « *Churchianity* ». Un peu de modestie permettrait d'éviter le ridicule. De soi, la multiplicité des églises n'a rien pour scandaliser l'hindou. Elle ne fait qu'exprimer la dimension historique, sociale et cul-

turelle des communautés de croyants. Ainsi voit-on tout naturellement, au niveau d'une région, les convertis de telle caste entrer dans l'église presbytérienne, ceux de telle autre caste rejoindre les catholiques romains. La division des églises chrétiennes a ici l'avantage de réduire les tensions entre groupes sociaux concurrents tout en leur donnant les moyens de vivre leur identité particulière.

Tout cela n'est que trop humain. Ce qui est plus grave, du point de vue chrétien, c'est que beaucoup d'hindous ne situent le christianisme qu'à ce niveau-là. Les raisons de cette image tronquée sont multiples. Les missionnaires des églises occidentales étaient souvent des constructeurs plutôt que des contemplatifs, des entrepreneurs et non des renonçants. Leur vie contemplative était-elle trop discrète ? Ou encore s'exprimait-elle dans un langage et avec des gestes incompréhensibles pour les hindous ? N'oublions pas le mépris d'hindous de haute caste pour une « religion populaire » bonne à séduire les couches inférieures de la société. A tout cela s'ajoute un réflexe de défense sensible depuis la fin du XVIII^e siècle ; l'incontestable supériorité de l'occident au plan matériel (économique, technologique, militaire) est contre-balancée par l'affirmation (ou l'illusion ?) d'une évidente supériorité de l'orient au plan spirituel. Le cliché d'un occident (chrétien et) matérialiste face à un orient (hindou-bouddhiste et) spirituel s'impose partout et se répète jusqu'à la nausée (6). Les biographies et les écrits d'occidentaux déçus par le christianisme et séduits par l'Asie spirituelle ne feront que renforcer cette image.

Dans cette perspective le christianisme en tant que vie intérieure, quête spirituelle ou chemin de libération est pratiquement inexistant... et ne fait donc pas problème. Il faut à tel moine bouddhiste thaïlandais une incontestable autorité spirituelle, le prestige du grand âge et un certain courage personnel pour aller à l'encontre des préjugés de la plupart de ses compatriotes et coreligionnaires (7). Le respect et la compassion invitent le bouddhiste à reconnaître avec joie ce qu'il y a de meilleur dans la religion d'autrui. Qu'il ne se laisse donc pas décourager par les apparences chrétiennes. Dans un vocabulaire inadéquat,

(5) S'il s'agit de conversions intéressées (à l'islam, au christianisme, au bouddhisme), la communauté hindoue n'a pas grand chose à perdre (sauf au plan des statistiques). S'il s'agit d'intouchables cherchant à fuir l'exploitation, la communauté hindoue est appelée à se réformer. Les convertis, quant à eux, découvriront vite que le changement d'étiquette religieuse ne suffit pas à améliorer leur image sociale.

(6) Il découle de là que le spirituel hindou affiche une compréhension de Jésus plus authentique et profonde que celle du missionnaire européen ou du chrétien indien occidentalisé. Le vrai Jésus n'était-il pas asiatique ?

(7) Vénérable Buddhâsa, *Un bouddhiste dit le christianisme aux bouddhistes* (« Jésus et Jésus-Christ », Desclée, Paris, 1987). Les lignes qui suivent s'inspirent de ces conférences.

sous *le manteau* d'un langage dualiste et mythologique, le bouddhiste clairvoyant et généreux saura déceler une authentique vie spirituelle ; il respectera l'expression maladroite et inchoative de ce qui se trouve exposé avec une clarté souveraine dans le Dharma enseigné par le Bouddha. Certes, avec le christianisme, nous avons une religion de dévotion confiante se donnant l'image d'un rédempteur. Mais le bouddhiste ne peut-il pas y lire l'ébauche d'une authentique libération spirituelle, une voie légitime vers la pleine victoire sur le désir et l'illusion ? Et s'il ne peut ignorer dans le christianisme des conceptions *simplistes* ou des tendances magiques, le disciple du Bouddha saura se montrer patient et se rappellera que sa propre vie spirituelle n'est pas toujours exempte de compromissions avec les survivances des religions populaires pré-bouddhiques.

Beaucoup de penseurs hindous réagiront dans le même sens. Ils reconnaissent la légitimité et la complémentarité des trois grandes voies : l'action désintéressée, la dévotion confiante (*bhakti*), la connaissance unitive. Tantôt ils prescrivent à chacun la voie qui convient à son tempérament, tantôt ils proclament plus ou moins nettement la supériorité d'une voie sur les autres. La plupart des renonçants, des ermites ou des méditants considèrent la connaissance unitive comme la meilleure part. Le christianisme est à leurs yeux légitime et respectable. Considéré comme appartenant au type religieux de la *bhakti*, il leur paraîtra convenir aux besoins spirituels d'un grand nombre. Est-il capable cependant de guider l'être humain dans les dernières étapes de l'ascension spirituelle ? Il est permis d'en douter.

Les hésitations ou les réticences hindoues, répondra-t-on, s'expliquent par une profonde ignorance de la tradition spirituelle chrétienne. Rares sont les hindous qui ont une connaissance intime de Grégoire de Nysse, de Ruysbroec ou de Thérèse d'Avila — sans parler de l'Écriture et de ses multiples sens. Cela est vrai. Mais nous ne sommes pas pour autant au bout de nos peines.

Il est clair en effet qu'aussi longtemps que deux religions se présentent comme différentes (et pas simplement équivalentes), c'est qu'elles ont une image encore imparfaite du but dernier qu'elles s'assignent. Les religions sont multiples et cette multiplicité peut être légitime. Mais les *opposer* les unes aux autres ne peut signifier que deux choses :

— Ou bien c'est prétendre que l'une d'elles conduit plus loin. Serait-ce le christianisme ? Le spirituel hindou pense sans hésitation

que sa propre tradition est à même de le guider au moins aussi loin que n'importe quelle autre. Lui manquerait-il quelque chose ? Il n'y a, à ses yeux, rien d'essentiel qui ne puisse lui être offert par son héritage hindou. L'abbé Monchanin déplorait ce qu'il appelait « *l'absence d'inquiétude spirituelle de l'Hindou typique* » ; il ajoutait : « *Et plus ils sont religieux, plus ils sont loin du Christ* » (8).

— Ou bien c'est s'arrêter à un stade où les religions peuvent encore être opposées les unes aux autres parce qu'on prend les moyens pour la fin. Accepter des dispositions provisoires, des méthodes particulières, des images de l'Absolu — c'est sagesse, si l'on reconnaît ainsi humblement le besoin d'une pédagogie. Mais s'attacher à telles dispositions provisoires, à telles méthodes particulières, à telles images de l'Absolu en les opposant à d'autres et en proclamant leur supériorité — c'est chercher sa sécurité dans le relatif, c'est refuser de mourir à soi-même, c'est un manque de maturité spirituelle.

Lors donc qu'un hindou est prêt à reconnaître, en des mystiques ou des saints chrétiens, des frères et des sœurs, c'est qu'ils ont, les uns et les autres, atteint un point où il n'y a plus deux religions, où il n'y a plus à proprement parler ni hindouisme ni christianisme. Il n'est pas exact, dans cette perspective, d'affirmer — comme on le fait souvent — que « toutes les religions disent la même chose ». Elles ne diront la même chose que lorsqu'elles cesseront d'être des religions. Mais alors elles ne diront plus rien. En attendant, elles restent diverses tout en étant — peut-être — équivalentes.

Au sommet, la comparaison n'a donc plus de sens. En cours de route, est-elle possible ? Peut-on imaginer que quelqu'un soit, en même temps ou tour à tour, pleinement hindou *et* chrétien, bouddhiste *et* chrétien, musulman *et* bouddhiste... et que, étant l'un et l'autre (ou l'un puis l'autre), il soit à même de comparer ? S'agissant d'expériences successives, on se demandera si leur ordre de succession ne commandera pas les conclusions auxquelles on arrive : puis-je être ce que je suis (par ex. hindou) en affectant d'oublier ce que j'ai été auparavant (par ex. chrétien) ? Avec les meilleures intentions du monde Râmakrishna peut bien être un hindou qui essaie de se mettre « dans la peau » d'un musulman ou d'un chrétien. Mais est-il vraiment devenu chrétien, ou musulman ? A-t-il pris le « risque »

(8) Jules Monchanin, *Ériss spirituels* (Centurion, Paris, 1965), p. 101, 100.

d'être chrétien ou musulman de telle sorte qu'il le serait peut-être resté, qu'il ne serait plus « redevenu » hindou ? Sans doute aurait-il répondu qu'il se trouvait déjà au-delà de l'hindouisme, au-delà de l'islam et du christianisme. Nous sommes au rouet...

Il semble donc que le croyant hindou ne puisse s'empêcher de poser sur tout être humain un regard hindou. Ce regard peut exclure — au plan social et rituel. Il peut également inclure — et de plusieurs façons. Si l'Église ne retient guère l'attention, Jésus, lui, peut être accueilli et interprété selon toute une série de registres hindous. Beaucoup ont vu en lui une manifestation parmi d'autres de la Divinité, un *avatâra*. Dans un autre registre Jésus est un *rishi*, un « voyant » qui eut la saisie intuitive d'une dimension de la réalité, ouvrant ainsi un point de vue ou une perspective capable de compléter et d'enrichir d'autres points de vue. Mais son rôle de gourou, apparemment plus modeste, ne va-t-il pas plus loin ? Jésus est souvent reconnu comme un *vogin* ou comme un renonçant. Il a « réalisé » sa non-dualité avec le Père : « Le Père et moi, nous sommes un ». Il introduit ses disciples à cette même réalisation de leur état filial (pour prendre une image encore dualisante : père/fils). Comme gourou, Jésus ne peut que diriger les regards au-delà de lui-même ; il s'efface devant la source d'identité dont il vient et vers laquelle il retourne : « Le Père est plus grand que moi ». S'arrêter à Jésus, c'est interrompre le mouvement. Ce n'est pas la particularité historique de Jésus de Nazareth qui compte, son individualité empirique. Gandhi n'aurait pas été troublé d'apprendre que Jésus n'est qu'une fiction des évangélistes. Certes la figure particulière de Jésus peut séduire certaines sensibilités, certains tempéraments, alors que d'autres sont attirés par Krishna, le Bouddha ou François d'Assise. Mais, au-delà de cette valeur d'incitation pédagogique, ce qui importe en Jésus, comme en chacun de nous, c'est ce par quoi il n'est « pas-deux » avec l'Absolu. À Jésus, comme à chacun de nous, un gourou peut dire la parole des Upanishad : « *Tat tvam asi : toi aussi tu es Cela* ».

Jésus, on le voit, n'est jamais « unique » et il n'intervient pas « une fois pour toutes », devenant le centre de l'histoire. Ou bien son identité se fond dans l'Absolu, au-delà des noms et des formes. Ou bien sa figure particulière est reconnue comme une figure parmi d'autres de notre devenir spirituel. Il se confirme ainsi que la pente de l'esprit hindou tend à accorder une valeur absolue à la doctrine qui enseigne le caractère relatif et provisoire de toutes les voies. Chacun est libre d'exprimer un attache-

ment préférentiel à la tradition dont il se réclame. Quelqu'un pourrait-il présenter sa voie comme supérieure aux autres ? Personne, en tous cas, ne devrait présenter sa religion comme unique, exclusive, nécessaire ou absolue. La « tolérance » hindoue ne tolère guère la foi qui se proclamerait seule authentique et seule salvatrice. Elle ne supporte pas davantage les prétentions d'un quelconque « peuple élu ». Elle rejette toute médiation unique. La tolérance peut tolérer tout, sauf ce qui lui apparaît intolérant — mais qui n'est peut-être intolérable que par son refus de se laisser assimiler.

Le bouddhiste n'aura probablement pas une façon très différente de situer le chrétien. Pour lui qui chemine sur une voie de renoncement et d'illumination en quête de la délivrance ultime, c'est seulement à ce niveau que le christianisme peut avoir un sens. Les rites et les préceptes n'ont qu'une valeur pédagogique ou thérapeutique, à moins qu'ils ne soient l'expression spontanée de notre gratitude à l'égard de ceux qui ont ouvert une voie (le Bouddha, Jésus...). Plus encore que l'hindou, le bouddhiste sera circonspect en paroles : du But on ne peut rien dire. En quoi consiste la Voie ? C'est la réalisation en nous de la vérité du Dharma ; c'est voir les choses telles qu'elles sont, sans plus ; c'est reconnaître notre potentiel d'éveil, notre "bouddhité" originelle ; c'est laisser la paix et la compassion se manifester en toutes choses. Cela n'est possible que par l'extinction du désir et le déracinement d'illusions telles que « cela est mien », « je suis ceci ou cela ». Le mouvement par lequel le chrétien se déprend de soi pour s'en remettre à Dieu et servir ses frères ne peut-il contribuer à l'extinction du désir et de l'illusion ? N'est-ce pas alors que, dans le chrétien aussi, le Dharma se manifeste en vérité, la bouddhité originelle arrive à maturité ? Le Bouddhiste, dont l'idéal est de compatir à la souffrance de tous les êtres vivants et de se réjouir de leur vrai bonheur, ne peut que saluer avec joie la délivrance à l'oeuvre chez son frère chrétien. Il lui arrivera cependant de se demander si la voie ouverte par le Bouddha n'est pas, même pour le chrétien, plus sûre et plus rapide. Il aura donc à cœur de proposer cette voie à tous, dans la mesure de ses moyens : grâce aux communications modernes et aux échanges entre les peuples, l'enseignement du Bouddha, déjà propagé de l'Asie du Sud au Japon, se fait désormais entendre en Occident, tout comme il retentissait en Inde il y a vingt-cinq siècles : « *La porte de l'immortel est grande ouverte à tous les auditeurs ; que ceux qui ont des oreilles entendent...* »

La perspective hindoue englobe donc l'univers entier. Du moins est-elle en mesure de le faire dès que la quête de l'Absolu et la voie du renonçant lui permettent de prendre distance par rapport à son environnement social et culturel. Se situant d'emblée au plan de la libération définitive, la perspective bouddhiste englobe également l'univers entier. Le prosélytisme agressif n'est ni requis ni souhaitable : il serait plutôt l'indice d'une crispation, d'une affirmation illusoire du petit moi. La diffusion du message et de la « voie » est souhaitée, surtout du côté bouddhiste : la compassion nous pousse à guider les êtres vivants sur le chemin de l'éveil. Mais souhaiter la victoire de la lumière ne signifie pas nécessairement que l'on identifie les autres religions aux ténèbres. Si la « voie » chrétienne comporte lumière et délivrance, c'est que la bouddhité originelle ou le principe libérateur de la non-dualité avec l'Absolu sont partout à l'oeuvre.

Il semble que, depuis quelques dizaines d'années, la position chrétienne (ou celle de certains groupes chrétiens) ait eu tendance à passer de l'exclusion à l'inclusion, se rapprochant ainsi de la perspective traditionnelle de l'hindou ou du bouddhiste. Mis à part quelques textes de Pères de l'Église sur les « semences du Verbe », le regard chrétien sur les autres communautés croyantes et leurs traditions religieuses était franchement négatif. Beaucoup de chrétiens estiment aujourd'hui que le bouddhiste ou l'hindou, sans être disciples du Christ et membres de son Église, ont une relation essentielle au Christ : en Lui tout a été créé, en Lui seul est le salut, en Lui le retour vers le Père. Hindous et bouddhistes ne sont pas chrétiens, mais c'est le Christ en eux qui marche vers le Père, c'est le Christ en eux qui — ils le reconnaîtront un jour dans le Royaume — est la voie, la vérité, la vie.

Cette façon de voir est-elle plus ouverte, plus accueillante, plus respectueuse ? Ou bien faut-il y voir une manière subtile d'annexer, de « récupérer », d'assimiler ? Le chrétien, tout comme l'hindou ou le bouddhiste, répondra sans doute qu'il n'a pas d'intention cachée, de plan machiavélique — qu'il obéit seulement à sa vérité. Le chrétien voit les autres dans la lumière du Christ. Le bouddhiste les voit dans celle du Dharma ou de l'Eveil. Selon le dévot de Krishna tous les cultes s'adressent à ce seul Seigneur (9). Même si la cage est dorée, chacun peut avoir

(9) Ce qui n'est peut-être, dans la *Bhagavadgîtâ* (7.21-22 ; 9.23-24), qu'une théologie krishnaïte des cultes non-krishnaïtes peut aisément s'élargir en une théologie hindoue des religions non-hindoues.

l'impression d'être ainsi prisonnier du regard de l'autre. Une « délivrance » est-elle possible ? Peut-on faire encore un ou deux pas ? Nous nous contenterons de les esquisser :

— Notre regard est limité et limitant. Il ne nous est pas donné de transcender nos points de vue particuliers. L'autre sera toujours moins rigoureusement prisonnier si nous reconnaissons sans réticence cette particularité limitée. Avouer qu'aucun de nous n'a le dernier mot, c'est maintenir une ouverture (10).

— Le regard est de l'ordre du relatif ; il est marqué par ce qui est précaire et passager. Ce dont il nous est donné de vivre — ce que nous appelons délivrance, éveil, agapè... — cela appartient au monde qui ne passe pas.

Jacques SCHEUER

(10) « Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal » (*Gaudium et Spes*, 22).

P. Jacques Scheuer, né en 1942. Études aux Indes et en Extrême-Orient. Professeur à l'Institut d'Études Théologiques et Lumen Vitae (Bruxelles). Bibliothécaire-en-chef du Centre de Documentation et de Recherche Religieuse à Namur. Thèse : *Shiva dans le Mahâbharata*, Paris, PUF, 1982.

Pensez à votre réabonnement. Merci

Hans WALDENFELS, s. j.

Les conditions spirituelles de la rencontre

DURANT les dernières décennies, le dialogue entre le christianisme et le bouddhisme a gagné en intensité. Après l'amorce au siècle dernier d'un intérêt scientifique pour le bouddhisme en Occident (1), on distingue aujourd'hui plusieurs niveaux de rencontre dont le développement est dû en particulier à des facteurs non religieux qui, dépassant l'intérêt religieux commun, ont mis en rapport des groupes humains très divers sur les plans professionnel et touristique, grâce à une mobilité croissante, à un flot accru d'informations et à une communication interculturelle croissante même avec le bouddhisme.

Les quatre niveaux

Dans les rencontres entre les religions, on distingue aujourd'hui généralement quatre niveaux : 1) le niveau socio-politique ; 2) le niveau intellectuel et scientifique ; 3) le niveau « philosophique » et « théologique » ; 4) le niveau de la spiritualité ascétique. Certes, ces niveaux de rencontre n'ont pas sur tous les plans des frontières très nettes les uns vis-à-vis des autres, ils mettent l'accent sur certains points importants de la rencontre.

(1) Au niveau socio-politique, les représentants des religions se rencontrent pour répondre aux provocations de la société du

(1) A lire à ce sujet l'ouvrage récapitulatif de J. May, *Vom Vergleich zur Verständigung: Der unsteete Geschichte der Vergleiche zwischen Buddhismus und Christentum, 1880-1980*, ZMR 66 (1982), 58-66.

moment et (dans le sens des exigences de *Nostra aetate*, 1, à l'égard de l'Eglise) pour, de leur côté également, «*promouvoir l'unité et l'amour entre les hommes et donc aussi entre les peuples* ». Ainsi est mis avant tout en évidence ce qui unit les hommes. En un certain sens, les religions elles-mêmes perdent un peu leur identité, à partir du moment où se pose pour elle la question de leur contribution à la paix et à la justice entre les peuples. Souvent, il s'agit de démarches pratiques et de secours. Il s'ensuit que la question, pour chaque religion en particulier, de sa conception de la paix, de la justice, de la liberté, du monde, de l'homme et de l'humanité, de l'histoire, de son commencement et de son accomplissement, ne se pose que si l'on s'interroge sur la motivation et la justification de l'engagement temporel de ces religions.

(2) Au niveau intellectuel et scientifique se poursuit l'effort pour une meilleure connaissance de l'étranger, dans une conception phénoménologique et à partir des différents points de vue des sciences, de l'histoire, de la sociologie et de la psychologie. Ce niveau intellectuel évoque les premiers pas que la science a faits dans le domaine de la comparaison des religions. Il est vrai que la position d'«*indépendance vis-à-vis de liens normatifs*» (H.-J. Klimkeit) (2) apparaît depuis lors de plus en plus comme un trompe-l'œil lorsqu'il s'agit de la question de la compréhension dans le domaine « religieux ». L'essence de la « religion » ne relève, sur le plan purement descriptif, ni du phénomène ni de la comparaison historique ; pour la définir, il faut des disciplines aux normes intermédiaires.

(3) Nous appelons le troisième niveau « philosophique » et « théologique », parce que nous voulons faire remarquer que la séparation (et non pas seulement la distinction) des deux disciplines qui a cours en Occident n'est toujours pas perçue de la part des philosophes occidentaux comme une carence de leur attitude philosophique. Le dialogue (concret) avec le bouddhisme, mais aussi avec les religions chinoises, souffre beaucoup de ce que, comme toujours, la discussion sur leur appartenance à la « philosophie » ou bien (et en même temps) à la « religion » reste insuffisante. Un bon exemple en est un colloque germano-japonais au cours duquel des philosophes allemands et des penseurs japonais ont discuté de l'« unité univer-

(2) Cf. Art. «Religionswissenschaft» (H.J. Klimkeit), *Lexikon der Religionen* (= LR), éd. H. Waldenfels, Fribourg, 1988, 560.

selle » (un sujet que, d'après K. Nishitani, « *de tout temps l'Occident et l'Orient traitent sur les plans religieux et philosophique* »), et cela sans mettre sur le tapis, parmi les différentes disciplines, la discipline bien spécifique que constitue la théologie (3). C'est avec clairvoyance qu'une critique de la documentation de ce colloque a parlé de « *la forme délétère de la réflexion* » et rangé les articles allemands dans « *la tradition du monologue érudit* » (4). Inversement le concile Vatican II, dans sa déclaration *Nostra aetate*, 2, a, en l'absence de toute réflexion et d'une manière tout à fait spontanée, rangé le bouddhisme parmi les religions.

(4) Lorsque le bouddhisme est reconnu comme une voie spirituelle de tout premier ordre pour atteindre une libération globale, c'est alors que l'on rencontre le niveau *de la spiritualité ascétique*. Etant donné la multiplicité des terrains de rencontre possibles, on trouve alors un intérêt accru pour toutes les méthodes de méditation véhiculées par le bouddhisme. Celles-ci ont donné dans les dernières décennies (dans quelle mesure est-ce justifié? Ce n'est pas ici le lieu d'en discuter) (5), une immense impulsion à un retour de la pratique de la méditation qui s'est assez largement répandue, même dans l'Église. Mais, dans le dialogue entre le bouddhisme et le christianisme, on est encore loin d'avoir fini de réfléchir à la signification *théologique et religieuse* que revêt le fait que des maîtres du bouddhisme ont qualifié et qualifient des chrétiens de maîtres éclairés et donc de guides sur leur chemin commun. On se demande si, du côté des chrétiens, la critériologie développée jusqu'ici tient suffisamment compte de cet événement significatif dans l'histoire des religions. Cette question a une portée beaucoup plus vaste que l'autre question que l'on se pose, à savoir si un chrétien peut ou ne peut pas méditer à la manière du zen.

En considérant les quatre niveaux mentionnés, on se rend très bien compte que les décisions futures interviendront de préférence aux troisième et quatrième niveaux. Or, comme à ces deux niveaux l'identité de l'engagement religieux fondamental

(6) Cf. la documentation de D. Henrich (éd.), *All-Einheit : Wege eines Gedankens in Ost und West* (= *Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung 14*), Stuttgart, 1985 ; on y trouve aussi la citation de K. Nishitani, 13.

(7) Cf. H.-G. Holl, *Die tddliche Form der Reflexion*, F.A.Z. 70 (23 mars 1986), II.

(8) Cf. avec plus de détails mes réflexions précédentes dans *Faszination des Buddhismus*, Mayence, 1982, 92-137, ainsi que dans un nouvel aperçu : *An der Grenze des Denkbaren: Meditation — Ost und West*, Munich, 1988.

de chaque participant au dialogue est mise en cause, ils méritent également une attention particulière. En approfondissant ce qui a déjà été dit dans un premier examen, portons notre regard sur quelques moments qui concernent aussi bien la méthode que le contenu du dialogue.

« Philosophie » et religion »

Qu'on ne sache pas bien si le bouddhisme relève plutôt de la « philosophie » ou est à compter parmi les religions, ce n'est pas le fait du hasard, car la question centrale est ici de savoir quel rôle on y attribue à Dieu. Il n'est pas douteux que Bouddha n'avait aucune idée du Dieu auquel la tradition judéo-chrétienne nous a habitués. Ni la notion d'un Dieu unique et personnel ni même la notion du divin ne jouent le moindre rôle dans ses propos. L'idée d'un Créateur est absente. Déjà, il ne saurait absolument pas être question que Dieu se soit révélé. Même ce que reflète en Occident une « théologie naturelle » n'a dans la vie de Bouddha aucune signification.

Or, Bouddha se place au-delà de notre vision des choses, lorsque pour lui ce qui compte, c'est de maîtriser un état général qu'il qualifie de « douloureux ». Il s'agit pour lui de libération et de salut. Avec d'autres théologiens asiatiques, A. Pieris a montré que, dans leur champ d'action, « *culture et religion sont des facettes de couverture d'une sotériologie indivisible qui représente en même temps une conception de la vie et un moyen de libération ; il s'agit à la fois d'une philosophie qui est au fond une vision religieuse du monde et d'une religion qui est une philosophie de la vie* » (6). Il s'oppose formellement au modèle de pensée marxiste, selon lequel il est possible que la « religion » meure et que la « philosophie » survive (7).

La question que doit se poser la philosophie occidentale à propos de l'originalité d'une auto-compréhension *philosophique* des Asiatiques, c'est : quelle sagesse cherche-t-elle exactement (8) ? Quelle signification cette sagesse a-t-elle pour

(3) On le trouve dans son livre, *Theologie der Befreiung in Asien : Christentum in Kontext der Armut und der Religionen* (= *Theologie der Dritten Welt*, 9), Fribourg, 1986, 80 p. ; cf. aussi 155 s. et *passim*.

(4) Cf. *ibid.*, 155.

(5) Il faut s'attendre à une nouvelle conjoncture dans la réflexion sur la sagesse. A comparer entre elles la brochure commémorative éditée par moi-même et par

l'homme ? Est-elle son œuvre ou n'est-elle pas finalement comme chez Thomas d'Aquin un « *donum* » (cf. *Somme Théologique*, II-II, a. 45) ? Inversement, il reste au théologien à se demander ce que signifie une « religion » à laquelle manque le « *théos* ». Il est certain que le bouddhisme est à sa façon davantage que la philosophie qui nous est familière, et cela dans la mesure où, pour lui, il s'agit essentiellement de l'exercice d'une pratique radicale du détachement, pratique qui, en ce bas-monde, supprime tout repère, toute manière de voir. Ce n'est pas sans raison que les formes radicales de la négation pratique aussi bien que théorique ont été comparées aux différents aspects de la théologie négative du christianisme (9). Or, le détachement, l'abnégation, le silence ne sont-ils pas ces moyens de dépassement, à partir desquels la présence de Dieu peut être perçue et s'exprimer dans le « langage », la « théologie » devenant alors possible ? Lorsque les Pères du Concile Vatican II ont rangé le bouddhisme parmi les religions, ils se rendaient sans doute compte que, si Bouddha ne parle pas de Dieu, il n'en est pas pour autant tout simplement un a-thée, mais que, dans la « *lumière du néant* » (B. Welte) (10), celui que, nous chrétiens, nous appelons Dieu s'annonce *sans se nommer*. L'émerveillement que le chrétien éprouve à la pensée qu'il peut prier avec Jésus en disant : « Que ton *nom* soit sanctifié ! » n'a-t-il pas beaucoup trop souvent disparu ? Inversement, il ne faut pas oublier qu'à la base de l'expérience de Bouddha, la part la plus négative se mêle à la part la plus positive : le *nirvâna*

Th.Immoos pour H. Dumoulin : *Femdstliche Weisheit und Christlicher Glaube*, Mayence, 1985, (spécialement les articles de R.J. Zwi Werblowsky et J. Van Bragt), la brochure de Ratzinger éditée par W. Baier entre autres : *Weisheit gottes-Weisheit der Welt*, St. Otilien, 1987 (spécialement les articles philosophiques de J. Moller et R. Schaeffler), ainsi que la tentative de H. Kong, à mon avis malheureuse dans son schématisme, de qualifier les religions chinoises, comparées au « système prophétique des Sémites » et à la « mystique hindoue », de « courant religieux empreint de sagesse » ; cf. H. Kling-J. Ching, *Christentum und Chinesische Religion*, Munich, 1988.

(9) Ce que j'ai moi-même thématiqué dans mon livre, *Absolute Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Fribourg, 1980, ne concerne qu'une petite tranche et en même temps une tranche tardive de l'histoire de cette négation dans le bouddhisme. Le livre auquel je me réfère avant tout a été depuis traduit en allemand : K. Nishitani, *Was ist Religion ?*, Francfort, 1982. Il a subi aussi la confrontation avec l'œuvre de M. Heinrichs publiée malheureusement beaucoup trop tard, *Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog*, Paderborn, 1984.

(10) Cf. B. Welte, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Dusseldorf, 1980.

s'allie à l'illumination, le vide à la sagesse, la sortie du cycle des renaissances à la délivrance et au salut.

L'unité universelle et la langue

Parmi ce qui distingue surtout la philosophie occidentale de la pratique bouddhiste, il y a, du côté occidental, l'accent mis sur le concept et sur la logique, et du côté du bouddhisme, la renonciation au concept et l'accent mis sur le silence et la sigétique (11). Autrement dit : ce qui distingue la pensée occidentale de la pensée bouddhique, c'est l'exaltation de l'idéal de la non-différenciation et donc le refus de toute différence ; en termes positifs : l'accent mis sur l'unité universelle. Tout ce qui relève du langage devient ainsi la béquille dont se servent des aveugles pour franchir à tâtons un précipice jusqu'à ce qu'ils soient sauvés en atteignant la rive opposée et puissent alors abandonner leurs béquilles. Tout ce qui sépare et limite devient par conséquent une barrière. La suppression de ces barrières est poussée si loin dans la tradition bouddhique que, contrairement aux traditions classiques hindoues, elle nie même tout ce qui se rattache au moi (en sanscrit *âtman*). De ce même contexte de négation fait partie également le refus de ce qu'en Occident on désigne par le mot « personne ». Dans l'esprit de l'Asiatique moyen, le mot « personne » exprime jusqu'à présent différence et séparation, et non pas dignité et caractère unique. À partir de là, on s'explique facilement pourquoi, en face d'une idée pré-existante négative de la « personne », la notion d'un « Dieu personnel » ne peut que rester inintelligible (12).

Dans son article « Parole et silence », Hans-Urs von Balthasar a écrit : « *Il y a chez les chrétiens une fatigue du positif. Il est ancré sur des paroles et sur des faits, sans espoir de pouvoir un jour s'en dégager* » (13). En face de cette fatigue du chrétien, le côté radicalement négatif du détachement chez les bouddhistes exerce une immense fascination. Et pourtant, l'homme ne peut pas vivre d'éléments *purement* négatifs. Du reste, il est également simpliste de ne voir dans le langage et son

(11) Cf. à ce sujet pour plus de détails H. Waldenfels, *Grenze* (note 5), 88-108.

(12) Il y a deux exemples précis où une longue pratique de la pensée occidentale a mené à une réévaluation positive de la compréhension de la personne : Sri Aurobindo en Inde et K. Nishitani au Japon.

(13) Hans-Urs von Balthasar, *Verbum caro* (= *Skizzen zur Theologie*, I), Einsiedeln, 1960, 136.

adaptation au concept et au « jugement » que la voie menant à tous les péchés de clivages, de divisions, de séparations et de différences. Pour vivre, l'homme a besoin de communication. Or ici, le langage se trouve être le moyen fondamental de la relation, de la bonne entente, de la réconciliation et de la concorde.

Peut-être le résultat des questions en retour constamment posées aux bouddhistes se fait-il déjà sentir, lorsqu'à côté de la figure de sagesse de l'homme inspiré, se trouve, juxtaposée, la figure de compassion de Celui qui, inspiré, éclaire le monde et qui, en attendant, gagne à nouveau en netteté et en relief. De fait, le destin de Bouddha ne se réduit pas à son inspiration. Celle-ci au contraire s'est traduite en action dans sa vie, où il a fait tourner la roue de son enseignement pour amener sur la voie du salut l'humanité qui marche en aveugle parmi les ténèbres. *Prajna et Karuna* (14), sagesse et compassion, sont les deux piliers de même importance dans la vie de Bouddha.

En ce qui concerne le langage, cela signifie que la vie de Bouddha ne s'est pas achevée dans le silence ; mieux, encore, son inspiration a suscité un nouveau langage (15). A ce propos, la figure de Bouddha peut justement amener le bouddhiste lui aussi à se rendre compte que le langage n'est pas seulement un élément de séparation et de discrimination, mais en même temps et davantage encore, un moyen de dénomination, de liaison et d'engagement. Le rôle qui revient au langage dans la communication entre les hommes ainsi que dans leurs relations responsables avec le monde nécessite justement, dans le dialogue entre bouddhistes et chrétiens, une attention soutenue (16).

Les propos sur la « responsabilité-réponse » devraient alors rappeler au chrétien une réalité, à savoir que l'ordre qui le porte lui est toujours transmis par le *Logos* de Dieu et que le christianisme professe que le *Logos* de Dieu est celui que Jésus de Nazareth a *incarné* en ce monde. L'idée que la réponse et la responsabilité de l'homme se trouvent précédées par la parole

(18) Cf. à ce sujet les deux articles dans LR 508 s. et 338 s.

(19) Cf. à ce sujet, pour plus de détails, H. Waldenfels, *Grenze* (note 5), 69-108.

(20) Cf. à ce sujet également H. Waldenfels, *Sprechsituationen : Leid - Vernichtung — geheimnis : Zum buddhistischen und christlichen Sprech-verhalten*, dans H. Waldenfels-Th. Immoos (éd.), *Weisheit* (note 8), 289-312 ; du même, *Weltreligionen, viele Kulturen, Sprachen und Systeme — und die eine Welt des Menschen* : G. Hunold W. Korff (éd.), *Die Welt für Morgen : Ethische Herausforderung im Anspruch der Zukunft*, Munich, 1986, 357-266.

de Dieu, il est urgent que les chrétiens d'aujourd'hui en prennent conscience si, dans le dialogue avec les bouddhistes, ils ne veulent pas rester sans voix et donc incapables de dialoguer. Qui dit « dialogue » dit aussi « langage », ce qui suppose qu'il discute aussi de la signification qu'a pour lui le langage. Il est opportun de rappeler ici les propos d'Hans-Urs von Balthasar, discernant depuis déjà longtemps que la réalité originelle (« Au commencement était le Verbe ») ne peut être comprise que dans le silence et ne peut même pas être éclairée par des paroles humaines (17). Mais il faut passer par le Verbe incarné (*per Christum Dominum nostrum*) (18) pour qu'il soit manifeste que « la "parole" a beau avoir dans la Révélation un effet aussi positif, historique et réglé qu'on voudra, elle n'en exprime pas moins, et cela d'abord et dès le début, le connubium entre Dieu et l'homme, connubium dont l'accomplissement est nécessairement au-delà de toute parole et en tout dernier lieu non pas le rapport entre toi et moi, mais l'éclair qui les confond ensemble ».

Dans ce contexte, à bien réfléchir, on ne peut qu'admettre que la résistance à la croix, au sujet de laquelle on cite constamment l'incompréhension de D.T. Suzuki (19), a entre-temps, chez les bouddhistes, fait place à un intérêt incontestable pour la christologie de la kénose (20). C'est justement la radicalité du dépouillement personnel de Dieu dans la mort sur la croix de Jésus (cf. *Philippiens* 2) qui aujourd'hui devient un point de rencontre entre chrétiens et bouddhistes. Un « Dieu crucifié » ébranle les images divines répandues par l'histoire des religions. On ne peut que se demander dans quelle mesure le christianisme lui-même porte réellement, imprimée dans la conscience, la marque de l'image de Dieu telle qu'elle se rend visible dans la personne du Crucifié. La sagesse de Dieu, telle

(14) Cf. Hans-Urs von Balthasar, *Verbum caro* (note 13), 142 ; citation suivante : *ibid.*, 151.

(15) Comparez à ce sujet l'article fondamental de caractère théologico-mystagogique de ma *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn, 1985.

(16) Cf. le chapitre bien connu, « Kreuzigung und Erleuchtung », dans D.T. Suzuki, *Der Westlich und der östliche Weg : Essays über christliche und buddhistische Mystik*, Francfort, 1974, 121-129.

(17) On pourrait montrer que K. Nishitani a renforcé cette idée dans les traductions européennes par rapport à l'original japonais. Cf. à ce sujet mes indications dans *Absolutes Nichts* (note 20), 197-207 ; *Faszination* (note 5), 130-134, 138-151 et *passim* ; *Der Gehreuzigte und die Wehreligionen*, Zurich, 1983 ; également : *Modelle christliche Soteriologie in ausser-europäischem Kontext*, ZMR 71 (1987), 257-278, surtout 262-266, 272-274.

qu'elle apparaît dans le Christ crucifié (cf. *1 Corinthiens* 1, 17-31) n'est-elle pas toujours en chemin vers les hommes?

Inspiration, libération et compassion

Si, au point où nous en sommes, nous résumons nos réflexions, il en ressort ce qui suit :

(1) Il n'y a pas de véritable dialogue entre les religions sans que (du moins du côté des chrétiens) Dieu ne puisse être mis en jeu. D'ailleurs, à ce sujet, il importe peu que cela se fasse pour l'amour de l'homme et du monde ou de Dieu lui-même.

(2) Du point de vue chrétien, là où la discussion porte sur lui, Dieu n'est pas un concept abstrait ou universel, mais le Dieu de Jésus-Christ, un Dieu concret qui se manifeste dans l'histoire et que, nous chrétiens, le regard tourné vers Jésus, nous reconnaissons comme le Dieu trinitaire.

(3) Il s'ensuit que, nous chrétiens, nous devons, même dans le dialogue avec les bouddhistes, confesser et reconnaître que Dieu est vivant dans son Esprit et que *présentement* il est à l'oeuvre. Dans la théologie chrétienne, nous nous heurtons malheureusement toujours à la dualité de la pneumatologie et de la spiritualité. Mais, dans la mesure où toute réflexion suppose l'expérience, on est en droit d'attendre également du chrétien une réponse à la question de son expérience spirituelle ou de son expérience d'enfant de Dieu, et cela d'autant plus que l'enseignement de Bouddha est essentiellement l'enseignement d'une voie qui mène à l'expérience d'une inspiration globale et d'une libération radicale. Avant toute pneumatologie, le chrétien a donc tout d'abord besoin d'une spiritualité propre.

Or, pour le bouddhiste, le nirvâna (21) est le terme ultime et, de ce fait, en même temps le refus de toute expression orale. Ce qui, en partant directement du mot, s'impose (évanouissement absolu, anéantissement absolu) a été naturellement interprété longtemps par les non-expérimentés comme une forme radicale du nihilisme et un regard pessimiste sur le monde. Le refus de Bouddha de s'exprimer sur les questions métaphysiques, et donc de se laisser entraîner dans une discussion théorique et philosophique, a en outre aggravé l'impression de retrait du monde. A vrai dire, ce n'est qu'à partir du bouddhiste influent Mahayana que le discours sur l'expérience originale de Bouddha a bénéficié

d'une *aura* lumineuse. En tout cas, le discours sur le réveil ou sur l'inspiration que comporte également le titre répandu de Bouddha est, dans ses éléments positifs, plus accessible à l'Occidental. Il en est de même pour le discours sur la libération. Mais il faut tenir compte de ce que ni la libération ni l'inspiration ne sont dotées d'un contenu dont on pourrait donner une description positive. Pour ce qui est de la libération, il s'agit surtout d'une libération qui mène ensuite à une ouverture universelle, laquelle ne supporte plus la description. De même l'inspiration, elle aussi, dans son contenu, n'énonce pas autre chose que la conformité de l'apparence et de l'essence de toute chose.

Précisément à ce point de réflexion, l'Occidental (même s'il risque par là de se voir reprocher encore une fois de ne pas être « illuminé ») est tenté de demander ce que signifie « l'essence des choses », eu égard à l'expérience de la disparité entre réalité et idéal. Le risque de laisser tomber le caractère effectif de la réalité historique douloureuse en faveur de l'idéalité d'un monde à l'abri de toute souffrance et de réduire la souffrance du monde aux stigmates des événements que le monde peut connaître, ce risque, face au bouddhisme, a été un objet constant de discussion. C'est pourquoi la responsabilité éthique dans la société actuelle, l'interprétation de l'histoire comme étant une histoire conduite par les hommes, l'intelligence du mal et de la faute et autres choses du même genre sont aussi des sujets dont le bouddhisme n'a pas encore jusqu'ici pris connaissance avec une acuité suffisante. On ne peut pas non plus y apporter une solution si on n'arrive pas à résoudre d'une manière satisfaisante le problème des vraies et des fausses distinctions, des différences justifiées et non justifiées. Il convient pourtant de concéder au bouddhisme la prétention de pouvoir orienter l'homme vers ce point absolu et crucial à partir duquel la lumière éclaire la réalité tout entière. La question de savoir si ce point peut être atteint avec les seules forces humaines ou à l'aide de forces étrangères reste vaine. La distinction dans l'histoire du bouddhisme entre la branche méditative et la branche amidiqne laisse apparaître que ce n'est pas un problème seulement entre le bouddhisme et le christianisme, mais que ce problème est à l'oeuvre à l'intérieur même du bouddhisme. *Nostra aetate*, 2 a traduit correctement cet état de chose en disant que le bouddhisme enseigne une voie « sur laquelle, dans un esprit de piété et de confiance, les hommes peuvent ou bien atteindre l'état de parfaite libération ou bien, soit par leurs propres

(21) Cf. Art. Nirvâna (A. Thannippara) : LR 461 f.

efforts, soit grâce à une aide supérieure) parvenir au plus haut degré d'illumination ».

Deux textes ont, chacun à leur manière, exprimé ce choc dans les deux religions entre force inhérente à l'individu et force venue d'ailleurs :

— Jusqu'à présent, du côté chrétien, l'observation de Romano Guardini concernant Bouddha reste inégalée : « *Un seul homme a essayé avec sérieux de saisir l'être lui-même : c'est Bouddha. Ce qu'il voulait, c'était plus que devenir meilleur ou, en s'évadant du monde, trouver la paix. Il a entrepris l'inconcevable, c'est-à-dire, tout en étant dans l'existence, la soulever telle quelle hors de ses gonds. Ce qu'il entendait par le nirvâna, par le dernier réveil, par la cessation de l'illusion et de l'être, aucun chrétien ne la sans doute encore compris ni ne s'est prononcé à ce sujet. A qui voudrait le faire, il faudrait avoir acquis, dans l'amour du Christ, une liberté parfaite, et en même temps être, dans un profond respect, l'obligé de cet homme mystérieux du sixième siècle avant la naissance du Seigneur (22)* ».

— D'égal valeur est le texte audacieux d'Hans-Urs von Balthasar dans lequel on lit : « *Ce n'est que dans la foi que nous pouvons lâcher la rampe de la parole pour cheminer dans l'espace de liberté sans éprouver de vertige; ce n'est que dans l'espérance liée à notre foi que nous pouvons avec Pierre oser sortir de la barque pour affronter les vagues infinies de l'Esprit de Dieu. Soudain, il n'y a plus aucune formule, l'Autre qui se tient devant nous ne pourrait ni la comprendre ni l'utiliser; il exige autre chose, quelque chose qu'il ne connaît pas lui-même et que nous ne connaissons pas non plus et dont seul l'Esprit d'amour créateur peut nous faire don à tous les deux. Cet esprit est souffle et non pas figure visible ; c'est pourquoi il veut seulement nous pénétrer de son souffle et non pas se faire objet à nos yeux, il ne veut pas être vu mais voir en étant en nous l'œil de la grâce et il lui importe peu que nous le prions si nous prions avec lui : Abba Père, avec au fond de notre âme un simple acquiescement à son soupir ineffable. Il est la lumière qu'on ne peut voir sauf sur l'objet éclairé, il est l'amour manifesté en Jésus entre le Père et le Fils » (23).*

(22) R. Guardini, *Le Seigneur*, tr. fr., Alsatia, Mulhouse, 1954.

(23) Hans-Urs von Balthasar, *Der Unsesante jenseits des Wortes, et Spiritus Creator* (= Skizzen zur Theologie, III), Einsiedeln, 1967, 100.

Là où nous en sommes apparaît un curieux paradoxe. Le regard dirigé vers Jésus mène dans l'« *au-delà de la parole* » (Hans-Urs von Balthasar), dans l'amour indicible de Dieu. Or l'inspiration indicible de Bouddha l'amène à une prédication pleine de compassion dans laquelle il montre au monde aveugle et souffrant la lumière qui éclaire le monde et indique aux hommes le chemin de la lumière. Là où l'illumination exige de l'homme le plus haut degré de détachement, elle en fait, de par la sagesse qu'il atteint, un être radicalement dévoué et sympathique envers tous les malheureux du monde. La sagesse et la compassion s'interpénètrent.

Il y aurait ici bien plus à dire, et à poser beaucoup d'autres questions. Mais le chrétien ne devrait pas oublier que tous les deux, Guardini et Balthasar, lorsqu'ils se risquent à toucher à l'ultime des voies humaines, ne peuvent le faire sans jeter un regard sur l'amour *divin* manifesté dans le visage de Jésus. D'après *Jean* (1, 9), il est la lumière qui éclaire tout homme. Même si, face au dialogue qui s'amorce entre chrétiens et bouddhistes, cela peut toujours donner l'impression d'une provocation, le bouddhiste devrait y voir non une arrogance involontaire du chrétien, mais plutôt son humble témoignage, car il sait que la rencontre avec Jésus est le gage certain du salut du monde. Inversement, le chrétien peut reconnaître dans le bouddhiste un compagnon de route qui, dans le recours à Bouddha, à son enseignement et à la communauté qui lui succède, a acquis la certitude que le malheur qui caractérise ce monde se dissipera. Pour les deux parties, la chance réside dans l'ouverture à une plus grande réalité qui, dans le silence comme dans les cris et l'allégresse, pourra de part et d'autre susciter des témoins.

Hans WALDENFELS, s.j.

Hans Waldenfels, s.j., né en 1931. Etudes à Pullach (1953-1956), puis à Tokyo (1957-1964) et Kyoto (1964-1965), enfin à la Grégorienne (Rome) (1965-1968), à Münster et, pour l'habilitation, à Wurzburg (1976). Professeur de théologie fondamentale à l'Université de Bonn depuis 1977. Publications : *Offenbarung* (1969), *Glauben hat Zukunft* (1970), *Meditation, Ost und West* (1975), *Absolutes Nichts* (1976, 3^e éd. en 1980), *Offenbarung* (avec L. Scheffczyk, 1977), *Faszination des Buddhismus* (1982), *Der Gekreuzigte und die Weltreligionen* (1983), *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (1985), *Ferndstliche Weisheit und christlicher Glaube* (1985).

Horst BURKLE

Le salut réalisé « une fois pour toutes »

Comment le rendre compréhensible à l'Asie ?

LA question que pose notre titre renvoie au problème central sous-jacent à tous les thèmes d'une théologie orientée vers la mission dans sa rencontre avec les Asiatiques. Pour bien des représentations, valeurs, rites et usages des grandes religions de l'Asie, nous pouvons, au sens de la tâche que le Concile Vatican II a fixée au dialogue avec les adhérents d'autres religions (1), trouver des points d'ancrage, et les mettre au service de la compréhension et de l'assimilation du message chrétien. On trouve justement en Asie des exemples impressionnants d'une théologie « inculturative » de ce genre. Quant à savoir si ces différents essais de « traduction » parviennent à communiquer le mystère de l'Incarnation dans un modèle de compréhension et un type d'expérience marqués par une des religions asiatiques, ou s'il s'agit uniquement d'éléments d'interprétation isolés et, au meilleur sens du mot, de « pierres d'attente », c'est ce que devra décider le problème que nous posons.

DEPUIS Râm Mohan Roy (1772-1833), « père de l'Inde moderne », la question de l'apparition historique de Jésus comme le Christ est la véritable barrière dans le processus de la communication missionnaire et de sa réception. Au fond, ce qui gagne ici encore en acuité, c'est encore ce qui, comme son « vilain fossé » (Lessing), constituait un problème central de la théologie protestante des deux derniers siècles et au-delà. La recherche du

(1) « Elle exhorte donc ses fils pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec ceux qui suivent d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétienne, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux ». (Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes, par. 2).

Jésus historique, détaché de la foi de l'Église, est un phénomène typiquement occidental. Elle suppose un intérêt pour la recherche historique qui est dès le départ étranger à la pensée et à la piété asiatiques. L'accent y est placé exclusivement sur les preuves par l'esprit et la puissance (cf. *1 Corinthiens* 2, 4), telles que l'on peut les éprouver de façon immédiate. Ce poids de l'expérience présente du salut ne laisse aucune place pour un intérêt portant sur son fondement. Même là où, comme c'était le cas du brahmane Râm Mohan Roy, on est convaincu qu'on a affaire au Jésus qui a vécu entre l'an 1 et l'an 50, l'intérêt se concentre sur sa doctrine. Elle est « un guide vers le bonheur et la béatitude » et fonde de nouveaux « commandements » pour une nouvelle façon de s'orienter dans le monde, que la modernité rend en Mie un besoin urgent (2). Ce n'est pas le « Jésus d'en ce temps-là » qui émeut dans ce cas le cœur indien. Dans l'expérience du bûcher, sur lequel, d'après l'usage brahmanique, sa propre belle-sœur fait *sâti* et va dans la mort avec son mari décédé, le Jésus du sermon sur la montagne devient un « gourou » révolutionnaire. Il doit montrer à l'Inde la voie qui mène hors de liens millénaires vers une nouvelle image de l'homme. Les missionnaires de Serampore ont trop vite rejeté cette expérience de Jésus comme insuffisante (3). Ils firent preuve de peu de compréhension pour le point de départ herméneutique d'un Râm Mohan Roy, et ils contribuèrent par là à ce que la voie de cette première réception « inculturative » de Jésus devienne une voie menant à une réforme de la religiosité indienne. Elle devint la date de naissance d'un hindouisme renouvelé, préparé pour les besoins du futur état indien et de ses habitants.

La barrière qui bouche l'accès au fondement historique qu'est l'Incarnation peut d'autre part mener à cette interprétation mystique et intemporelle de Jésus que nous rencontrons chez des hommes comme Vivekananda, Radkrishnan, etc. La figure du Jésus de l'histoire prend les traits d'un saint hindou, qui, dans une parfaite absorption (*moksha*), reçoit la révélation de son identité essentielle avec l'Être divin (*brahman*). Le caractère unique de la filiation de Jésus (« Le Père et moi sommes un », *Jean* 10, 30) devient une identité intemporelle, dans laquelle celui qui « contemple » prend conscience de la divinité de son essence au sens de l'identité de *l'iltman* et du *brahman*. Là aussi, le véritable problème est que, faute d'une possibilité préexistante dans sa propre tradition d'avoir accès à l'événement qui fonde

(2) *The Precepts of Christ : The Guide to Happiness and Peace*, est le titre de son œuvre publiée en 1820, et dans laquelle la figure de Jésus trouve sa signification actuelle dans une doctrine qui légitime les réformes sociales et nationales de l'Inde : « *Cet abrégé de religion et de morale est si merveilleusement propre à régler le comportement du genre humain et à remplir les divers devoirs envers soi-même et envers la société que je ne puis attendre de sa publication sous la forme ici présente que les meilleurs effets* » (cité par O. Wolff, *Christus unter den Hindus*, Gütersloh, 1965, p. 12).

(3) J. Marshman, « Reply to Râm Mohan Roy's Final Appeal against the Atonement and the Deity of Christ », dans *The Friends of India*, Serampore, 1824.

l'histoire du salut, le caractère unique de cet événement est remplacé par la vision mystique, possible en tout temps et que chacun peut accomplir.

QUELS sont les obstacles internes qui se trouvent derrière cette problématique du seuil, que l'on ne fait ici qu'essayer en un premier temps ? Dans ce premier pas dans la réflexion, il nous faut méditer les plus importants de ces « problèmes du seuil ». C'est seulement quand ils seront devenus clairs sans ce qui les rend des obstacles que l'on pourra par la suite réfléchir sur les chaînons qui s'offrent pour aider à combler le fossé. Le dialogue est au service de la communication de la foi. Mais celle-ci ne peut réussir que si l'on n'oublie pas par là les contenus signifiants et les présupposés herméneutiques dans leurs origines différentes. Ce sur quoi on peut réfléchir est, comme le dit notre titre, la façon de « faire comprendre ». La compréhension de ce qu'a d'unique la proximité du Père dans le Fils demeure le miracle qui fonde la foi. Là où il se produit, tout effort missionnaire pour que l'on lève les barrières de l'incompréhension trouve sa réalisation par grâce.

Pour la façon asiatique de comprendre le temps, le retour cyclique de toutes choses est déterminant. Les renaissances successives des individus correspondent au circuit infini dans lequel les créations se relaient. Dans l'immensité parfaitement inimaginable de ces séries d'ères qui se succèdent régulièrement (4), la vie de l'individu s'évanouit dans l'insignifiance. De ce fait, les voies de salut de l'hindouisme et du bouddhisme concernent essentiellement la manière de sortir hors du temps. Elles sont des voies qui mènent « vers le dedans » et qui, dans une méditation qui le transforme, soustraient l'homme aux conditions spatio-temporelles. Par là s'offrent à l'homme des pratiques d'auto-libération avec l'aide desquelles il parvient à briser le cercle infernal (*samsâra*) du perpétuel « meurs et deviens ». Fixer par écrit un événement historique, s'en tenir à ce qui s'est déroulé dans le temps, doit de ce fait passer pour un obstacle sur les différentes voies qui mènent au salut. Ce qui est historiquement apparu relève par là-même du caractère illusoire de cet être fini (*mâyâ*). Dans la suite ininterrompue des scènes du jeu (*lîlâ*) dans lequel le principe divin (*brahman*) se déploie dans la pluralité du monde de l'apparence pour s'en retirer à nouveau, les individus disparaissent comme la goutte d'eau dans l'océan.

A ceci correspond le fait que les descentes divines (*avatâras*) que connaît la mythologie indienne appartiennent justement au domaine

(4) Le système des âges du monde propre à l'hindouisme « doit d'une part aiguïser chez l'homme la représentation de la brièveté de sa vie par rapport aux durées gigantesques de tout devenir cosmique ; il doit d'autre part rendre clair que toute existence, grande ou petite, est soumise à des lois inaltérables auxquelles ni la créature la plus humble, ni le sublime Brahma ne peuvent se soustraire » (H. von Glasenapp, *Die fanf grossen Religionen*. I. DÜsseldorf. 1952. p. 57).

du mythe, non à celui de l'histoire. Tout le poids est sur le « maintenant » du culte. Dans le rituel du temple, dans le jeu sacré et dans la danse, dans les différentes formes d'adoration de la divinité présente dans l'image, ce n'est pas un événement historique qui est rappelé, mais la réalité immémoriale et répétitive transmise dans le mythe qui devient présent exclusif. La tentative théologique, très tentante, de recourir au concept d'*avatâra* pour éclairer l'événement de l'incarnation reste du coup un malentendu. Le mystère de l'événement du Christ pleinement Dieu et pleinement homme, événement exclusif et historiquement unique, daté, y perdrait ce qu'il a de plus propre. C'est sous la figure d'un tel *avatâra* qu'un dieu du panthéon indien, parmi des rôles changeants et à chaque fois différents, peut aussi prendre la forme d'un homme. On pourrait ici parler plutôt de la façon dont se masque un dieu qui, à côté d'incarnations animales, peut aussi entrer sous forme humaine sur la scène de l'histoire. Les apparitions peuvent ainsi changer selon la forme adoptée. Une incarnation unique est exclue aussi pour une autre raison : de telles manifestations, de tels *avatâras*, se produisent chaque fois à nouveau d'après l'état d'une période du monde. Krishna a maints visages, et il n'est lui-même que la façon d'apparaître de l'Être divin (*brahman*) qu'aucune forme ne peut saisir.

Nous nous trouvons ici devant une barrière décisive qui bloque la compréhension, quant à la confession de la foi au Christ qui « devient semblable aux hommes. Sa vie était celle d'un homme » (*Philippiens* 1, 7). Tant que cet événement est placé dans et sous le cadre des représentations asiatiques du temps et du retour, il doit nécessairement — comme cela se produit dans les interprétations modernes de Jésus chez les penseurs néo-hindouistes — rester un processus que l'on peut relativiser. D'autres façons que la divinité a de se rendre présente devraient s'y adjoindre, au même niveau. Et même, celles-ci lui sembleraient supérieures, dans la mesure où, renonçant à tous les attributs des apparitions humaines, elles représentent une unification intérieure pure et impersonnelle avec un principe divin anonyme. Souvenons-nous à ce moment que nous devons notre image du monde et de l'histoire à ce qu'a d'unique l'événement de la présence unique de Dieu dans le Fils, événement situé dans l'histoire et ouvrant lui-même une histoire. A ce centre de l'histoire, événement-clé (*kairos*) qui la qualifie, on pouvait ordonner de façon sensée toute l'histoire antérieure et postérieure.

La fonction du mythe reçut dans sa liaison avec cet événement une signification nouvelle. Il n'en resta pas à l'état de « vérité intemporelle ». Ce qui prétend à une valeur éternelle s'avéra, dans ce que cette présence de Dieu a d'unique, comme temporel. Autant, face à un intérêt unilatéral de la théologie de l'Occident pour les questions de l'étude historique de cet événement et de ses conséquences, nous avons de bonnes raisons de remettre aujourd'hui l'accent sur le seul mythe qui perdure, le mystère transcendant temps et espace de la présence de

Jésus-Christ, autant nous en avons peu, face à l'Asie, de faire valoir la dimension mythique « sans mélange », c'est-à-dire sans un amarrage historique. Les archétypes dont se sert la pensée mythique peuvent être aussi semblables qu'on voudra, la rencontre avec l'Asie nous oblige, à cause de ce qu'a d'unique l'événement fondateur, à ne pas abandonner l'histoire comme « le sol sur lequel nous marchons » (5).

POUR les grandes religions de l'Orient, en un autre sens que dans la foi du peuple de l'ancienne alliance, le « schéma faire-arriver » (K. Koch) joue un rôle décisif. Dans celle-ci, c'était Dieu qui punissait la transgression de ses commandements en tant que péché, mais qui était aussi prêt à pardonner (6). La question décisive quant au salut, dans l'hindouisme et le bouddhisme, est : comment l'homme parvient-il à se libérer des suites de sa propre action ? Pour la compréhension de la causalité qui déploie ses effets dans le *karma*, la réponse est : pas autrement qu'en subissant les conséquences de son action. Ce processus a des conséquences d'une richesse incalculable. Il ne s'étend pas seulement au destin unique de cette vie présente ; il se poursuit bien plutôt dans la suite immense des renaissances à venir. Sur ce fond, on voit nettement tout ce qu'a de difficile la communication par la mission de l'événement de la Croix comme du sacrifice de réconciliation unique et valable pour tous les temps et tous les hommes. La réponse d'Anselme de Canterbury à la question de la raison qui rendait nécessaire le sacrifice du Christ « une fois pour toutes » touche ici la conséquence inséparable de la loi du *karma*. Il est exclu qu'une suite permanente d'effets puisse être supprimée une fois pour toutes par la « causalité » de la Croix.

Pourtant, cette causalité des représailles, dans la pensée orientale, par son sérieux, pourrait servir à rappeler à une conception théologique aux accents très actuels une dimension décisive de la doctrine chrétienne du salut. Dans la discussion actuelle, on a souvent l'impression qu'on ne pourrait plus faire accepter à l'homme d'aujourd'hui la représentation d'une faute originelle et du péché qui en résulte, de telle sorte qu'on devrait plutôt partir de ses angoisses et de leur conditionnement psychologique (Drewermann). En même temps que la conscience du rapport à Dieu, c'est aussi la relation fondamentale de

(5) La réinterprétation de l'événement du salut au sens de la psychologie des profondeurs, bruyamment exprimée de nos jours, par exemple chez E. Drewermann, devient de ce point de vue encore plus douteuse. Elle cherche « une interprétation en termes de psychologie des profondeurs de la tradition historique qui ne cesse de ramener les figures historiques aux séquences organisées en scénarios d'archétypes situés en l'homme lui-même » (E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, vol. 1 : Die Wahrheit der Formen, Traum, Mythos, Mdrhen, Sage, Legende, Olten, 1984, p. 332).

(6) Sur la façon dont K. Koch dégage la signification de la sphère de l'action comme entraînant un destin, cf. son travail, « Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? », dans *Zeitschrift fuer Theologie und Kirche*, 52 (1955), p. 1-42.

péché et de pardon dans le rapport de l'homme à Dieu qui n'a plus cours. La question et la réponse d'Anselme retrouvent cependant leur pertinence entière si l'on considère l'homme asiatique. Une façon « à bon marché » de comprendre la grâce (7), qui ne prend plus le péché au sérieux, pas seulement dans ses conséquences, mais déjà dans sa réalité, se heurte chez l'oriental pieux à tout le poids de l'expérience de la vie qu'il s'est lui-même infligée. Rien n'y est embelli ou même nié. Ce qui a été produit, il faut le supporter. De nouveaux interprètes indiens attachent à ce point la prétention selon laquelle la religiosité indienne, à la différence du christianisme, ne contredit pas les lois causales des sciences modernes de la nature (8), motif apologétique accessoire que nous ne signalons ici qu'en passant. D'un point de vue théologique, et par rapport à notre thème, une autre chose est importante : la causalité du péché rencontre dans l'événement de la Croix sa réalité indépassable. Le problème de la médiation consiste ici aussi dans le fait de son caractère unique. L'oriental pieux demande : comment les effets de la vie de beaucoup d'hommes et en tous temps peuvent-ils être effacés dans l'unique acte expiatoire d'un unique destin ? L'hindouiste pieux connaît certes différentes formes d'actes expiatoires destinés à effacer le *karma*. Mais ce sont tous des actes de l'individu en faveur d'une vie individuelle. Et avant tout, il faut nécessairement qu'on puisse les répéter. Le « une fois pour toutes » de l'*Epître aux Hébreux* (9, 28 ; 10, 10), qui constituait déjà un scandale pour la foi juive, prend pour l'homme marqué par une religiosité orientale une dimension problématique toute spéciale. A l'inverse, puisque, pour lui, le rapport de la cause et de l'effet vaut sans restriction dans la foi, il rencontre l'événement du Vendredi Saint avec de quoi fonder une compréhension. Cet élément prend pour lui toute sa vigueur quand tout le poids de la causalité, au sens de la problématique d'Anselme, demande lui-même l'intervention de Dieu. De ce point de vue, et compte tenu de tout le problème des barrières à la compréhension de ce qu'a d'unique le sacrifice expiatoire de Jésus-Christ, nous avons le droit de considérer la conscience de la façon dont la vie humaine est déterminée par le *karma* comme une expérience religieuse qui prépare le message de la Croix.

(7) « Une grâce à bon marché signifie une grâce au rabais (...). Une grâce sans prix, qui ne coûte rien (...) équivaut à une justification du péché, et non du pécheur » (D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, Munich, 1952, p. 1).

(8) On peut dire la même chose des nouvelles interprétations du bouddhisme. « Des tentatives pour présenter la doctrine du Bouddha dans les catégories de la science moderne de la nature et de la psychologie se fondent sur l'intérêt de présenter le bouddhisme à l'occidental comme la religion scientifique, dans laquelle le dilemme de la séparation de la foi et du savoir, non seulement est dépassé, mais ne peut même pas naître » (K.-J. Notz, *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen*, Francfort/ Berne/ New York, 1984, p. 218). Cf. E. Benz, *Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens*, Munich, 1963, ch. « Le bouddhisme et la science moderne », p. 171-180.

Si l'on cherche en Orient une précompréhension du principe, sous-jacent à la mission de Jésus, de la substitution vicariaire devant Dieu, à la place de l'homme, on pensera au rôle des bodddhisatvas dans le bouddhisme du grand véhicule. Il s'agit de ces êtres parfaits qui, au sens de la doctrine de Bouddha, ont atteint le but, mais qui, pour pouvoir aider les hommes qui sont encore en chemin, ne revendiquent pas pour eux-mêmes l'état de salut qu'ils ont obtenu. D'un certain point de vue, on peut parler ici d'une théologie kénotique, dans la mesure où il s'agit d'une aliénation et d'un abaissement volontaires de soi en faveur d'autrui. Mais en même temps, on voit apparaître ici toute la difficulté de notre problème herméneutique des barrières. Il y a d'une part la pluralité de ces aides placés sur le chemin du salut bouddhiste. Eu égard aux besoins et requisits particuliers de l'homme, ils ont une fonction et une signification différente. Certaines figures se sont développées, dans ce culte des « postulants à l'état de bouddha », et jouissent d'une dévotion exceptionnelle. De ce fait, il vaut mieux comparer la signification qui est la leur pour le bouddhiste croyant à celle des saints dans l'Eglise que d'essayer de tirer de leur compréhension une aide pour la christologie. Ici aussi, nous nous heurtons au problème de la multiplicité et de l'unicité de l'individu, de la répétition et de l'unicité dans le temps.

Comme cela s'est passé dans les traditions indiennes de vénération d'un dieu (*bhakti*), on a cru pouvoir trouver dans ce « culte des saints » un troisième terme de comparaison pour la christologie. La tentative est justifiée dans la mesure où les pratiques de piété du bouddhisme du grand véhicule, à la différence de celui du petit véhicule, sont traversées par l'attente de grâces imméritées attribuées à l'adorateur. Si l'on tient compte du fait que l'amour désintéressé des dieux dans la piété de la *bhakti* apparaît à la même époque en Inde que le culte des bodddhisatvas dans le bouddhisme, on comprendra aussi la parenté entre les textes des deux espèces de cultes dans la façon qu'on y a de se tourner vers les dieux dans un abandon mystique et confiant : « Tends-moi, ô Jina, ta main pleine de grâce et aide-moi ! Ta grâce envers les hommes ne fait pas de différence ; par elle, ô Jina, purifie moi, qui suis souillé de péché » (9). Il faut pourtant tenir compte du contexte et de l'arrière-plan sur lequel se détache la « grâce », de ce qui lui donne son cadre de compréhension spécifique, et de ce fait différent.

Le caractère répétitif et la pluralité des chemins qui mènent au sommet d'une nature de bodddhisatva sont des voies qui viennent « d'en bas ». Il s'agit de ce que l'on peut atteindre, d'après la doctrine du Bouddha, et de ce dont celui qui reçoit ce titre se dépouille sur son chemin, par compassion envers l'homme. « Les mérites accumulés en de nombreuses existences antérieures confèrent au futur bodddhisatva

une « souche » (gotra) qui est formée des germes (bija) des vertus qui sont propres à son état (...). Afin de réaliser son but de salut universel, le bodddhisatva peut opérer le transfert des mérites émanés de ses actions vertueuses sur les autres êtres » (10). Le bodddhisatva est pour ainsi dire la surélévation de l'idéal indien de l'ascète. Il peut donner de sa surabondance aux autres, la leur communiquer. Son essence est d'aider au salut, mais il n'est pas l'événement de salut en personne, événement dans lequel l'être nouveau de l'homme serait planté de façon réelle, comme un renouvellement à partir de l'origine. Le principe est ici celui de la délégation à partir de ce que l'on a soi-même réalisé. Cette barrière ne peut être dépassée que si, sous le modèle commun de ce qui est donné par grâce, on peut jeter un pont qui mène à l'identité nouvelle de l'homme dans sa participation à la mort et à la résurrection de Jésus.

UN thème qui a une signification centrale dans la doctrine de Bouddha est l'expérience de la souffrance. La souffrance est le signe de l'existence malheureuse dans un « monde qui doit sans cesse changer, attaché à l'existence, et se perdant totalement dans l'existence ». Le chemin qui mène au salut commence par la compréhension des causes qui déterminent l'existence souffrante. « Conditionnée par toutes les ambitions humaines, naît cette souffrance ; mais si l'on dépasse tout attachement, aucune souffrance ne peut plus se produire » (11). La souffrance est ici une dimension fondamentale de l'existence ; son dépassement est lié au toujours nouveau « déracinement de toutes les espèces de désir » à l'extinction de la soif d'exister. Celui qui réclame le salut doit échapper à tous les « facteurs existentiels » qui causent la souffrance. Celui qui s'en donne la peine peut se défaire des entraves qui le lient à une existence de douleur. Peut-on, à partir de la compréhension bouddhiste de la douleur, bâtir une arche du pont qui mènerait à une compréhension du sens de la souffrance dans l'Évangile ? Mais le pont lui-même mène alors dans une direction essentiellement différente. Il faut tout d'abord reprendre un courant déterminé de la tradition de l'Ancien Testament sur la souffrance. Là aussi, la souffrance est un trait fondamental de la vie. C'est avant tout le juste qui doit beaucoup souffrir (*Psaume* 34,20). « Là où l'on souffre dans la crainte du Seigneur, là est la vie » (*Proverbes* 22, 4). L'autre tête de pont, indispensable pour la compréhension chrétienne de la souffrance, réside dans le centre de la christologie. « Ne fallait-il pas que le Christ souffrît pour pouvoir entrer dans sa gloire ? » (*Luc* 24, 26). Dans le sacrifice subi par le Fils, ce que la souffrance a de négatif se change en du positif. À partir de là, il existe

(10) A. Bureau, *Der indische Buddhismus*, dans C.M. Schröder (éd.), *Die Religionen der Menschheit*, vol. 13, Die Religionen Indiens II, Stuttgart, 1964, p. 146 s.

(11) *Udana*, III, 190, cité dans K. Schmidt, *Buddha : Die Erlösung vom Leiden*, 1921, p. 24 s.

(9) R. Otto, *Vishnu-Nârâvana*, 1928, p. 191.

une souffrance pleine de sens, nécessaire. La participation à la gloire du Christ inclut une participation à sa souffrance : «cohéritiers du Christ, si nous souffrons avec lui» (*Romains* 8, 17) ; «pas seulement croire en lui, mais aussi souffrir à cause de lui» (*Philippiens* 1, 29) ; «réjouissez-vous, d'avoir part aux souffrances du Christ» (*1 Pierre* 4, 12). La connaissance sans illusions de la souffrance dans l'analyse bouddhiste de l'existence devient, lorsqu'on passe à l'Évangile, la souffrance transfigurée en participation à la gloire du Christ. Mais dans ce contexte aussi, la question que contient notre titre, celle de l'« une fois pour toutes » est d'une signification décisive. A la place d'un processus d'approche progressive vers une prise de distance toujours nouvelle, répétitive, par rapport aux facteurs de l'existence qui causent la souffrance, apparaît le caractère unique de l'événement, opéré par Dieu, de la métamorphose de la souffrance dans le Serviteur de Dieu élevé sur la Croix. Ce qui porte la promesse n'est pas la durée d'une ascèse qui modifie graduellement une vie déterminée par la souffrance et s'en détachant intérieurement. En Christ, c'est le «aujourd'hui, quand vous entendez sa voix» (*Psaume* 95, 7) qui a force de loi, et dans ce qu'il a d'unique et de non répétable. La transformation dans l'être nouveau du Christ est alors en même temps la reprise d'une expérience de la souffrance qui n'est pas seulement bouddhiste et sa transformation dans le triomphe de sa Croix.

LA signification de l'événement fondateur, advenu une fois pour toutes dans l'histoire, dans la rencontre missionnaire avec la tradition de la piété orientale n'a pas sa moindre pertinence dans le contexte de l'ecclésiologie. L'évêque et missionnaire de l'Inde du Sud, St. O. Neill, a attiré l'attention sur le fait qu'il ne se trouve dans le monde indien à peu près aucune pierre d'attente pour la compréhension de ce qu'est l'Église. La compréhension indienne du *dharma* stabilise les liens sociaux naturels dans la famille et la caste. Dans les communautés de vie des *ashrams*, il s'agit, de façon analogue au *Samgha* bouddhiste, d'institutions dans lesquelles, par une « action concentrée », on prépare les conditions communes des moyens par lesquels chaque individu pourra réaliser ce qu'exige la voie du salut. Le confucianisme chinois fait fond sur une «théologie de l'ordre» (P. Opitz) qui se tient au service de la stabilisation et de la sanctification des rapports corporatifs dans l'état et la famille, entre les générations et les sexes. Les ordres naturels en reçoivent un étage de plus, qui assure le «salut» de l'individu comme celui de la société en son tout. Il faut considérer, parmi d'autres dans le monde asiatique, cette forme de communauté à sanction religieuse, quand, du côté chrétien, on parle de l'Église comme de la nouvelle communauté. On a l'expérience de nouvelles «affinités» fondées sur une pratique religieuse commune qui, avant tout dans le *samgha* bouddhiste, ne sont plus identiques aux liens reposant sur la naissance. Dans le confucianisme, on rencontre une expérience corporative englobant plusieurs générations, et

dans laquelle l'individu trouve, en tant qu'il est partie d'un tout plus grand, sens et satisfaction. Nous avons ici des pierres d'attente herméneutiques qui peuvent trouver à s'utiliser comme éléments partiels dans une ecclésiologie chrétienne. Mais, même lorsqu'on procède ainsi à une transposition dans un contexte de compréhension essentiellement différent, il faut garder en vue l'existence d'une barrière qui empêche de comprendre ce qu'est l'Église. Elle se situe dans ce qu'a de particulier le fait historique sur laquelle elle se fonde, et de ce fait elle a un rapport central avec la question de l'« une fois pour toutes » que mentionne notre titre.

On ne reconnaît pas encore cette altérité tant que l'on se déplace, du point de vue de la sociologie comparée des religions, au niveau des communautés religieuses. De ce point de vue, la façon dont le Concile a fortement mis l'accent sur l'Église comme «peuple de Dieu» est certes un ancrage tout trouvé avec les expériences religieuses de communautés antérieures et extérieures au christianisme. Mais on n'arrive à communiquer pleinement ce qui confère à l'Église une essence nouvelle et autre — en reprenant et accomplissant ce que l'Asie, avec ses religions, n'est pas seule à connaître en fait de formations communautaires —, que là où l'on fonde la description de l'Église sur son centre christologique, plus exactement, là où elle est prise en vue comme le « Nouveau » dans l'unicité de son identité avec le Christ lui-même (12). Le fait qu'elle soit « corps du Christ », et qu'elle constitue une unité inséparable avec sa tête présente aux cieux la lie, au sens de notre thème, au « une fois pour toutes » de son origine (13). Ce n'est qu'ainsi que l'Église en Asie, même si on la rattache à diverses formes de communauté dont chacune est marquée par son histoire religieuse passée dans ce continent, ne risquera plus d'être comprise de travers. Un des malentendus qui pèsent le plus lourd sur sa tâche missionnaire se produit là où, selon une façon de comprendre traditionnelle, l'Église est comprise comme le « peuple » des chrétiens, comme une sorte de « sous-caste » chrétienne, comme antenne d'une communauté religieuse extérieure intégrée dans le spectre pluraliste des rites et des cultes asiatiques. C'est là-dessus que se fonde la philosophie tolérante de certains penseurs hindous modernes (14), mais aussi de boud-

(12) A. Grillmeier a déjà mis en garde contre une ecclésiologie comprise de façon unilatérale au sens du «peuple de Dieu», dans son commentaire à la constitution dogmatique sur l'Église : « L'idée de 'peuple de Dieu' ne doit en tout cas jamais recevoir l'accent d'une façon si unilatérale que le contenu néotestamentaire de l'Église serait réduit au contenu véto-testamentaire du "peuple de Dieu" (Lexikon für Theologie und Kirche, vol. 12, p. 178).

(13) « Dans ce corps, la vie du Christ est diffusée dans les croyants, qui par les sacrements sont unis d'une façon mystérieuse et réelle au Christ dans sa passion et sa résurrection » (Constitution dogmatique de l'Église, I, 7).

(14) Cf. là-dessus S. Radakrishnan, *Die Gemeinschaft des Geistes*, Baden-Baden, s.d., ch. 8, « La rencontre des religions », p. 321 s.

dhistes japonais (15). C'est aussi ce qui se produit, dans la théologie du dialogue intérieure à une religion, quand elle cesse de se comprendre elle-même et qu'elle n'est plus disposée à percevoir une situation de blocage. L'interprétation universaliste du message chrétien — il ne s'agit de rien d'autre dans la compréhension de sa tâche missionnaire — reste ainsi, au sens de notre thème, lié au « une fois pour toutes » de son origine, et du coup, à ce que son contenu a d'unique. Ne plus vouloir percevoir ceci ne menace pas seulement le « dialogue ». Cela produirait le contraire de ce que l'on attend : la valeur universelle de l'être nouveau dans le Christ ne serait pas rendue plus explicite, mais au contraire déformée. Face à la manière dont les autres religions forment des communautés, l'Eglise est quelque chose de définitif. C'est dans son unité sacramentelle avec le Seigneur que se fonde son mystère d'accomplissement de l'histoire, voire son mystère cosmique (16). C'est pourquoi elle partage le caractère unique de son Seigneur. La promesse faite à Pierre, qu'aucune puissance du monde ne pourra la détruire (*Matthieu* 1e, 19), exclut que l'on mène le dialogue de la foi au prix d'une atténuation du « une fois pour toutes ». Mais cela se produit là où les éléments antérieurs ou extérieurs au christianisme qu'il s'agit d'interpréter ne sont plus au service du témoignage chrétien, mais deviennent eux-mêmes des éléments dominants qui le déterminent. Mais là où les abîmes qui interdisaient l'accès au « une fois pour toutes » de la réalité du Christ se referment dans la foi, c'est là aussi que l'Eglise se montre comme ce qu'elle est : merveille pour les peuples.

Horst BÜRKLE

(traduit de l'allemand par Rémi Brague)
(titre original : « Wie kann man asiatischer Mentalität das ephapax des Heils im historischen Christus ntherbringen? »)

(15) H. Nakamura, « The Indian and Buddhist Concept of Law », dans *E.F. Gallahue Conference on World Religions : Religious Pluralism and World Community*, Princeton, 1966.

(16) H. Schlier, « L'Église, mystère du Christ, d'après l'Épître aux Ephésiens », dans *Le temps de l'Église (Recherches d'exégèse)*, Casterman, 1961, p. 302-309.

Horst Bürkle, né en 1925. Depuis 1968, professeur de missiologie et de sciences des religions à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Munich. Converti au catholicisme en 1987. Spécialiste des religions africaines et de l'Inde moderne. A notamment publié : *Einführung in die Theologie des Religionen*, Darmstadt (WB), 1977 ; *Missionstheologie*, 1979.

Julien RIES

Vingt siècles de rencontre

EN cette fin du XX^e siècle, les Occidentaux témoignent un grand intérêt pour tout ce qui vient d'Orient : modes de vivre, alimentation, médecine et santé, art et culture, littérature et religions. L'impact de certaines pratiques orientales sur le comportement de beaucoup de nos contemporains est particulièrement prononcé : yoga, zen, méditation transcendante. Il importe de souligner aussi l'expansion récente de sectes qui prétendent s'inspirer de la religiosité orientale. Nous récoltons l'héritage du XIX^e siècle avec son besoin d'exotisme ainsi que l'apport des colonisateurs européens. C'est au début du XIX^e siècle que s'est imposé dans notre vocabulaire le mot « orientalisme », utilisé pour désigner la science des choses, des langues, des littératures, des arts et des religions de l'Orient. En fait, ce mot dérive d'une prise de position géographique des Européens par rapport à l'Asie. À l'heure actuelle encore, les orientalistes sont les chercheurs et les savants qui s'occupent de la pensée, des cultures et des religions asiatiques. On a coutume d'y ajouter l'Égypte ancienne. Mais les slavisants et les hellénisants ne se considèrent pas comme des orientalistes.

Nous allons nous attacher à une partie seulement du vaste domaine des « religions orientales », une expression que nous trouvons régulièrement dans le discours actuel au sujet de la rencontre du christianisme avec les religions de l'Asie. D'entrée de jeu, quelques précisions s'imposent.

Il faut d'abord constater que la religion chrétienne a ses racines au Proche-Orient. C'est à partir de la Palestine qu'elle s'est propagée vers l'Est et vers l'Ouest. Au lendemain de la Pentecôte, les chrétiens se sont trouvés en contact avec les juifs et avec les païens. En ce domaine, la lecture des *Actes des Apôtres* est particulièrement révélatrice. Tout au long des siècles de l'Empire romain, les chrétiens ont rencontré des adeptes de la pensée orientale : les fidèles des nombreux cultes d'Asie après Alexandre ; les initiés des cultes osiriens, les gnostiques, les manichéens. La copieuse littérature des Pères de l'Eglise est un témoin privilégié de ces rencontres auxquelles nous n'allons pas nous arrêter

ici (1). Dès le VII^e siècle se pose le problème de l'islam venu d'Arabie, propagé par l'épée et qui s'étend rapidement dans les régions chrétiennes du Proche-Orient et du monde méditerranéen. Nous n'abordons pas ce problème (2). Le présent aperçu se limite à la rencontre des chrétiens avec l'hindouisme et avec le bouddhisme, depuis l'époque du mouvement missionnaire de l'Espagne et du Portugal aux XV^e et XVI^e siècles (3).

L La mission chrétienne et les grandes religions de l'Asie

1. Les premières rencontres avec le bouddhisme japonais

Envoyé du roi Jean du Portugal et légat du pape, François-Xavier débarque à Goa en 1542 et arrive au Japon en 1549. Le bouddhisme l'y a précédé neuf siècles auparavant. Les populations sont avides de connaître les techniques occidentales et se montrent impressionnées par le message de l'Évangile. L'Europe s'est intéressée sans tarder à la civilisation japonaise, mais les rivalités politiques et commerciales des nations européennes furent à l'origine des grandes persécutions de 1597 et de 1614, ce qui ferma le Japon à toute influence chrétienne durant deux siècles.

2. L'entrée du christianisme en Chine

En 1368, l'empire chinois s'était rallié à la dynastie Ming fondée par un ancien bonze bouddhiste. À partir du XVI^e siècle, la Chine était gouvernée par des mandarins, vassaux de l'empereur installé à Pékin. En 1579, le jésuite napolitain Michel Ruggieri s'installe à Macao, port fondé par les Portugais et il se met à l'étude du chinois. Il est rejoint par Matteo Ricci, qui inspire confiance aux autorités chinoises, se présente comme « un lettré venu du grand Occident », accepte les rites traditionnels et montre aux Chinois les points de conformité de leurs doctrines avec le message évangélique. Lorsque Ricci meurt, le 11 mai 1610, plus de deux mille lettrés chinois convertis au christianisme sont

échelonnés en petits groupes de Canton à Pékin. Ricci a formulé une méthode d'évangélisation qui est devenue le fondement des missions d'aujourd'hui : « *L'adaptation du christianisme dans les pays de grande culture* » (4).

3. Les missions chrétiennes en Inde

En Inde, les missionnaires jésuites venus dans le sillage de François-Xavier se répartissent les missions depuis Cochin jusqu'au Bengale. Sous le règne du Grand Mogol Akbar (1556-1605), ils sont invités avec les brahmanes, les soufis persans et les mollahs musulmans à une réunion théologique hebdomadaire tenue au palais afin de participer à la création d'un « divin monothéisme ». En 1595, Akbar les appelle à Lahore et leur permet de construire des églises et des écoles. Mais la situation va se détériorer, car les missionnaires se heurtent à l'organisation de la société hindoue et de ses castes. Les Portugais cherchent à incorporer à leur groupe occidental les hindous convertis et, à l'égard des musulmans, ils utilisent la force allant jusqu'à la destruction des mosquées. Aussi, le christianisme est regardé comme une religion étrangère, celle des *Pranguis*, terme méprisant donné aux chrétiens par les musulmans, déjà à l'époque des croisades. C'est l'impasse. C'est la « portugalisation » du christianisme sur le modèle de l'Amérique latine.

En 1605 arrive un jeune missionnaire toscan, Robert de Nobili. Il comprend la situation et voit que l'initiation aux secrets de la pensée religieuse de l'Inde s'avère indispensable (5). Il décide de vivre comme les moines *sannyâsin* indigènes : longue robe de toile jaunâtre, voile blanc ou rouge sur les épaules, semelle de bois, cordons des brahmanes, solitude, alimentation végétarienne. Son influence s'étend rapidement grâce aux nombreux visiteurs hindous qui viennent discuter avec lui des grands problèmes religieux : Dieu et le divin, la transmigration, la vertu, la gloire céleste. La méthode de saint Paul, « grec avec les Grecs », réussit parfaitement au Père de Nobili. En effet, des brahmanes deviennent ses disciples, passent au christianisme et

(3) J. Ries, *Les chrétiens parmi les religions : Des Actes des Apôtres à Vatican II*, Paris, Desclée, 1987. Huit chapitres du volume sont consacrés aux premiers siècles chrétiens, p. 11-193.

(4) Voir J. Ries, *Les chrétiens parmi les religions*, pp. 222-247.

(5) J. Delacroix (éd.), *Histoire universelle des missions catholiques*, 4 vol., Paris, Grund, 1956-1958 ; G. Duboscq, A. Latreille et al., *Les réveils missionnaires en France du Moyen Âge à nos jours (XII^e-XX^e siècles)*, Actes du Colloque de Lyon, Paris, Beauchesne, 1984 ; J. Richard, *La Papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIV-XV siècles)*, Rome, Ecole française, 1977.

(1) Voir H. Bernard-Maître, « Le P. Ricci et les missions de Chine (1578-1644) », dans Delacroix, *Histoire...*, II, p. 19-37 ; J.H. Dunne, *Chinois avec les Chinois : Le Père Ricci et ses compagnons jésuites dans la Chine du X^e s.*, Paris, Centurion, 1964. J. Gemet, « La politique de conversion de Matteo Ricci en Chine », dans *Arch. soc. des Relig.*, 36, 1973, p. 71-89. Il faut aussi voir les ouvrages consacrés au Père Lebbe : L. Levaux, *Le Père Lebbe, apôtre de la Chine moderne (1877-1940)*, Bruxelles-Paris, Ed. Universitaires, 1948 ; J. Leclercq, *Vie du Père Lebbe*, Paris, Casterman, 1955. Une importante publication est en voie de réalisation : Cl. Soetens, *Recueil des archives de Vincent Lebbe*, Louvain-la-Neuve, Faculté de théologie, depuis 1982 : 6 fasc. publiés. Voir aussi J. Gernet, *Chine et christianisme*, Paris, Gallimard, 1982.

(2) A. Rocaries, *Robert de Nobili ou « le sannyasi » chrétien*, Toulouse, éd. Prière et Vie, 1967.

montrent qu'ils gardent leur dignité de gens de caste. De Nobili est considéré comme un authentique *guru*, maître en science religieuse et dans les choses divines. Dans ses efforts d'adaptation, il a non seulement maintenu des symboles hindous, mais aussi des fêtes auxquelles il a donné une tournure chrétienne. A l'intérieur de l'Église, le « sannyasi chrétien » est bientôt dénoncé comme « converti au paganisme », mais le pape Grégoire XVI lui donne son approbation. Malgré cela, les remous ne cessent pas : des canonistes et des théologiens occidentaux vont s'en mêler et la controverse s'amplifie.

4. La querelle des rites

Il s'agit d'une véritable querelle autour des pionniers de l'adaptation. En Chine, Ricci avait accepté les rites traditionnels. Pour parler du vrai Dieu, il utilisait le mot *T'ien-tchou*. « Seigneur du ciel », employé dans le taoïsme et dans le bouddhisme. À côté de cette terminologie, Ricci a adopté certains rites comme des saluts, des prosternements, des encensements. Les missionnaires jésuites s'alignent sur la tendance de Ricci. Dans un rapport officiel, ils expliquent que les honneurs rendus à Confucius et aux défunts sont des cérémonies civiles et n'ont rien à voir avec la religion. À leurs yeux, l'insertion du message chrétien dans une culture totalement différente de la culture chrétienne est possible et souhaitable. Ils estiment qu'en perdant leurs références aux valeurs païennes, les rituels chinois permettent la substitution du sacré chrétien au sacré païen. Les missionnaires d'autres congrégations se montrent résolument adversaires des rites païens adaptés au christianisme. Ils mettent l'accent sur la conversion totale, ce qui, à leurs yeux, implique le rejet de tout élément emprunté aux pratiques de l'ancienne religion. La controverse s'étend et finit par mobiliser la Sorbonne, les jansénistes, Bayle et Voltaire. De Chine on passe en Inde et le travail du Père de Nobili est soumis à une sévère discussion : c'est la querelle des rites malabars. Le 11 juillet 1742, le Pape Benoît XIV publie la Bulle *ex quo* interdisant l'utilisation chrétienne de termes religieux ambigus, ainsi que toutes les oblations et autres cérémonies empruntées aux rituels du culte des ancêtres.

Cette querelle autour de l'adaptation du christianisme aux religions des grandes cultures s'est prolongée au cours des XVIII^e et XIX^e siècles. Elle a eu sa solution définitive grâce à l'instruction romaine du 8 décembre 1939, par laquelle l'Église autorise les chrétiens à participer aux cérémonies en l'honneur de Confucius et aux manifestations de respect devant les images des défunts. En bannissant les rites ancestraux, les chrétiens s'étaient présentés comme hostiles à la culture

(5) A. Rocaries, *Robert de Nobili ou « le sannyasi » chrétien*, Toulouse, éd. Prière et Vie, 1967.

chinoise. Par ses décisions, le Pape Pie XII a donné une nouvelle impulsion à la rencontre des religions de l'Asie et a ouvert la voie aux orientations de Vatican II au sujet de la mission chrétienne et de la rencontre de l'Évangile avec les cultures (6). Une étude historique avait préparé les décisions romaines de 1939. Un problème analogue s'était présenté à l'époque de l'Empire romain au sujet de certains rites païens. En 303, le concile d'Elvira a permis aux chrétiens d'exercer les fonctions de flamme associées au culte impérial. Une étude de deux spécialistes des antiquités chrétiennes a montré que la ligne qui séparerait la discipline chrétienne de l'idolâtrie se modifiait par suite d'une laïcisation de l'idolâtrie (7). Les études récentes sur la querelle des rites montrent que dans les tâtonnements de l'Église et dans les discussions entre missionnaires, théologiens et canonistes, l'élément important était l'absence d'une vraie connaissance des religions de l'Asie. Il a fallu plusieurs siècles pour arriver à mettre en lumière la pensée religieuse de la Chine et de l'Inde.

Les références historiques que nous venons de donner étaient indispensables pour bien comprendre les positions d'aujourd'hui. A présent, nous pouvons aborder les problèmes actuels concernant les chrétiens face à l'hindouisme et au bouddhisme.

II. Chrétiens et hindous aujourd'hui

1. La complexité de l'hindouisme

Le mot «hindouisme» est trompeur car l'ensemble des religions, des mœurs et des coutumes des hindous constitue un important faisceau religieux avec, d'une part, un dénominateur commun et, d'autre part, de nombreuses variantes. Le vocabulaire indien ancien et moderne ne parle pas d'hindouisme mais de *sanâtana dharma*, c'est-à-dire d'un ordre permanent des êtres et des choses. Pour comprendre l'hindouisme, il faut deux approches complémentaires.

La première, historique, s'attache aux grandes périodes de l'évolution du phénomène religieux hindou : période védique (Inde du Nord) ou dravidienne (Inde du Sud) de 2 000 à 600 a. J.-C. avec les grands

(6) Sur la querelle des rites on peut consulter les travaux suivants : J. Brucker, «Chinois (rites) », dans *Dict. th. cath.*, 11, 1923, col 2364-2391 ; E. Jarry, E. Preclin, dans *Histoire de l'Église* de Fliche et Martin, 19, Paris, 1955, p. 173-192 ; H. Bernard-Maître, «Chinois (rites) », dans *Dict. hist. Géog. ecclés.*, 12, Paris, 1951, col, 731-741 et *id.*, dans *Concilium*, 27, Paris, 1967, p. 76-77. Un ouvrage récent retrace toute la controverse ; G. Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*, Chicago, Loyola Press, 1985. Le texte du décret romain de 1939 se trouve dans *Acta Apostolicae Sedis*, t. 32, Rome, 1940, p. 24.

(7) L. Bréhier, P. Battifol, *Les survivances du culte impérial romain à propos des rites shintoïstes*, Paris, Picard, 1920.

textes du *Veda*, des *Brahmâna* et des *Upanishad* ; la période de réaction contre le ritualisme des brahmanes et contre leur mystique intellectuelle (600 av. J.-C. à 300 ap. J.-C.), une période caractérisée par la *bhakti*, ou religion de la dévotion, formulée dans les grands textes de la *Bhâgavad Gîta*, du *Bhâgavata Purâna* et du *Gîtâgovinda* ; la période des *pur/Ma* et des systèmes (300-1200) au cours de laquelle les différentes tendances ont opéré une harmonie ; la période récente et la période contemporaine (de 1200 à nos jours), deux périodes marquées par la présence des musulmans d'abord, des colonisateurs ensuite. C'est au cours de cette dernière période que la pensée hindoue a pris sa configuration actuelle.

La seconde approche de l'hindouisme est à la fois analytique et synthétique. Elle s'attache à l'étude des nombreuses expériences religieuses de l'hindou au cours de quatre millénaires d'histoire et de vie culturelle et religieuse : expérience védique, culte brahmanique, gnose et mystique des penseurs, dévotion du fidèle de Shiva, de Vishnu, de Krishna, culte des temples et voies spirituelles. Ces diverses expériences religieuses, réalisées dans une tolérance réciproque, ont constitué la richesse de l'hindouisme et ont permis de maintenir les grandes intuitions centrales en présence desquelles se trouve le christianisme : importance du *Dharma*, du Divin, du Cosmos, et libération de l'homme engagé dans le cycle des transmigrations (8).

2. Vatican II et l'hindouisme

Dans la Déclaration *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, le concile Vatican II s'est penché sur les religions liées aux grandes cultures de l'Asie. Le texte insiste sur les exigences de la rencontre : patience, doigté, intelligence et efforts incessants en vue de pénétrer à l'intérieur de la pensée religieuse à laquelle ces cultures sont liées historiquement. Le Concile constate que ces religions donnent une réponse aux questions sur l'homme, sur le sens de la vie, sur le problème du bien et du mal, sur la souffrance et sur le bonheur, sur la mort et la survie. A propos de l'hindouisme, le texte conciliaire déclare : « *Dans l'hindouisme, les hommes scrutent le*

mystère divin et l'expriment par la fécondité inépuisable des mythes et par les efforts pénétrants de la philosophie ; ils cherchent la libération des angoisses de notre condition, soit par les formes ascétiques, soit par la méditation profonde, soit par le refuge en Dieu avec amour et confiance » (*Nostra aetate*, 2).

Ce texte très dense donne un aperçu de la pensée et de la pratique de l'hindou. Il montre qu'en Inde, les mythes représentent l'histoire sainte, l'histoire des origines, le sens du cosmos et de la vie. Dans la littérature sacrée, d'une très grande profondeur religieuse, la quête de la vérité se présente dans les grands systèmes philosophiques, les *darshana*, qui donnent des vues sur le divin, sur l'homme, sur le monde et indiquent les voies à suivre, c'est-à-dire l'orthopraxie menant à la libération. Le yoga classique offre des techniques de libération. À côté des systèmes et des mythes et du yoga, l'Inde présente trois voies de salut : la voie du *karma* insiste sur la purification de l'homme par l'ascèse qui s'attache à la destruction de la passion et du désir ; la *bhakti* est une voie orientée vers l'amour de la divinité ; la *jnâna* ou sagesse cherche l'union avec le divin par le moyen de l'extase ou de la gnose.

Nostra aetate affirme que « *catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions* ». Ce texte constitue une reconnaissance de vérités et de la présence de la sainteté dans l'hindouisme. De plus, le texte dit que l'Église « *considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de vérité qui illumine tous les hommes* », (*ibid*). En prenant en considération « *les façons de vivre, les préceptes et les doctrines* », l'Église rejoint les recherches actuelles des historiens des religions sur l'expérience existentielle du sacré et de la sainteté, sur les rites d'initiation et sur les données éthiques (9).

3. Orientations actuelles dans la rencontre et dans le dialogue chrétiens-hindous

Au cours du XX^e siècle, une série d'initiatives ont renoué avec la méthode du Père de Nobili, à savoir un rapprochement avec la religion hindoue par une adaptation à la vie contemplative et mystique de l'Inde. Cette approche spirituelle est surtout vécue dans les *ashrams* chrétiens. Sur les bords de la rivière sacrée Kaveri dans le Tamil Nad, Jules Monchanin (1895-1957) et Henri Le Saux (1910-1973) ont fondé l'*ashram* Shantivanam, « bosquet de la paix », dans lequel ils menaient

(8) Bibliographie sommaire en français : J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, 2 vol., Paris, Payot, 1962 ; L. Renon, *L'hindouisme*, Paris, PUF, 1974 ; R.C. Zaehner, *L'hindouisme*, Paris, DDB, 1974 ; G. Deleury, *Le modèle hindou*, Paris, Hachette, 1978 ; O. Lacombe, *Indianité*, Paris, Belles Lettres, 1979 ; M. Biarreau, *L'hindouisme : Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, 1981. Pour une initiation rapide, voir les articles de M. Delahoutre, dans *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984. Pour une étude approfondie, on peut utiliser L. Renon et J. Filliozat (éd.), *L'Inde classique*, 2 vol., Paris, 1952 (2^e éd., Paris, A. Maisonneuve, 1985).

(9) E. Vornéris, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*, Paris, Cerf, 1955.

une vie de prière et d'étude (10). Dans la ligne du Père de Foucauld, qui estimait que l'Église contemplative est missionnaire, ils ont repris, à l'intérieur de la vie chrétienne, la longue quête des *Upanishad*. Dans leur optique, le jour où l'Inde verra dans l'Église du Christ une adoratrice silencieusement recueillie devant la majesté de Dieu, elle s'ouvrira au message pascal (11). Aussi, leur rencontre avec l'hindouisme est vécue dans une vie consacrée à la connaissance de l'Inde et de sa pensée, dans la contemplation et la prière afin de vivre l'incarnation du christianisme dans les modes indiens de vie. Cette expérience constitue un véritable essai d'intégration chrétienne dans la tradition monastique hindoue. En 1955, deux moines européens, le Père Bede Griffiths, né en Grande-Bretagne en 1906 et converti au catholicisme après ses études à Oxford, et le Père Francis Mathieu, de Scourmont en Belgique, fondaient dans le Kerala l'*ashram* du Kurisumala et y implantaient la règle bénédictine de la stricte observance (12). Ils adoptèrent le *kâvi*, vêtement des *sannyasin* renonçant au monde pour chercher Dieu, et firent le choix de la liturgie syriaque du rite *malankara*, marquée par un sens extraordinaire de la majesté divine et de la sainteté de Dieu. Dans une vie de pauvreté, de prière et de pénitence, ces *sannyasin* chrétiens vivent un dialogue à la fois intérieur et extérieur, élément essentiel de leur rayonnement spirituel. Ce mouvement du monachisme chrétien cherche à s'inscrire dans la ligne des pères du désert égyptien des premiers siècles chrétiens. Selon Jean Cassien, les monastères d'Égypte et de Palestine auraient été fondés durant la prédication apostolique et auraient subi l'influence des Thérapeutes dont parle Philon d'Alexandrie. On a posé la question : les moines d'Égypte ne seraient-ils pas déjà les successeurs des *sannyasin* de l'Inde ? (13).

Une deuxième voie de rencontre entre christianisme et hindouisme consiste en une recherche philosophique et théologique. Analogue à l'oeuvre de Pères de l'Église tels que Justin le martyr, Clément d'Alexandrie et Origène, des penseurs chrétiens mènent une étude comparée des documents hindous et des textes chrétiens. En Inde,

l'Église catholique dispose d'institutions théologiques de haut niveau comme le *Vidyajyoti* de Delhi, le centre théologique de Poona et récemment le *Dharmaran College* de Bangalore. La réflexion théologique comparée prend aussi une grande extension dans les écoles et dans les universités d'Europe et d'Amérique : enseignement, publications diverses, colloques, séminaires et congrès (14). De nombreuses pistes ont été ouvertes par des chrétiens. Nous en citerons deux. La première est celle du grand indianiste Olivier Lacombe (15). Dans la rencontre du christianisme avec l'hindouisme, il commence par poser un préalable : « *Que le sens littéral des documents hindous soit rigoureusement scruté et interprété* ». La valeur indienne privilégiée semble être le chemin de la dévotion (*bhakti*), vue comme pierre d'attente par de nombreux savants chrétiens. Cependant, il y a lieu aussi de prendre en considération une nouvelle lecture chrétienne du brahmanisme. Mais, ajoute O. Lacombe, « *il importe par-dessus tout que la théologie sache assumer dans la vérité de la foi et le feu de la charité, la rencontre du christianisme et de l'ardente sagesse indienne* » (16). La seconde position est celle de Raimundo Panikkar (17). A ses yeux, la rencontre du christianisme avec l'hindouisme doit se situer au niveau existentiel. En effet, les doctrines des deux religions sont différentes, mais leur but est identique : la divinisation de l'homme et son union avec l'Absolu. De plus, les deux religions prennent comme point de départ une situation anthropologique identique : une existence dépouillée luttant afin de parvenir à sa plénitude et à sa perfection. Pour Panikkar, le Christ est présent dans l'hindouisme, mais sa présence y reste cachée. En Inde se réalise aussi un travail de recherche organisé en commun par des prêtres catholiques, des pasteurs anglicans et protestants et par des laïcs. Dans une atmosphère de piété et de silence, ils étudient les grands textes sacrés et les comparent aux textes chrétiens. Des expériences faites à Almora, à Nagpur, à Rajpur, à Shantivanam ont permis des contacts fructueux avec des penseurs hindous (18).

Dans la rencontre, il y a une troisième voie : c'est celle du chrétien et de l'hindou, chacun enraciné dans sa foi, qui cheminent ensemble dans le sacré vécu de la vie quotidienne. Grâce au Secrétariat pour les

(10) J. Monchanin, H. Le Saux, *Ermîtes du Saccidânanda, Tournai*, Paris, Casterman, 1957 ; H. Le Saux, *La montée au fond du cœur (Le journal intime du moine chrétien-sannyasi hindou)*, Paris, O.E.I.L., 1986 ; H. de Lubac, *Images de l'Abbé Monchanin*, Paris, Aubier, 1967 ; M.-M. Davy, *Henri Le Saux, Le passeur entre deux rives*, Paris, Cerf, 1981.

(11) J. Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, Paris, Fayard, 1974.

(12) H. Le Saux, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, Paris, Centurion, 1965 ; B. Griffiths, *Le Christ et l'Inde*, Mulhouse, Salvator, 1967 ; *Id.*, *Expérience chrétienne, mystique hindoue*, Paris, Cerf, 1985.

(13) J.-Cl. Séguy (éd.), *Jean Cassien, Institutions, texte*, intr., trad., S.C. 109, Paris, Cerf, 1965. Voir *Aux origines du monachisme chrétien*, coll. « Spiritualité orientale », 30. Abbaye de Bellefontaine, 1979.

(8) R. Desmedt et J. Neuner (éd.), *La quête de l'éternel : Approches chrétiennes de l'hindouisme*, Gruges, Paris DDB, 1967.

(9) O. Lacombe, *L'élan spirituel de l'Inde*, Paris, O.E.I.L., 1986, p. 143-176.

(10) O. Lacombe, *L'élan...*, p. 175.

(11) R. Panikkar, *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, Paris, Cerf, 1970 ; *Id.*, *Le Christ et l'hindouisme*, Paris, Centurion, 1972 ; R. Smet, *Le problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon Raymond Panikkar*, Louvain-la-Neuve, Centre d'hist. rel., 1983..

(12) J.-A. Cuttat, *la rencontre des religions*, Paris, Aubier, 1957 ; H. Le Saux, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris, Seuil, 1966 ; D.S. Amalorpavadass, *Research Seminar on Non-Biblical Scriptures*, Bangalore, Biblical Centre, 1974.

non-chrétiens institué par le pape Paul VI et au *Bulletin* qu'il publie, nous connaissons l'existence de très nombreuses tentatives de rencontre et de dialogue. Les expériences récentes faites en Inde montrent une certaine méfiance des hindous à l'égard des réunions auxquelles les invitent les chrétiens (19). Au XIX^e siècle, au moment où l'hindouisme déployait de grands efforts en vue de s'adapter au monde moderne, des chefs religieux avaient invité les chrétiens à la réalisation d'un travail commun. A l'époque, l'Église restait fort réticente. A l'heure actuelle, ce sont les chrétiens qui ont pris l'initiative de l'ouverture aux hindous. Les 10 et 11 février 1972 s'est tenu à Alwaye au Kerala un symposium interreligieux sur « les défis actuels à la religion », au cours duquel les catholiques ont lancé l'invitation à une collaboration avec les hindous (20). Depuis lors, ce mouvement a pris de l'ampleur et des rencontres s'organisent dans les institutions, dans les paroisses et dans les écoles. On sait que l'Inde moderne reste marquée par la tradition millénaire des castes et qu'au niveau social une besogne immense attend la jeune génération. Les chrétiens n'ont pas hésité à s'engager dans cette voie. Mère Teresa jouit d'une popularité peu commune et son oeuvre fait tomber des malentendus et des méfiances séculaires.

III. Chrétiens et bouddhistes

Il y a deux mille cinq cents ans, le Bouddha a présenté aux hommes un chemin de libération qui a eu un immense retentissement, d'abord dans les vallées du Gange et de l'Indus, puis s'est répandu rapidement dans tout le subcontinent. Au tournant de notre ère, le bouddhisme s'est étendu à la Chine, puis il a gagné le Sud-Est asiatique, le Japon et le Tibet. A l'heure actuelle, il est présent dans le monde entier. On ne doit jamais perdre de vue la double orientation dans la communauté : le *Hinâyâna*, bouddhisme ancien ou Petit Véhicule, avec son insistance sur la vie monastique, et le *Mahâyâna* ou Grand Véhicule, une forme de bouddhisme qui néglige plutôt la vie monastique, mais place l'accent sur le rôle des *bodhisatva* ou « sauveurs » dans la libération de l'humanité entière et développe la sagesse dans une ligne religieuse et mystique. Au cours des siècles, les deux formes n'ont cessé d'évoluer. Le *Mahâyâna* est à l'origine de la double orientation du bouddhisme

(19) Voir J. Hirudayam, « Le dialogue interreligieux à Madras », dans *Bulletin* du Secrétariat romain pour les non-chrétiens, 5, Rome, 1970, p. 40-48, et vol. 8, Rome, 1973, p. 68-72 (relation d'une rencontre entre hindous et chrétiens).

(20) P.-Th. Paul, « Inde, Kerala : Symposium interreligieux sur "Les défis actuels à la religion" », dans *Bulletin* du Secrétariat romain, 7, Rome, 1972, p. 80-84.

dhisme chinois que nous retrouvons au Japon : le Zen avec son insistance sur l'illumination et l'amidisme marqué par la dévotion (21).

1. L'Occident à la rencontre du bouddhisme

La rencontre du Christ et du Bouddha date de l'évangélisation du Japon commencée par François-Xavier en 1549. L'histoire des missions chrétiennes nous permet de suivre les péripéties des contacts entre les fidèles de l'Église et ceux du Sangha. Ce qui ne manque pas d'intérêt, c'est la rencontre du bouddhisme avec la pensée occidentale au cours du XIX^e siècle. Le Père de Lubac a retracé magistralement cet événement majeur, ponctué de controverses et de conflits idéologiques, d'enthousiasme et de rejets qui nous ont laissé une copieuse documentation, plus romantique que scientifique (22). Jusqu'au milieu du XIX^e siècle, les orientalistes s'égarèrent dans les essais de distinction entre l'hindouisme et le bouddhisme. Certains rationalistes allaient jusqu'à prétendre que le christianisme n'était qu'un bouddhisme occidental. Pendant que les travaux scientifiques d'Eugène Burnouf clarifiaient les données, se créait en Europe un néobouddhisme populaire animé par des poètes, des philosophes et des amateurs d'exotisme. Il faut redire que l'ouvrage totalement fantaisiste *La Lumière de l'Asie* (1879), dans lequel Sir Edwin Arnold présentait le Bouddha comme le sauveur du monde, arrivait à sa cinquantième édition anglaise en 1930, au double aux U.S.A. Heureusement, les écoles orientalistes française, allemande, anglaise, autrichienne, suisse, russe, italienne et belge se penchaient sur les textes authentiques, si bien qu'au début du XX^e siècle, la pensée bouddhique apparaissait de façon claire à notre Occident.

2. L'Église regarde le bouddhisme

Le concile Vatican II a jeté sur le bouddhisme un regard lucide et plein de sympathie : « Dans le bouddhisme, selon ses formes variées, l'insuffisance radicale de ce monde changeant est reconnue et on enseigne une voie par laquelle les hommes, avec un cœur dévot et confiant, pourront soit acquérir l'état de libération parfaite, soit atteindre l'illumination suprême par leurs propres efforts ou par un secours venu d'en-haut » (*Nostra aetate*, 2).

(21) E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain, Peeters, 1958, 1967 (2), trad. angl., 1988 ; H. de Lubac, *Aspects du bouddhisme*, Paris, Seuil, 1950 ; *Id.*, *Amida*, Paris, Seuil, 1955 ; R. de Bernal (éd.), *Présence du bouddhisme*, Saïgon, 1959, coll. « France-Asie », p. 153-157 (2^e éd., Paris 1987) ; J. Langlais, *Le Bouddha et les deux bouddhismes*, Montréal, éd. Fides, 1975 ; J. Masson, *Le bouddhisme, chemin de libération*, Paris, DDB, 1975 ; A. Bureau, *En suivant le Bouddha*, Paris, Lebaud, 1985.

Le texte conciliaire loue le bouddhisme d'avoir reconnu la radicale insuffisance de la précarité humaine et du monde changeant. Cette affirmation semble faire écho aux gémissements pauliniens sur l'impuissance humaine et rejoindre le thème de l'humilité chrétienne. On a pu dire que l'accent mis par le Bouddha sur les insuffisances ontologiques de l'homme et son implacable analyse du *moi* ont détruit l'idole de l'homme et rendent ce dernier disponible. Le Concile souligne certains aspects positifs de la doctrine : libération, illumination, dévotion. Il rencontre ainsi deux grands courants qui, à l'heure actuelle, repartent à la conquête du monde : d'une part, le bouddhisme zen, dérivé du *chan* chinois inspiré par le taoïsme et qui a la prétention de transmettre l'essence du bouddhisme qui serait une prise de conscience intuitive de la « nature-de-Bouddha » inhérente à chaque homme ; d'autre part, la *bhakti* bouddhique, dans laquelle la dévotion scrute le monde céleste, implore et attend l'aide d'un sauveur. Comme pour l'hindouisme, le Concile exhorte les chrétiens à entamer avec le bouddhisme un dialogue prudent et empreint de charité et il les invite à la collaboration en vue de faire progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent chez les disciples du Bouddha (*Ibid.*).

3. La confrontation de la pensée chrétienne et de la pensée bouddhique

Le remarquable travail accompli depuis plus d'un siècle par les orientalistes et par les historiens des religions permet à l'Église d'entamer un véritable dialogue scientifique et théologique (23). Dans cette perspective, l'oeuvre du Père de Lubac, qui a débuté à Lyon en 1930, revêt une très grande importance. Dans trois ouvrages publiés entre 1950 et 1955, l'éminent historien et théologien examine d'abord les errements apologétiques (24). Il constate que mis à part le fait chrétien, « le bouddhisme est sans doute le plus grand fait spirituel de l'histoire ». Le Bouddha se dresse comme un rival du Christ, son « héritier présomptif », disait Nietzsche. Avec Romano Guardini, le Père de Lubac estime que l'hémisphère spirituel oriental de l'humanité reste marqué de l'empreinte de « l'Eveillé », qui est peut-être le dernier génie religieux avec lequel le christianisme aura à s'expliquer. A partir de ces données, il mène de front une véritable méditation du bouddhisme et l'aborde à partir d'une profondeur chrétienne qui permet de parler d'un dialogue entre le Christ et le Bouddha.

(23) E. Lamotte, D.L. Snellgrove, J. Masson (éd.), *A la rencontre du bouddhisme*, 2 vol., Rome, Ancora, 1970 (Document du Secrétariat romain pour les non-chrétiens).

(24) Voir notes 21 et 22. Voir aussi J.-A. Cottat, « Fait bouddhique et fait chrétien selon l'oeuvre du Père de Lubac », dans *L'Homme devant Dieu*, 3, Paris, Aubier, 1964, p. 15-41.

Après un critère sévère de la double tendance chrétienne en face du bouddhisme au XIX^e siècle (à savoir, d'une part, une tendance négative de rejet et d'autre part, un accueil tellement enthousiaste par les traditionalistes chrétiens qu'il y a le risque d'une dérive dans le syncrétisme), le Père de Lubac examine les doctrines sous l'aspect du contraste d'abord, sous l'aspect de la convergence ensuite. De cette double confrontation, il dégage quelques conclusions essentielles. A l'intériorité bouddhique, faite d'ampleur cosmique et métacosmique, répond l'intériorité chrétienne, faite de profondeur personnelle et interpersonnelle. Le Dieu de la Bible transcende infiniment la dimension d'intériorité et d'ubiquité de l'expérience bouddhique. La charité bouddhique ressemble à la charité chrétienne comme le rêve ressemble à la réalité. Dans le message de ce « Père » oriental, le Père de Lubac voit « une sorte d'Ancien Testament ». Définissant l'attitude de l'apôtre du Christ en terre bouddhique, il l'engage à s'éveiller si fort et si totalement au fait chrétien que le bouddhiste, en le regardant, se découvre devant Jésus.

4. La rencontre monastique

L'histoire du Bouddha et de sa communauté est inséparable du monachisme. Dans les textes, dans la peinture et dans la sculpture, le fondateur est représenté comme un moine entouré de ses disciples et la communauté s'appelait *Sangha*. L'institution monastique apparaît comme un élément constitutif de la société bouddhique. Trois caractéristiques marquent la spiritualité du moine : séparation du monde, ascèse mesurée, aspiration mystique. Vécue de façon différente selon les époques et les pays, la vie monastique constitue une donnée permanente de deux millénaires et demi d'histoire et connaît à l'heure actuelle un véritable renouveau à l'intérieur de la communauté bouddhique mondiale.

La vie monastique est une des voies actuelles de rencontre entre le christianisme et le bouddhisme. On peut dire que le pionnier de cette voie est le Père Thomas Merton, né en France en 1915, converti au catholicisme en 1938, moine trappiste dans le Kentucky, décédé accidentellement à Bangkok le 11 décembre 1968, alors qu'il prenait part à la rencontre multimonastique organisée par « l'aide intermonastères-dialogue intermonastique » (*AIM-DIM*), une organisation née de la méditation de l'encyclique *Fidei donum* de Pie XII (1957) (25). Parmi ses objectifs, Thomas Merton a donné la priorité à la création d'un

(25) G. Twomeg (éd.), *Thomas Merton. Prophet in the Belly of a Paradox*, New York, Toronto, 1978 ; J. Leclercq, *Nouvelle page d'histoire monastique, Histoire de l'A.L.M., 1960-1985*, Vanves, A.I.M., 1986.

monachisme chrétien en Asie, un continent dans lequel il découvrait l'élément contemplatif caché du christianisme. Son message s'enracine dans la tradition des moines du désert d'Égypte et des Pères de l'Église. Ce qui le frappait dans le bouddhisme, c'était la valeur de l'expérience vécue. Selon pareille optique, il voyait dans le monachisme chrétien une expérience vivante d'unité dans le Christ. Tout en dégageant les nombreuses facettes communes aux deux traditions, Merton insistait sur le danger du syncrétisme. Dans le zen, il était frappé par l'état d'éveil. À l'instar des Pères du désert, qui cherchaient une parfaite pureté de cœur tout en évitant de faire de la connaissance une fin en soi, le zen aide l'homme à se défaire complètement du je et de toutes ses oeuvres. Cependant, là où le chrétien a le Christ et la Croix, le bouddhiste zen n'a pas Bouddha, mais le vide, *sunyata* (26). Lors de sa dernière conférence, faite quelques heures avant sa mort, Merton a mis en relief la transcendance du christianisme. Mais en même temps, il montrait l'élément commun aux monachismes de toutes les religions : la tendance vers un dépassement, une libération du *moi* en ce qu'il a de limité, afin d'obtenir une purification, une pacification et une communion avec un au-delà personnel et universel. L'organisation *AIM-DIM* prend chaque année des dimensions plus grandes. Elle organise des rencontres intermonastères et s'engage dans un dialogue interreligieux où les moines bouddhistes sont des partenaires privilégiés.

5. Chrétiens et bouddhistes au service de la paix

Le Bouddha a enseigné la compassion ; le Christ a confié à ses disciples un message et un commandement de charité. Dans les deux cas, il s'agit d'une impulsion donnée aux hommes en vue de la paix. Déjà, au cours des réunions du *Parlement des religions*, tenu à Chicago du 11 au 27 septembre 1893, le thème de la paix a connu de nombreuses interventions. Dans la déclaration *Nostra aetate*, Vatican II revient quatre fois sur l'unité, sur la charité, sur la paix entre les peuples et les hommes. Depuis les efforts de pacification de l'Inde

(26) Th. Merton, *Zen, Tao et Nirvâna : Esprit et contemplation en Extrême-Orient*, Pans, Fayard, 1970 ; *Id.*, *Le retour au silence*, Paris, 1973, préface de J. Leclercq, p. 7-18.

(27) *Bulletin* du Secrétariat romain, 8, Rome, 1973, p. 151 ; H.A. Jack, *Religion for Peace : Proceedings of the Kyoto Conference on Religion of Peace*, New Delhi, Bombay, 1973. Voir l'ouvrage de J. Spae, *Christian Corridors of Japan*, Tokyo, Oriental Institute, 1965.

(28) Un collectif *Paix aux hommes de bonne volonté : Les grandes religions au rendez-vous d'Assise*, Paris, Centurion, 1987.

entrepris par l'empereur Ashoka au milieu du III^e siècle a^y. J.-C. jusqu'à nos jours, les bouddhistes consacrent de grands efforts à l'établissement de la paix. Dès lors, il ne faut pas s'étonner de voir en ce domaine un terrain privilégié pour leur rencontre avec les chrétiens et de constater qu'une action commune se déploie à l'occasion de conférences interreligieuses comme ce fut le cas à Ajatoun au Liban, à Genève et à Kyoto, en 1970. À Genève, l'encouragement de la paix dans le monde a été abordé de plusieurs façons. La *Conférence mondiale des religions pour la paix* a organisé à Kyoto au Japon (16-21 octobre 1970) un congrès au cours duquel les responsables religieux ont cherché à faire de leurs échanges sur la paix une plate-forme en vue d'une action mondiale. Ce thème fut aussi au centre d'une rencontre entre le pape Paul VI et le Dalaï Lama le 30 septembre 1973 (27). Au cours des deux dernières décennies, les rencontres, les démarches et les manifestations se sont multipliées. Une des plus spectaculaires fut le rendez-vous d'Assise le 27 octobre 1986, une initiative du pape Jean-Paul II : réunion de prière, de pèlerinage et de jeûne pour la paix entre les nations. La délégation bouddhiste avait choisi une prière rédigée par Shantideva, un saint bouddhiste du VIII^e siècle (28).

Conclusion et perspectives

Le mouvement de rencontre et de dialogue du christianisme avec les religions orientales inaugure une étape nouvelle de l'histoire. Commencé de manière systématique au *Parlement des religions* à Chicago en 1893, ce mouvement a connu une longue maturation dont le couronnement est *Nostra aetate* de Vatican II, le 28 octobre 1965, qui se termine (§ 5) par une déclaration sur la fraternité universelle excluant toute discrimination entre les hommes qui se ferait en raison de leur race, de leur couleur, de leur classe ou de leur religion. Parlant du salut des hommes des autres religions, le Concile affirme que « *tout ce qui, chez eux, peut se trouver de bon et de vrai, l'Église le considère comme une préparation évangélique et comme un don de Celui qui illumine tout homme pour que finalement il ait la vie* » (*Lumen gentium*, 2,16). L'allusion à *la praeparatio evangelica* montre le regard du Concile sur la tradition patristique conservée dans la mémoire de l'Église et spécialement remise en honneur au XIX^e siècle dans les travaux de John Henry Newman.

(27) *Bulletin* du Secrétariat romain, 8, Rome, 1973, p. 151 ; H.A. Jack, *Religion for Peace : Proceedings of the Kyoto Conference on Religion of Peace*, New Delhi, Bombay, 1973. Voir l'ouvrage de J. Spae, *Christian Corridors of Japan*, Tokyo, Oriental Institute, 1965.

(28) Un collectif *Paix aux hommes de bonne volonté : Les grandes religions au rendez-vous d'Assise*, Paris, Centurion, 1987.

Les Pères de l'Église n'ont cessé de proclamer que Dieu a créé l'homme pour une fin divine, à son image, en vue de l'amener à sa ressemblance. La théologie patristique établit que tout homme a un lien organique avec le Christ : il s'agit d'un rapport primordial, essentiel et inaliénable. Dès lors, dans sa foi au Christ, l'Église doit intégrer tout l'effort religieux de l'humanité. Dépositaire de la plénitude de la vérité, l'Église confesse le Christ qui est «la voie, la vérité et la vie» (Jean 14,6), mais reconnaît qu'il existe dans toutes les religions des éléments de vérité qui n'auront leur pleine valeur que lorsqu'ils seront intégrés dans le Christ. En ce domaine, elle se penche avec attention et prédilection sur l'hindouisme et sur le bouddhisme, deux lumières qui n'ont cessé de guider durant des millénaires les grands peuples de l'Asie. *Nostra aetate* est inséparable de *Lumen gentium* et de *Ad gentes*. Le Concile proclame la foi en l'unicité du Christ Révéléateur et Sauveur et, ce faisant, il regarde avec respect et admiration l'histoire spirituelle de l'humanité.

Julien RIES

Julien Ries, né en 1920. Prêtre du diocèse de Namur. Licencié en philologie et histoire orientale, docteur en théologie de l'Université catholique de Louvain. Directeur du Centre d'histoire des religions de Louvain-la-Neuve. Membre du comité de rédaction du *Dictionnaire des religions* (P.U.F.), expert étranger au comité d'évaluation des universités françaises et lauréat de l'Académie française. Prix *Labirinto d'argento* de la fondation italienne *Comunità*. Consultant au Secrétariat romain pour les religions non-chrétiennes de 1979 à 1985.

Georges PYTHON, o.p.

Bouddhisme et christianisme : contrastes

L'ETUDE comparative des religions exige une juste connaissance non seulement des éléments particuliers mais de la vision d'ensemble de chacune de ces religions : la portée d'un élément particulier dépend de son rapport avec l'ensemble et de son intégration dans le tout hiérarchisé ; si le rapport d'un élément avec le tout est le même dans les deux religions, cet élément peut être légitimement considéré comme commun, et cette condition est absolument requise pour établir une similitude ou une analogie. L'étude comparative a ceci de particulier qu'elle tourne au bénéfice des deux religions comparées et à l'estime et au respect réciproques de leurs ressemblances et de leurs divergences. Il ne s'agit pas de démission, de reniement de l'une vis-à-vis de l'autre.

Pourquoi étudier les religions orientales ? Dans l'espoir de connaître une vérité plus profonde, plus exaltante que la vérité chrétienne ? C'est dans bien des cas l'espoir de la majorité des enthousiastes occidentaux attirés par les doctrines indiennes, des gens déçus de tout ce que la civilisation occidentale leur apporte. Mais cet espoir est bien illusoire. Illusoire, car il est impossible pour un Occidental d'assimiler totalement l'attitude d'un Oriental, de même que le contraire n'est pas possible pour un Oriental. Dans les deux cas, il y a une double trahison et une double perte : renoncer à son propre mode de penser et adopter une attitude faussée. Il ne suffit pas d'assumer une doctrine étrangère, — ce qui d'ailleurs serait un effort inutile, car de part et d'autre nous pouvons trouver facilement des systèmes quasiment identiques —, mais il faut se convaincre de la différence irréductible entre l'Occident et l'Orient, entre la pensée européenne avec son prolongement américain et la pensée indienne, différence reposant sur les manières divergentes de saisir les

concepts et les termes les plus simples et pourtant les plus fondamentaux. Les notions comme vérité, être, esprit, pensée, individuel, universel, ne signifient pas la même chose ; sur ce niveau élémentaire il est très difficile (parce qu'un système de références encore plus élémentaires n'existe pas) d'expliciter les nuances associatives ou subconscientes qui distinguent ces notions. Bref, les évidences de part et d'autre ne sont pas exactement les mêmes.

1. Le bouddhisme et les conceptions traditionnelles de l'Inde

Même si le bouddhisme, au départ, est considéré comme un mouvement hérétique aux yeux de la tradition indienne, parce qu'il a rejeté les Ecritures sacrées (*Veda, Brâhmana,...*), le Panthéon et les cultes, il est tributaire dans sa conception du monde et de l'homme de tout un fond de conceptions indiennes. Il s'impose d'examiner ces dernières avant de procéder à l'étude des éléments originaux du bouddhisme. A ce niveau-là déjà apparaissent de grandes divergences entre l'Inde et l'Occident.

Connaître en vue du salut et de la délivrance, et non par pure curiosité intellectuelle est typique de toutes les écoles et tous les systèmes de l'Inde. Les mouvements de pensée indiens ne sont pas nés de la curiosité, ni ne sont mus par le besoin de savoir et de spéculer pour spéculer, comme c'est le cas de philosophies occidentales, mais ils se présentent comme voies de délivrance ; même l'école matérialiste indienne se donne comme telle.

La connaissance qui procure le salut ne peut être qu'une connaissance mystique et non le fruit de la raison raisonnante. D'où le primat de l'expérience mystique, de l'intuition sur la raison : celle-ci est faillible, celle-là ne trompe pas. L'Inde tend à déprécier le travail de la raison qui ne permet de saisir l'objet et le réel que de l'extérieur, au profit d'une identification mystique, directe, intuitive, supra-rationnelle et incommunicable avec la réalité intérieure et cachée. La raison se trouve reléguée au même plan que les facultés sensorielles, affectives, psychologiques, alors que l'intuition mystique est séparée de ce plan par une coupure radicale, car elle saisit le Soi (*âtman*) qui est identique à l'Absolu (*brahman*). En Occident, le principe suprême ne peut être saisi que par la raison qui seule est capable d'extraire une loi, un ordre régissant les relations de la multiplicité des êtres ou des choses. Dans la hiérarchie des facultés psychi-

ques, la raison occupe la place la plus haute, mais elle n'est pas séparée des autres facultés qu'elle est appelée à diriger, à dominer et même à utiliser (dans l'empirisme rationaliste).

Savoir pour un hindou ne signifie pas connaître un objet, une réalité du dehors, mais plutôt atteindre, s'identifier avec l'objet, le lier et se lier avec lui. Il ne s'agit pas pour les anciens penseurs de l'Inde de rechercher tranquillement les critères de la vérité ; leur épistémologie est une projection de l'expérience mystique. L'intensité de l'expérience, de l'intuition mystique qui fait considérer toutes les autres impressions et sensations comme secondaires, comme inexistantes, constitue pour eux le critère de vérité. Cette attitude épistémologique, qui privilégie l'intuition mystique, s'imprégnera si fortement dans la mentalité indienne que, même plus tard, lorsque les Indiens auront élaboré les méthodes du raisonnement discursif et rationnel, malgré la plus grande maîtrise qu'ils obtiendront dans ce domaine, ils considéreront le raisonnement analytique et rationnel toujours comme la source d'erreur, voire même la force qui crée l'illusion.

De cette attitude découleront les axiomes fondamentaux de toute philosophie indienne : le monde connaissable par la perception et la raison est une réalité secondaire, moins vraie que la réalité interne, saisie intuitivement par l'expérience mystique ; cette réalité interne est une et indivisible car l'expérience psychique de l'extase impose une solution moniste (toute la diversité et multiplicité des êtres et des choses se réduit à une réalité unique), et toute pluralité et tout devenir sont nécessairement faux et mauvais : l'Inde supprime la multiplicité au profit d'un principe unique, tandis que la Grèce accepte la multiplicité des êtres tout en l'intégrant dans un tout organique et hiérarchisé ; le but de la connaissance est de se délivrer de ce monde contingent qui est mauvais et victime de la souffrance et le salut n'est pas un affrontement avec le monde mais une fuite de cet univers ; comme, enfin, l'expérience mystique connaît plusieurs étapes d'approche de l'extase, la vérité, elle aussi, comporte plusieurs degrés qui possèdent tous une valeur relative, et il en résulte la fameuse pluralité de vérités reconnue par la philosophie indienne : pour un Indien, tous les systèmes ont quelque chose de relativement vrai et les points de vue contradictoires ne s'excluent pas, mais la vérité absolue transcende les contraires et est ineffable.

L'expérience mystique aboutit à cet axiome : la distinction de la réalité absolue et de la réalité contingente. Surgit alors la question : y a-t-il un rapport entre ces deux réalités, l'une transcendante, l'autre immanente ? La réponse des *Upanishad* (les plus beaux textes mystiques) est affirmative : la réalité suprême est *l'âtman-brahma* (le soi individuel, le soi cosmique ou âme de l'univers et le principe suprême ne sont qu'une réalité), et la réalité contingente ou monde empirique est ce même absolu, mais devenu contingent, c'est-à-dire, divisé en pluralité d'êtres, sujet au changement, au devenir, à la souffrance. La réalité immanente (de ce monde) est donc absolue dans son essence et contingente dans sa forme. Le monde n'est donc pas illusoire ; il est simplement défiguré (la mort du Soi). Et ce monde de la contingence et du devenir est régi par la doctrine du *Karma*, c'est-à-dire de l'acte et de ses conséquences. Ces deux notions du devenir et des actes avec leurs fruits deviendront des axiomes, sinon des dogmes de tous les systèmes de l'Inde.

Cette explication du rapport et du lien entre la réalité absolue et ce monde contingent et fluent n'est pas satisfaisante. Ce n'est pas étonnant, car les penseurs de l'Inde n'avaient pas bénéficié de cette perle de la Révélation judéo-chrétienne qu'est le dogme de la Création. Ces deux réalités de Création et de Personne (divine et humaine), si familières au Christianisme, sont étrangères à la pensée indienne. La Création sauve à la fois la réalité de Dieu et la réalité du monde (si imparfait soit-il !).

Un autre système, cette fois dualiste, du *Samkhya* propose aussi une solution du rapport entre les deux mondes, mais cette solution de compromis ne satisfait pas l'esprit indien. En conséquence, l'axiome inébranlable de l'existence d'une réalité absolue, une, indivisible, immuable et inactive et d'une réalité contingente, caractérisée par la pluralité, le changement, l'impermanence imposait une autre solution : il n'y a pas de contact entre les deux réalités. C'est ainsi que naissent les doctrines dites positivistes et réalistes qui professent que la réalité contingente (*samsâra*) existe en dehors et indépendamment de l'Absolu. Ces doctrines sont celle de l'atomisme et celle du réalisme pluraliste (bouddhique) ; elles donnent une analyse détaillée de cette réalité, tout en la reconnaissant mauvaise, fautive et apparente. Au lieu d'y voir le reflet imparfait ou la déformation de l'Absolu, au lieu d'essayer de ramener la pluralité des choses à une unité, elles procèdent dans le sens contraire en disséquant les objets empiriques qui se composeraient soit d'atomes, soit de facteurs psycho-physiques. Il y a là une recherche de l'Absolu à rebours

— non plus dans l'unité englobant le tout, mais dans un élément, le plus simple, parce qu'indivisible. Mais ces éléments derniers sont impermanents et ne représentent pas le vrai Absolu. Celui-ci est relégué en dehors de toute connaissance, de toute notion, de toute définition ; c'est la transcendance absolue, le *Nirvâna*. Le monde est encore plus évanescent, dans ces systèmes, car il est absolument tronqué de sa racine qu'est l'Absolu.

Cette conception du monde n'encourage pas à y travailler, à le faire progresser alors que l'Occident s'occupe constamment à œuvrer dans ce monde, à le promouvoir. La notion même d'action, d'activité est dévalorisée en Inde. Pourquoi ? peut-être parce que l'Absolu est sérénité et inactivité, parce qu'il n'est pas question de Création dans toute sa grandeur, parce que l'élément actif dans l'univers n'est jamais le principe suprême mais un principe subordonné tel que la Nature, etc. — Dans un autre domaine, en contraste avec la tradition judéo-chrétienne, il manque à la psychologie religieuse indienne la vraie notion de péché, de repentir et de pardon.

2. Le bouddhisme dans ses aspects originaux

Dans une perspective comparative, les points suivants sont à signaler dans le bouddhisme originel. C'est un des seuls mouvements de l'Inde qui se veut universel et par conséquent missionnaire ; la preuve historique est faite. C'est un mouvement démocratique faisant fi du système des castes si paralysant en Inde ; en cela, il était audacieux et révolutionnaire, mais il ne se fait pas faute, à l'occasion, d'entretenir des rapports privilégiés avec les classes supérieures et avec les bien-nantis.

Il a développé les œuvres sociales, les œuvres de miséricorde (pour pauvres, malades, transfuges, condamnés, hors-la-loi) ; là encore il tranche avec l'incurie sociale de l'Inde. Il a encouragé les autorités politiques à réaliser de grands travaux publics. Sur un plan plus gratuit, les grands monastères ont été des foyers de culture et des beaux arts. Les moines copistes acquéraient de grands mérites non seulement en lisant et psalmodiant les textes liturgiques, mais en les recopiant et en les décorant ; de même pour les artistes en sculpture et en peinture.

L'aspect le plus original du bouddhisme primitif est de se présenter comme une thérapie psychique et non comme une religion ; il se passe de dieu, n'a pas de culte ni de prières, et

Bouddha ne se donne que comme celui qui a découvert cette thérapeutique indiquée dans le « Sermon des Quatre Nobles Vérités ». En médecin expert en thérapeutique adéquate et idoine, le Bouddha pose le diagnostic suivant sur la condition humaine : tout est souffrance (Première Vérité). Il recherche la cause de la souffrance (étiologie) qui est le désir ou l'attachement et, plus radicalement, l'ignorance (sur la nature des êtres et du monde) (Deuxième Vérité). Il propose le remède adapté ou antidote : le détachement et la pratique du vide (Troisième Vérité). Enfin, il ordonne la cure ou purification des différents facteurs d'existence (Quatrième Vérité) :

« Voici, ô moines, la vérité sainte sur la douleur : la naissance est douleur, la vieillesse est douleur, la maladie est douleur, la mort est douleur, l'union avec ce qu'on n'aime pas est douleur, la séparation d'avec ce que l'on aime est douleur, ne pas obtenir son désir est douleur, bref toute la trame de notre être est douleur.

Voici, ô moines, la vérité sainte sur l'origine de la douleur : c'est la soif qui conduit de renaissance en renaissance, accompagnée du plaisir et de la convoitise, qui trouve çà et là son plaisir : la soif du plaisir, la soif d'existence, la soif d'impermanence.

Voici, ô moines, la vérité sainte sur la suppression de la douleur ; l'extinction de cette soif par l'anéantissement complet du désir, en bannissant le désir, en y renonçant, en s'en déliurant, en ne lui laissant pas de place.

Voici, ô moines, la vérité sainte sur le chemin qui mène à la suppression de la douleur : c'est ce chemin sacré, à huit branches, qui s'appelle foi pure, volonté pure, langage pur, action pure, moyens d'existence purs, application pure, mémoire pure, méditation pure » (Vinaya, I, p. 10, trad. Foucher).

Dans ce sermon, pas question d'intervention divine, de grâce, car l'homme se sauve lui-même et par lui-même seul ; le bouddhisme n'a pas tardé à être vécu comme une religion, mais même un dieu ou Bouddha ne peut nullement aider un homme à se sauver. D'emblée, la thérapeutique prônée par le bouddhisme originel se présente comme une thérapeutique purement humaine et même purement individuelle : être le médecin de soi-même et on ne peut rien pour autrui ; les actes volontaires qui déterminent le destin des êtres sont strictement personnels

et incommunicables : « *Ni dans le royaume de l'air, ni dans le milieu de la mer, ni si tu t'enfonces dans le creux des montagnes, nulle part tu ne trouves sur la terre un lieu où tu puisses échapper au fruit de tes mauvaises actions.* » (Dhammapada, str. 127). Il s'ensuit que le bouddhisme dit orthodoxe n'est pas une religion en ce sens qu'il demeure étranger à toute idée d'un être supérieur (divin) dont on puisse craindre ou espérer quoi que ce soit, à toute idée d'un Créateur et d'un Juge, à toute idée de grâce et de prière : la destinée des créatures est fixée par leurs actes propres : « *Le moi est protecteur du moi ; quel autre protecteur pourrait-on avoir que soi-même ?* »

De plus, le bouddhisme se présente comme un chemin, et le seul chemin, de la délivrance de la douleur ; il ne veut être que cela, une discipline toute pratique, une méthode « positiviste », étrangère au souci de la chose en soi, un « pragmatisme » qui subordonne toute idéologie aux exigences pratiques du renoncement, du « non-désir ».

Bouddha s'abstient de toute discussion oiseuse, il a très souvent observé le silence et s'est donné comme agnostique, surtout sur la question de la personne et la question du nirvâna. Le Maître, par un effort de bon sens et en réaction contre la tendance de son époque, a défini les vérités nécessaires (au salut) ; il s'est refusé à livrer le « moi », le nirvâna et l'acte, à l'examen philosophique, examen incompatible avec le renoncement moral et intellectuel. Ses disciples auraient dû en faire de même. Bouddha le dit expressément : « *Mais moi, j'enseigne comment on peut, dès cette vie même, s'assurer de ne plus renaître pour remourir. En effet, je m'abstiens de choisir parmi les hypothèses métaphysiques ; je ne dis pas « l'âme est différente du corps, l'âme est la même chose que le corps » : je ne dis pas : « le nirvâna est existence, non-existence » ; j'écarte des opinions dont aucune n'est salutaire, conforme au renoncement, favorable au dégoût des choses sensibles, à la destruction des passions, à la paix, à l'intelligence, à l'illumination et au nirvâna. Ce que j'explique, c'est la douleur, sa cause, sa destruction, car cela est utile au salut. Et il faut que vous distinguiez ce que j'ai promulgué et ce que je me refuse à promulguer » (Majjhima, I, p. 426).*

Le bouddhisme apparaît, dans un premier temps, comme une foi en l'enseignement du Bouddha qui proclame l'autorité suprême de sa parole ; Bouddha a rejeté les Écritures sacrées de l'Inde pour leur substituer sa propre doctrine de salut, source de vérité pour ses disciples.

Mais si Bouddha, dans un premier temps, en appelle à la foi de ses auditeurs, il n'en fait pas moins appel, dans un second temps, à la raison, au bon sens, et plus encore à l'expérience de ses auditeurs, comme lui-même a expérimenté sa doctrine et sa méthode. D'ailleurs sa doctrine n'est pas une révélation sur une Réalité transcendante, mais un constat d'une loi psychologique et empirique régissant la transmigration des êtres. Il recommande à ses disciples de ne pas accepter la Loi par respect, mais de l'éprouver comme l'or à la flamme. Il se vante de ne pas enseigner, comme font les brahmanes, en vertu du principe d'autorité : ses déclarations sont accompagnées d'arguments, son enseignement porte en soi-même sa démonstration. Il exige l'aveu formel d'une conviction spontanée.

Un point particulier : pourquoi Bouddha s'attaque-t-il avec une telle véhémence au désir et le condamne-t-il en bloc avec sa source d'attachement qui est le « moi » ? Pourquoi ne distingue-t-il pas les désirs légitimes et les désirs illégitimes ? Probablement parce que dans ce monde tout est vain, tout est vide et rien n'est désirable. Et l'ignorance est plus grave que le désir car elle croit à la réalité de ce monde. L'existence douloureuse a donc double cause : l'ignorance qui, donnant une opinion fautive de la nature des objets des sens, les présente comme consistants et désirables, et la soif qui attache l'être à ceux-ci. Donc l'enchaînement est le suivant : l'ignorance — le désir — l'acte — naissance douloureuse.

La morale bouddhique contient des analyses très fines au point de vue psychologique. Ainsi l'analyse de l'orgueil, qui est un vice capital autant pour le bouddhisme que pour le christianisme : l'orgueil magnifie soi et déprécie autrui ; il comporte deux pôles : l'exaltation du moi et le mépris d'autrui. L'orgueil a en propre de s'attaquer à ceux qui sont avancés en perfection ; il guette les parfaits. Alors que les autres vices sont, censés être éliminés dans les hauts degrés de purification, le danger de l'orgueil subsiste : plus parfait est un homme, plus grande est la tentation de l'orgueil.

Mais à côté des « super-orgueils » d'une haute spiritualité, des textes abordent une forme bien terre à terre mais non moins insidieuse, celle qui consiste à s'enorgueillir tout en se reconnaissant inférieur à un autre : c'est l'orgueil d'humilité d'un homme qui pense qu'il n'est que légèrement inférieur à une personne qui lui est très supérieure.

Un aspect remarquable de la morale bouddhique est d'insister sur la valeur intentionnelle de l'acte humain (cf. la théologie morale), et seul l'acte motivé, réfléchi et volontaire, porte un fruit de rétribution. S'allie à cet aspect la notion d'engagement et l'importance des vœux, car un acte humain découlant d'un vœu est beaucoup plus méritoire que ce même acte accompli en dehors de tout engagement. La moralité en général consiste à s'abstenir du péché et de ses séquelles, mais cette abstention n'a pas la même valeur chez tous les hommes. Il peut y avoir une abstention fortuite et purement négative, quand, par exemple, l'homme évite le péché parce qu'il n'en a pas l'occasion ou parce que son état le rend incapable de commettre une faute ; une telle abstention n'est pas digne de considération. Ou bien l'abstention peut être consciente et voulue lorsque, par simple goût naturel ou pour des motifs plus ou moins nobles, on prend soi-même la résolution d'éviter le péché en général ou tel péché en particulier ; c'est la simple honnêteté naturelle, interdisant les huit péchés : meurtre, vol, amour défendu, mensonge, médisance, paroles injurieuses, paroles oiseuses, usage du vin. Enfin l'abstention du péché peut dériver de motifs religieux et d'un engagement public et formel, contracté au cours d'une cérémonie de prise de vœux ; cette troisième sorte de moralité caractérise les adeptes du bouddhisme aussi bien laïques que religieux.

Inventeur d'une doctrine de salut, Bouddha fut encore fondateur d'un ordre religieux et d'une confrérie de laïcs. Le bouddhisme demeurera avant tout monastique (avant tout les moines, car les nonnes leur sont soumises) et sa spiritualité monastique laisse très peu de place à une spiritualité laïque.

Absence de magistère dans l'Église bouddhique : Bouddha laisse sa communauté sans maître et sans hiérarchie, ce qui aura une répercussion sur toute l'histoire du bouddhisme. Il jugeait que l'homme ne peut constituer un refuge pour l'homme, qu'aucune autorité humaine ne peut s'exercer utilement sur les esprits, que l'adhésion à la doctrine doit reposer exclusivement sur le raisonnement personnel, sur ce qu'on a soi-même reconnu, vu et saisi. En effet, dit un texte bouddhique, lorsqu'on s'appuie sur le raisonnement et non pas sur l'autorité d'un homme, on ne s'écarte pas du sens de la réalité, parce qu'on est autonome, indépendant d'autrui, face aux vérités examinées rationnellement (*Bodh. bhûmi*, p. 108, 257).

Dans les monastères bouddhiques, les charges particulières étaient confiées aux religieux capables de les remplir, mais ne

leur conféraient aucune autorité sur leurs confrères. La seule préséance admise était celle de l'ancienneté calculée sur la date de l'ordination. Si le Bouddha refusa d'instaurer dans les couvents une hiérarchie de fonction, il entendait encore moins donner un chef spirituel à la communauté tout entière. Le voyant vieux et âgé, son cousin Devadatta s'offrit à le remplacer à la tête de la communauté : « *Seigneur, disait-il, vaequez donc tranquillement à la méditation délicieuse de la Loi et confiez la congrégation à ma garde ; j'en aurai soin.* » Bouddha repoussa l'offre intéressée : « *Je ne confierais même pas la congrégation à Sâriputra et à Maudgalyâyana. Encore moins à toi, Devadatta, qui es si nul et si méprisable* » (*Vinaya*, II, p. 188).

Peu de temps avant la mort de son Maître, le doux Ânanda exprimait l'espoir que le Bienheureux ne quitterait pas ce monde avant d'avoir donné ses instructions à la communauté et s'être désigné un successeur. Le Bouddha lui répondit en substance : « *Qu'attend de moi la communauté, ô {manda ? N'ayant jamais voulu la diriger ni la soumettre à mes enseignements, je n'ai point d'instruction à lui laisser. Je touche à ma fin. Après ma mort, soyez chacun à vous-même votre propre île, votre propre refuge; n'ayez point d'autre refuge. En agissant de la sorte vous vous placerez au sommet de l'Immortel* » (*Dîgha*, II, p. 100). « *La loi que j'ai prêchée, la discipline que j'ai établie pour vous seront votre maître après ma disparition* » (*Dîgha*, II, p. 154).

POUR parvenir au salut, il faut croire à la transmigration déterminée par la moralité des actes, cultiver un profond dégoût du plaisir, écarter toute idée sur la nature du moi et du nirvâna, renoncer à tout désir d'existence ou de non-existence, telle est, dans sa substance, la doctrine du Bouddha.

Vu dans son ensemble déjà, le bouddhisme se prête difficilement à une comparaison avec le christianisme ; il est plus en contraste qu'en accord, à cause de l'antithèse de l'agnosticisme et de la foi, du salut dans les mains de l'homme et du salut par la grâce du Christ, d'un être qui ne se veut qu'homme et d'un être investi de puissance divine, d'un monde livré à lui-même et d'un monde porté par la puissance créatrice et la grâce régénératrice. Quant aux rapprochements particuliers, ils sont bien relatifs et laissent l'esprit perplexe, car s'il y a des similitudes de détails, ceux-ci sont néanmoins charpentés différemment dans le bouddhisme et dans le christianisme. Il est préférable concrè-

tement de parler d'émulation, de stimulation et même de défi (leçon de courage, de sérénité, de désintéressement et de beauté morale), plutôt que de se creuser la tête à imaginer des analogies tirées par les cheveux : il n'est qu'à voir, par exemple, comment se vivent très différemment, dans le christianisme et dans le bouddhisme, ces deux vertus maîtresses, la bienveillance et la compassion.

Quelle est, en effet, la portée de la bienveillance et de la compassion bouddhiques à l'égard de l'homme qui souffre ? La bienveillance impartiale bouddhique est très différente de la charité chrétienne. La personne vivante n'est aux yeux des bouddhistes qu'un agrégat illusoire de phénomènes perpétuellement instables ; la négation de l'âme et de toute substance impérissable est un de leurs dogmes favoris. Or c'est justement sur cette négation de la personne que les dialecticiens bouddhistes prétendent fonder le respect de la personne d'autrui, le devoir de bienveillance à l'égard de tous les êtres vivants, et une morale de compassion universelle. En effet, disent-ils, tous les êtres sont également atteints de cette impermanence foncière qui cause leur tourment : entre toi et moi, nulle différence au fond car tu n'existes pas plus que moi, et tous deux nous souffrons de cette inexistance ; derrière la diversité des phénomènes apparents nous sommes donc identiques ou égaux.

Les deux vertus bouddhiques de bienveillance et de compassion n'ont, de plus, que de lointains rapports avec la charité chrétienne, vu le caractère beaucoup plus affectif de cette dernière, fondé sur l'amour de Dieu et du Christ en ses créatures. Entre l'amour passionné et l'amour sans passion, les bouddhistes préférèrent le second et condamnent le premier comme entaché de désir. Et le second a pour condition un désintéressement, une indifférence qui se rattache au principe de la neutralité du sage (cf. Paul Demiéville, *Choix d'études sinologiques*, E.J. Brill, Leiden, 1973, p. 118).

Georges PYTHON, o.p.

Georges Python, né en 1917. Entré chez les Dominicains en 1940. Etudes supérieures de philosophie à Rome et à Fribourg. Etudes de langues et civilisations orientales à l'Université de Fribourg et de Lausanne. Thèse : Edition et traduction d'un texte bouddhique, *Texte moral du grand véhicule*. Depuis 1969, chargé de cours à l'Université de Fribourg et à l'Institut de Missiologie et Sciences des religions. Membre de la Société Asiatique de Paris et des Etudes Asiatiques (Suisse).

Jacques DUPUIS, s. j.

Christ, Sauveur universel : scandale pour les religions orientales

DANS le cadre de ce cahier sur «le christianisme et les religions orientales », il importe tout d'abord de définir les termes du présent article. Il ne se réfère pas — du moins en priorité — au christianisme, à savoir à l'Église institutionnelle, quelle que soit la manière dont on conçoit théologiquement son rapport à l'événement Jésus-Christ. Que l'on envisage l'Église comme médiation de l'événement sauveur, comme sacrement du Règne de Dieu, ou comme mission annonciatrice de la Bonne Nouvelle, une chose est certaine : l'Église a sa raison d'être en dehors d'elle-même ; elle est entièrement rapportée à l'événement Jésus-Christ dont la tradition chrétienne affirme le caractère unique et central dans l'ordre du salut pour tous les hommes et l'humanité entière. C'est de cet événement sauveur, décisif et en ce sens final, qu'il s'agit ici directement. La question qui nous est posée est donc : comment faire percevoir l'événement Jésus-Christ et sa portée universelle dans l'histoire du salut aux multitudes d'hommes et de femmes qui se réclament des traditions religieuses orientales ? Par religions orientales, on entend celles, originaires de l'Asie, et d'abord de l'Inde, l'hindouisme et le bouddhisme en particulier, que l'on a souvent caractérisées de « mystiques », par rapport aux trois religions « monothéistes », dites aussi « prophétiques ». Les proportions énormes du défi ainsi posé éclatent aux yeux si l'on songe seulement à la situation religieuse du continent asiatique. En dépit du nombre majoritaire des chrétiens aux Philippines et des progrès notoires enregistrés par l'Église en Corée du Sud, aujourd'hui même le christianisme représente à peine 2 % de la population totale du continent le plus peuplé du globe ; au Japon, par exemple, la fraction chrétienne de la population reste infinitésimale.

Le défi, même s'il a pris avec l'éclatement de la population mondiale — et en particulier asiatique — des proportions inédites, n'est cependant pas nouveau. Paul était déjà conscient du fait que le Christ crucifié, qu'il annonçait comme « puissance de Dieu et Sagesse de Dieu », était

« scandale pour les juifs et folie pour les païens » (1 Corinthiens 1, 23). La tradition post-biblique, elle aussi, s'interrogea sur le plan divin de salut en Jésus-Christ, en particulier sur le caractère universel que revêtait un événement historique particulier, localisé dans le temps et dans l'espace. Sans doute les proportions du monde et de l'histoire étaient-elles limitées aux yeux des Pères ; elles n'en faisaient pas moins problème, la composante historique surtout. Ils se demandaient donc pourquoi, selon le plan divin de salut, l'événement Jésus-Christ avait eu lieu si tard. En guise de réponse, ils faisaient appel à la pédagogie divine qui voulait que l'humanité soit préparée à l'événement. Basée comme elle l'était sur la chronologie biblique et sur une connaissance réduite des proportions de l'oikoumène, limitée au monde méditerranéen, cette réponse risque aujourd'hui de faire sourire. La théologie, quant à elle, a toujours fondé la signification universelle de l'événement Jésus-Christ sur le sens du mystère de l'Incarnation. En Jésus-Christ, Dieu et l'humanité ont été unis de façon aussi intime et profonde qu'elle est irréversible. Comme le dit la Constitution *Gaudium et Spes* (n° 22), « par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme ». Ainsi donc, en lui, les rapports entre Dieu et l'humanité entière ont été changés, Dieu s'étant uni toute l'humanité par un lien décisif que rien ne peut altérer. L'humanité du Fils de Dieu est ainsi constituée le « sacrement » universel et — au sens le plus fort — le symbole parfait du salut pour tous les hommes. Pour particulier que l'événement Jésus-Christ soit dans le temps et l'espace, il n'en a pas moins une signification universelle et des répercussions cosmiques.

Cette théologie chrétienne de l'Incarnation supprime-t-elle pour autant le scandale évoqué plus haut ? Si, d'une part, l'Incarnation semble établir entre Dieu et l'humanité le lien le plus étroit, si, comme il a été dit, en Jésus-Christ Dieu s'est fait « Dieu-pour-l'homme » de façon pleinement humaine, la singularité concrète de l'événement n'en reste pas moins déroutante. Ne privilégie-t-elle pas de façon scandaleuse une portion réduite de l'humanité, à savoir celle à qui l'événement historique était facilement accessible ? C'est dans le monde occidental que le message de Jésus de Nazareth s'est répandu en priorité ; c'est là qu'il a trouvé le terrain congénère où se développer. Dieu est-il alors partial ? Sa volonté de rencontrer l'humanité à son niveau propre ne demandait-elle pas que des manifestations divines analogues aient lieu dans les diverses grandes aires culturelles de l'humanité ? Et l'Orient mystique n'était-il pas spécialement qualifié pour recevoir pareille manifestation ? A moins que — comme le pensent spontanément les adeptes des grandes religions orientales — tel ait bien été le cas en effet, le Mystère Absolu s'étant en fait manifesté, « à maintes reprises et sous maintes formes », en Jésus-Christ, en Krishna, en Gautama le Bouddha, et en d'autres encore ? Le caractère unique de l'événement Jésus-Christ, et la christologie chrétienne sur laquelle il repose traditionnellement, ne cessent donc de faire scandale.

Serrons le problème de plus près encore, pour en faire ressortir les diverses dimensions, telles qu'elles sont vécues aujourd'hui. On peut le faire à un triple point de vue : culturel, philosophique, et religieux.

1. *Christianisme et culture*

Dans son livre intitulé *Christ and Culture (1)*, H. Richard Niebuhr distingue divers modèles de relation entre christianisme et culture. Il les caractérise comme suit : « *Christ contre la culture* » ; « *Christ de la culture* » ; « *Christ au-dessus de la culture* » ; « *Christ et culture en paradoxe* » ; « *Christ transformant la culture* ». Sans qu'il soit nécessaire de spécifier chaque modèle, on peut dire que l'attitude officiellement promue par l'Eglise — aujourd'hui surtout — combine les modèles : Christ au dessus de la culture et la transformant. Ainsi — pour nous limiter à un texte — le pape Paul VI explique-t-il dans l'Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* (n° 18-20) que le message chrétien est au-delà de toutes les cultures humaines, ne s'identifiant à aucune d'elles en particulier ; ce caractère transcendant lui permet de pénétrer et de s'insérer en chacune d'elles, pour les élever et les transformer de l'intérieur. Rien n'est plus vrai. Encore faut-il reconnaître qu'il s'agit là d'un idéal dont l'Eglise a aujourd'hui une conscience plus aiguë que par le passé et auquel la réalité historique n'a pas toujours correspondu. Sans doute la mission chrétienne a-t-elle connu, en Asie surtout, des exemples éminents de ce qu'on appelle aujourd'hui l'« inculturation ». Les noms de Ricci en Chine, de Nobili et Beschi en Inde, sont trop bien connus pour qu'il soit besoin de les rappeler. Reste cependant qu'à l'observateur impartial de l'histoire de la mission, la réalité historique apparaît à tout prendre fort différente. On aurait tort de se formaliser du fait que, pour les membres des autres religions en pays asiatiques, le christianisme a au cours des siècles projeté l'image d'une religion étrangère — image que le mouvement actuel d'inculturation, d'ailleurs juste ébauché et sujet à des résistances non négligeables, a peine à dissiper. Remonter le courant de l'histoire est une entreprise ardue. Et, s'il est vrai que la mission a importé en Asie un modèle européen du christianisme, lui donner un visage authentiquement asiatique est une oeuvre à long terme. Il s'agira de distinguer à nouveau le contenu du message de l'enveloppe culturelle dont il fut affublé et, faisant retour à la parabole de la semence qui se nourrit et croît à partir du sol (cf. *Ad Gentes*, n° 22), de semer un « évangile sans mélange », capable de se développer de façon indigène et organique (2). Telle est la tâche ardue mais nécessaire

(1) H. Niebuhr, *Christ and Culture*, New York, Harper and Brothers Publishers, 1956.

(2) Voir J. Donovan, *Christianity Rediscovered*, Londres, SCM Press, 1978.

des églises locales d'aujourd'hui.

Pour notre propos il suffit — mais il importe — d'observer que ce qu'on a stigmatisé, non sans exagération, d'impérialisme culturel de la mission chrétienne ne favorisait guère la reconnaissance, par les peuples asiatiques concernés, de l'unicité historique et de la valeur universelle de l'événement Jésus-Christ, centre vivant du message chrétien. Il a même été suggéré que l'unicité du mystère du salut en Jésus-Christ fut mise à profit pour renforcer la suprématie occidentale sur les peuples colonisés. En tout état de choses, l'ambiguïté culturelle de la mission semblait faire violence à l'aspiration légitime des peuples à l'autonomie et l'essor culturels ; elle obscurcissait pour autant la portée universelle de l'événement dont elle était porteuse. On ne peut sous-estimer ce premier obstacle à la vision chrétienne du salut en Jésus-Christ.

2. *Christianisme et philosophie orientale*

Ce n'est cependant ni le plus important ni le plus décisif. Qu'on le veuille ou non, on est forcé de reconnaître que la conception chrétienne du salut en Jésus-Christ véhicule un concept de l'histoire, hérité du judaïsme, qui est en profonde contradiction avec les philosophies orientales. Est garante du sens occidental de l'histoire la critique historique déployée par l'exégèse moderne au sujet de l'événement Jésus-Christ. L'effort, toujours repris et jamais achevé, pour retrouver à partir des écrits néo-testamentaires, les évangiles en particulier, le Jésus de l'histoire, part de la conviction inébranlable que le Christ de la foi ne peut en dernier ressort être établi que sur l'événement historique de Jésus de Nazareth ; en d'autres termes, l'événement lui-même est l'objet obligé de la foi, et c'est à cet événement même que la foi chrétienne attribue une signification décisive, voire une valeur absolue et universelle.

Or, une pareille prétention contredit radicalement le concept de l'histoire des philosophies orientales, de la philosophie hindoue en particulier, à laquelle on se réfère ici. S'agissant de l'événement Jésus-Christ, la philosophie hindoue substituée, à la critique historique de l'exégèse chrétienne, une critique bien plus radicale de l'histoire elle-même. Selon elle, l'histoire ne peut par définition appartenir qu'à l'ordre relatif des phénomènes éphémères et transitoires (*vyavaharika*) ; jamais elle ne peut prétendre s'inscrire dans l'ordre de l'Absolu (*paramartha*). Un événement historique de portée universelle et de valeur transcendante apparaît ainsi un concept contradictoire. L'historique, comme Henri Le Saux (Abhishiktananda) le faisait observer de façon équivalente, relève des « noms et formes » (*namarupa*), soit de l'ordre de la manifestation (*vyavahara*) et de l'apparence (*fila*) ; il n'a pas de consistance ontologique réelle, mais seulement apparente et relative. L'Absolu, lui, seul est, et jouit d'une vraie consistance ontolo-

gigue, au-delà des épiphénomènes véhiculés par l'histoire et le temps. Abhishiktananda conclut de façon perspicace que la conscience aiguë qu'a l'hindouisme de la relativité essentielle de tout mythe ou phénomène religieux l'amène inéluctablement à reprocher au christianisme d'absolutiser en vérité dernière ce qui relève de l'ordre de la manifestation, éphémère et transitoire, en l'occurrence l'événement Jésus-Christ (3).

On n'échappe pas à cette contradiction profonde entre la densité que le christianisme attribue à l'histoire, laquelle lui permet de revêtir d'absolu l'engagement personnel de Dieu dans l'histoire des hommes en Jésus-Christ, et la vacuité qu'au regard de l'Absolu l'hindouisme attribue au temporel, qui ne représente au mieux qu'une apparence épiphénoménale. On se trouve ainsi confronté à deux visions de la réalité (*world-view, Weltanschauung*) opposées et contradictoires. Sans doute s'est-on parfois évertué à réduire la contradiction, soit en s'efforçant de montrer que l'hindouisme moderne n'est pas exempt d'un concept d'histoire apparenté au concept occidental ; soit — de façon plus paradoxale — en suggérant que le christianisme peut lui aussi s'accommoder aussi bien d'un modèle «spirale» de l'histoire apparenté au modèle hindou, que du modèle «linéaire» auquel l'Occident chrétien l'a associé (4). On pensait pouvoir conclure :

« Il reste encore à montrer de façon conclusive, que ce soit en Occident ou en Orient, en s'appuyant sur d'anciennes traditions ou sur des positions plus modernes, que la foi chrétienne et ses interprétations (théologiques) sont liées nécessairement à un quelconque concept de l'histoire, c'est-à-dire, à la particularité d'une certaine culture et expérience de la réalité » (5).

Il faut reconnaître, cependant, d'une part que le concept historicisant de l'hindouisme moderne n'est pas sans avoir subi l'influence de la philosophie occidentale ; et que, par ailleurs, la signification chrétienne de l'événement Jésus-Christ est, qu'on le veuille ou non, indissociablement liée à un concept de l'histoire capable de donner toute sa densité à l'engagement personnel de Dieu dans l'histoire des hommes.

On aboutit ainsi à une impasse : pour les uns le concept chrétien de l'histoire est un mythe occidental ; pour les autres, quelque ouvert que le message chrétien se veuille à toutes les cultures, il ne peut renoncer à une vision du monde et de la réalité en dehors de laquelle l'événement qui le constitue se trouverait dépourvu de son sens vrai et de sa signification véritable. Tout chrétien qui a côtoyé des frères hindous

aura été frappé de leur indifférence vis-à-vis du caractère «historique» de Jésus de Nazareth en comparaison avec le caractère «mythique» de Krishna. Que l'un soit un personnage clairement situé dans l'histoire, tandis que l'autre, même s'il n'est pas entièrement dépourvu de tout fondement historique, n'en demeure pas moins un personnage mythique, cela ne les frappe pas comme établissant entre les deux sauveurs une différence significative : histoire ou mythe appartiennent en dernière analyse au même ordre, celui de la manifestation, des apparences, qu'il faut finalement dépasser pour s'établir dans l'Absolu. C'est dire combien le sens plénier de l'événement Jésus-Christ, son caractère universel et sa valeur absolue, tels que les entend la tradition chrétienne, échappent à l'expérience hindoue du monde et de la réalité et même la contredisent.

3. Christianisme et pluralisme religieux

On ne s'étonne donc pas de voir suivre la conclusion : les différentes religions, tout comme les diverses figures salvatrices autour desquelles elles tournent, appartiennent toutes à l'ordre relatif de la manifestation du Mystère absolu ; elles ont toutes valeur analogue, mais relative. On sait que la valeur équivalente et l'égalité fondamentale de toutes les religions constituent le «dogme» fondamental de l'hindouisme moderne, auquel on peut à nouveau se référer ici comme à un représentant attiré des tendances qui nous concernent : de même que toutes les rivières aboutissent à l'océan, ainsi toutes les religions mènent équivalement à Dieu. Ce dogme fondamental, Mahatma Gandhi lui-même y adhéra toute sa vie, en dépit de l'influence et de la fascination qu'exerça sur lui la personne de Jésus. Gandhi n'hésitait certes pas à voir en Jésus une manifestation divine authentique ; elle n'avait pourtant à ses yeux rien d'unique. Lui-même était voué à l'imitation du Jésus du sermon sur la montagne ; il était également averti de la place centrale qui, en contexte chrétien, revient à Jésus ; mais il ne pouvait admettre le jugement de valeur, objectif et absolu, que le christianisme posait sur la personne de Jésus. Il considérait pareil jugement offensif et agressif. Hindou loyal à ses convictions profondes, il basait sa théologie des religions sur le principe de leur égalité fondamentale : chacune avait sa vérité propre et était également digne de révérence et de respect. Ainsi écrivait-il : « Chaque religion a sa propre contribution à apporter à l'évolution de l'humanité. Je considère les grandes fois du monde comme autant de branches d'un même arbre, chacune étant distincte des autres tout en ayant la même source » (6). Un commentateur attiré a récemment explicité comme suit la pensée de Gandhi :

(6) Harijan, 22 January, 1939, cité par I. Jesudasan, *A Gandhian Theology of Liberation*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1984, p. 131.

(3) Voir notre Introduction à Henri Le Saux (Swami Abhishiktananda), *Intériorité et révélation : Essais théologiques*, Paris, Présence, 1982, p. 22-23.

(4) Voir S. Rayan, « Indian Theology and the Problem of History », dans R.W. Taylor (éd.), *Society and religion*, Madras, 1976 ; Id., « Models of History », *Jeevadhara* n° 73 (January-February), 1983, p. 3-26).

(5) *Ibid.*, p. 21.

« Toutes les religions sont enracinées dans la foi en Dieu; cependant, chacune manifeste cette croyance à sa manière propre, adaptée de façon unique pour son propre peuple. Gandhi n'aurait pas souhaité voir les différentes fois se fondre en une seule religion. Mais il prévoyait clairement le temps à venir où les peuples des différentes religions auraient vis-à-vis des autres fois le même respect qu'ils portent à la leur propre. Enfants d'un seul et même Dieu, ils devaient découvrir l'unité dans la diversité » (7).

Cette analyse ne révèle rien de foncièrement neuf concernant la position du Mahatma sur la théologie des religions ; sa position elle-même ne comporte non plus rien de très original mais s'inscrit plutôt dans la mouvance du néo-hindouisme. Encore faut-il évaluer à toute sa mesure l'obstacle que soulève le dogme néo-hindou de l'égalité foncière des religions, contre la croyance chrétienne fondamentale concernant la valeur décisive et universelle de l'événement Jésus-Christ.

Peut-être faut-il cependant ajouter que l'attitude fondamentale du Mahatma et sa prévision pour l'avenir d'une reconnaissance mutuelle à base égale entre les religions comportaient en fait un élément prophétique. Car, tandis que le dogme néo-hindou est resté fidèle à lui-même, on assiste depuis quelque temps, en théologie chrétienne, à un débat sur la théologie des religions au sein duquel une position libérale, dite « pluraliste », risque de faire éclater le centre de la foi. Tout semble se passer comme si un courant théologique était en train de se développer, qui tend à rejoindre dans ses grandes lignes la conviction foncière du néo-hindouisme. L'obstacle ultime à la reconnaissance par les autres de la valeur unique et universelle de l'événement Jésus-Christ semblerait ainsi provenir des rangs chrétiens eux-mêmes. C'est ce dont il faut maintenant rendre compte.

Il est devenu coutumier, en l'espace de quelques années, de distinguer trois positions ou attitudes fondamentales quant à la relation de l'événement Jésus-Christ aux autres traditions religieuses. On distingue ainsi trois perspectives, respectivement ecclésiocentrique, christocentrique, et théocentrique ; ou, équivalamment, trois positions dites exclusiviste, inclusiviste, et pluraliste. Encore faut-il bien entendre quel est ici l'enjeu. La perspective ecclésiocentrique, et le modèle apparenté de l'exclusivisme, semblent avoir été décidément dépassés par Vatican II ; le courant théologique le plus répandu aujourd'hui leur substitue une perspective christocentrique et son modèle adjoint, l'inclusivisme. Cela revient à dire qu'à l'axiome négatif : « Hors de l'Église point de salut », on substitue celui, plus sobre et positif : « Tout salut est en Jésus-Christ ». Mais tel est aussi le point précis où un courant nouveau, plus radical, est en voie de se développer aujourd'hui, tant

chez certains théologiens catholiques que parmi les protestants. Il s'agit, pour ce courant, de substituer à une perspective christocentrique, désormais jugée intenable, une perspective théocentrique ; ou, en d'autres termes, de passer du modèle inclusiviste à un autre que, par manque d'un terme plus précis, on se contente d'appeler « pluraliste ». En fait, il s'agirait pour le christianisme de renoncer à toute prétention d'unicité pour l'événement Jésus-Christ et de reconnaître en lui sans ambages une auto-manifestation divine parmi d'autres. Il ne s'ensuit pas, d'ailleurs, qu'on ne parlera plus d'unicité de Jésus-Christ, mais il s'agira d'une unicité relative, telle qu'elle s'applique à toute personne, unique dans sa différence, et à toute tradition religieuse, également unique par rapport aux autres. Il ne s'ensuit pas non plus qu'on renoncera désormais à l'universalisme de Jésus-Christ et de son message ; mais cela s'entendra, non plus au sens où sa personne et son événement sont considérés constitutifs du salut pour tous les hommes, mais pour autant que son message reste, comme d'autres, capable d'exercer sur les hommes et les femmes d'aujourd'hui un véritable attrait.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer en détails les considérations diverses qui, de l'avis de leurs promoteurs, appellent la perspective théocentrique et le modèle pluraliste, seuls capables à leurs yeux de promouvoir un dialogue honnête, d'égal à égal, entre les traditions religieuses diverses de l'humanité. Il importe, par ailleurs, de mesurer toute la distance qui sépare cette nouvelle théologie des religions — et la christologie sur laquelle elle s'appuie — de ce qu'ont affirmé de façon non équivoque tant le Nouveau Testament que la tradition chrétienne. C'est pour mesurer cet écart que John Hick, un des protagonistes de la nouvelle théologie chrétienne des religions, lança le terme de « révolution copernicienne » en christologie (8). L'intention était de faire ressortir que Jésus-Christ n'était plus désormais à considérer comme le centre autour duquel évoluent les diverses religions du monde, pas plus que la terre n'était, comme l'avait pensé Ptolémée, le centre du monde. A la révolution copernicienne de l'héliocentrisme correspondrait la révolution christologique du théocentrisme. D'autres ont parlé plus modestement de « changement de paradigme » ; plus récemment, afin de faire ressortir le changement profond de perspective théologique et christologique visé, on a parlé d'un « Rubicon théologique » à passer (9). « Passer le Rubicon », c'est alors laisser derrière soi résolument et une fois pour toutes la prétention chrétienne à l'unicité de Jésus-Christ, pour reconnaître enfin pleinement la valeur et signification équivalentes de toutes les traditions religieuses, au sein même de leurs différences et originalité respectives.

(8) Voir par exemple J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, New York, St Martin's Press, 1973.

(9) Voir P.F. Knitter, « Hans King's Theological Rubicon », dans L. Swidler (éd.), *Toward a Universal Theology of religion*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1987, p. 224-230.

(7) I. Jesudasan, *op. cit.*, p. 131.

Le modèle théocentrique et « pluraliste » est d'ailleurs un modèle mouvant. En réponse à l'objection selon laquelle la projection d'un univers théocentrique risque d'imposer comme mesure de vérité un concept de Dieu dérivé des religions « monothéistes », mais inacceptable aux traditions orientales, il a été suggéré que le modèle théocentrique lui-même reste sujet à dépassement : un changement ultérieur de paradigme s'impose, que l'on définit cette fois en termes de l'humanité commune de tous les hommes : le critère de vérité devient alors *l'humanum* lui-même ; en est porteur ce qui, dans les traditions religieuses diverses, est susceptible de conduire à la complète humanité (10). Ou, de façon plus vague encore, le paradigme nouveau est conçu comme « centration de soi sur le réel » (11). D'autres, partant du fait que toutes les religions sont en quête de salut ou libération — quel que soit le contenu du terme dans les traditions diverses — redéfinissent le paradigme en termes de libération humaine : est porteur de vérité dans les traditions religieuses ce qui promeut la libération authentique de l'homme (12). Quoi qu'il en soit, pour les auteurs qui sont ici en question, comme l'exprime l'un d'eux,

« *l'inclusivisme chrétien... représente un attachement dépassé à une christologie traditionnelle qui ne sert plus les intérêts ni du monde ni de l'Église... Nier la diversité, refuser les alternatives, éviter les disjonctions et les ruptures dans le tissu humain, insister sur l'unité — tout cela mène à l'idolâtrie. L'idolâtrie consiste à affirmer à tout prix qu'il n'y a qu'une voie, une norme, une vérité. C'est le refus d'être corrigé et informé par l'autre* » (13).

Point n'est besoin de s'étendre davantage sur ce courant christologique libéral, de provenance surtout occidentale, qui s'est développé récemment autour de la théologie des religions et a pris ces derniers temps un regain d'importance. Il fallait cependant l'évoquer si l'on voulait faire face en toute loyauté aux obstacles que rencontre aujourd'hui l'affirmation centrale de la foi chrétienne sur l'événement Jésus-Christ. Deux livres récemment publiés, auxquels nous nous sommes référés ici, constituent en eux-mêmes un symbole éloquent de la thèse dite « pluraliste ».

(10) Voir L. Swidler, « Interreligious and Interideological Dialogue : The Matrix for all Systematic Reflection Today », dans L. Swidler (éd.), *op. cit.*, p. 5-50.

(11) Voir J. Hick, « The Non-Absoluteness of Christianity », dans J. Hick-P.F. Knitter (éd.), *The Myth of Christian Uniqueness : Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1987, p. 16-36.

(12) P.F. Knitter, « Towards a Liberation Theology of Religions », dans J. Hick-P.F. Knitter (éd.), *op. cit.*, p. 178-200.

(13) T.F. Driver, « The Case for Pluralism », dans J. Hick-P.F. Knitter (éd.), *op. cit.*, p. 204, 216.

Le premier, intitulé *Pour une théologie universelle des religions* (14), reprend la thèse avancée précédemment par Wilfred Cantwell Smith (15) selon laquelle une « théologie chrétienne des religions » est un concept dépassé. Ce que l'avenir demande est une théologie commune de la religion, élaborée en collaboration par les foies religieuses diverses. Pareille théologie, sans diluer la foi chrétienne, la transcendera néanmoins ; idéalement, la future théologie universelle de la religion devrait être acceptable aux diverses traditions. Le projet de Smith n'a pas manqué de rencontrer opposition : d'aucuns l'ont jugé utopique ; d'autres ont surtout fait observer qu'une théologie commune aux diverses traditions religieuses n'était concevable qu'à partir d'un concept réductif du contenu de toute foi religieuse (16). Il est cependant repris et défendu (non sans réserve de la part de certains auteurs) dans l'ouvrage collectif précité.

Le second et plus récent volume s'intitule *Le mythe de l'unicité chrétienne : Pour une théologie pluraliste des religions* (17). Est reprise ici la thèse mise en avant par John Hick à travers de nombreuses publications (18). Cette thèse, évoquée plus haut, peut être résumée comme suit : révolution copernicienne en christologie, en vue d'une théologie des religions à perspective théocentrique et adoptant le modèle pluraliste. Le prix à payer est considérable : il revient à l'abandon de la foi néotestamentaire et traditionnelle sur Jésus-Christ Sauveur, la vérité contenue en chaque tradition religieuse ne pouvant désormais s'établir qu'*a posteriori* à partir de la *praxis* du dialogue interreligieux, et étant soumise à vérification par la *praxis* humanisante et libératrice de chacune d'elles.

ON était parti d'une question : comment faire percevoir l'événement Jésus-Christ et sa portée universelle dans l'histoire du salut aux multitudes d'hommes et de femmes qui se réclament des traditions religieuses orientales ? L'authenticité culturelle, la problématique philosophique et la perspective religieuse pluralistes se sont révélées être autant d'obstacles à une réponse aisée. Il faut cependant esquisser un mode de réponse.

(14) L. Swidler (éd.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1987.

(15) W.C. Smith, *Towards a World Theology : Faith and the Comparative History of Religion*, Londres, Macmillan, 1981.

(16) Voir par exemple F. Whaling, *Christian Theology and World Religions : A Global Approach*, Londres, Marshall Pickering, 1986, p. 103-112.

(17) J. Hick-P.F. Knitter (éd.), *The Myth of Christian Uniqueness : Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1987.

(18) On a fait plus haut référence à *God and the Universe of Faiths* (cf. note 8). Voir aussi, entre autres : *God Has Many Names*, Philadelphia, Westminster, 1982 ; *The Second Christianity*, Londres, SCM Press, 1983 ; *Problems of Religious Pluralism*, Londres, Macmillan, 1985.

Disons d'abord qu'il appartient à Dieu et à son Esprit, non à nous, de « faire percevoir » Jésus-Christ et la portée universelle de son événement pour l'histoire humaine. C'est une question de foi ; or la foi, si elle se démontre, cesserait d'être elle-même. Saint Paul le dit clairement, en touchant directement à notre propos : « Nul ne peut dire : "Jésus-Christ est Seigneur", que sous l'action de l'Esprit Saint » (1 Corinthiens 12, 3). Le sens de Jésus-Christ ne se démontre pas ; il se vit par la foi et se montre par le témoignage. Être chrétien, c'est donc tout d'abord avoir personnellement découvert Jésus-Christ, quelle que soit la route sur laquelle la rencontre a eu lieu ; c'est ensuite lui porter témoignage par la foi vécue, laquelle peut à nouveau suivre des voies diverses.

Pour ce qui est de la théologie chrétienne des religions, il faut admettre qu'elle a trop souvent consisté en une démarche purement déductive et *a priori* : on se demandait, à partir du donné révélé sur la centralité de l'événement Jésus-Christ, quel discours théologique on pouvait tenir sur la signification dans le plan divin des autres traditions religieuses. Cette démarche demeure valide et nécessaire ; mais elle gagnera à être complétée par une démarche inverse, inductive, basée sur la *praxis* du dialogue interreligieux. La vérité et la sincérité d'un tel dialogue, loin d'ailleurs de supposer la mise entre parenthèses de la foi propre, requièrent au contraire qu'on s'y engage dans l'intégrité de cette même foi. D'une démarche double, inductive et déductive à la fois, on peut espérer en théologie chrétienne des résultats plus positifs. Loin de s'évanouir, l'événement Jésus-Christ prendra en fait sa dimension universelle véritable, à mesure qu'on en découvrira la présence et l'action, mystérieuse sans doute mais non moins vraie, non seulement dans les cœurs des hommes, mais aussi dans les traditions religieuses — orientales ou autres — auxquelles ils appartiennent.

Jacques DUPUIS, s.j.

Jacques Dupuis, né en 1923, prêtre en 1954, professeur de dogmatique à l'Université grégorienne (Rome).

ERRATA

Dans le numéro précédent de *Communio* (XIII, 3 — mai-juin 1988) :

1. Page 26, note 29, lire *The Road* (et non *The Roads*) of Science and the Ways to God (dans la pensée du P. Jaki, si la science suit une seule route, les chemins vers Dieu sont multiples).
2. Page 85, note 2, l'article de Newman dans *The Rambler* a été reproduit (avec quelques abréviations) dans la note V des *Arians of the Fourth Century* (3^e éd., Londres, 1871). De plus, à la fois le texte du *Rambler* et sa version abrégée ont été repris dans l'édition critique de John Coulson (G. Chapman, Londres, 1961).

Jean BASTAIRE

De l'Inde au Christ

C'ÉTAIT vers la fin de la seconde guerre mondiale. J'avais dix-huit ans. Je vivais dans une ville de province que, depuis ma naissance, je n'avais pas encore quittée. Mes parents, artisans, m'avaient d'abord mis à l'école communale, puis à l'école primaire supérieure. Jugé digne d'accéder aux honneurs redoutables du baccalauréat, j'achevais au lycée mes études secondaires.

De culture classique, je n'en avais guère. Le parcours sinueux de ma scolarité m'avait tout juste permis de greffer sur une culture populaire, nourrie de récits d'aventures et de romans feuilletons, les oeuvres de Victor Hugo et de Pierre Loti. Romantisme et symbolisme présidaient à ma puberté d'âme. Aux « orages désirés » de Chateaubriand se mêlait la « chanson bien douce » de Verlaine. Une découverte récente de la musique symphonique procurait à mes fermentations intimes un précieux bain sonore sous le signe de Beethoven.

Culture d'autodidacte comme l'est au fond toute culture adolescente, en rupture avec un enseignement que pourtant elle recherche. Faute de discernement, le moins bon y côtoyait le meilleur. Je ne l'évoque pas seulement pour mémoire. Dans la mesure où la culture véhicule une foi, la mienne était vide de christianisme et riche en déisme et en panthéisme. Par sa morale kantienne et son exaltation rousseauiste, elle reflétait la pensée et le cœur du milieu où il m'était donné de vivre.

Les parents étaient indifférents à l'Évangile. Ils ne s'en inquiétaient pas plus que du Coran ou du Tao Te King, la seule distinction étant qu'ils en avaient plus entendu parler. Mais ils rejetaient tout cela comme relevant d'un discours religieux qu'ils n'estimaient pas crédible ni même utile. À cette exclusion s'ajoutait une méfiance sur l'aspect politique de la foi chrétienne, trop souvent liée à une bourgeoisie conservatrice.

J'aurais été élevé dans une parfaite ignorance du christianisme si on ne m'avait présenté au baptême à quatre ans et mis au catéchisme sept ans après avec un an de retard, lenteurs bien significatives. Pourquoi ce souci d'instruction religieuse ? Pour faire comme tout le monde, ainsi que me l'expliqua mon père. J'appris mon « caté » avec le même zèle que la table de multiplication, car j'étais un élève consciencieux. Mais le lendemain de ma première communion, l'affaire était classée.

Naïvement incroyant de tous les dieux, j'entrai en adolescence sans qu'il me fût nécessaire de braver un culte officiel ni de remettre en cause un dogme précis, comme il arrive fréquemment lorsqu'une foi personnelle se construit. Le terrain était vierge, du moins pour ce qui concerne les religions établies. Je n'avais pas à m'en délivrer, mais à les découvrir. C'était un avantage, car je partais les mains libres, voyageur sans bagages. C'était un handicap, car je manquais de repères pour baliser ma route.

J'en aurais eu pourtant grand besoin dans la crise qui me bouleversait. La puberté opère une mutation à différents niveaux : physique, affectif, spirituel. Mieux vaudrait dire qu'à travers le changement psychosomatique se produit un renouvellement ontologique, une métamorphose de l'être, qu'on aurait tort de réduire à ses dimensions glandulaires. Comme tout « passage » décisif offert à l'existence, le phénomène exige une initiation que pratiquaient les sociétés anciennes et dont les sociétés modernes ont perdu le sens.

Enfant insouciant et joueur, porté au bavardage et aux échanges, je devins solitaire et célébrai en des lieux retirés un culte ingénu fait d'élans passionnés, de ferveurs enivrantes, d'adorations balbutiantes, qui montaient vers une présence dont j'ignorais le nom. A la fois intérieure et extérieure, cette réalité jaillissait de mon âme et me venait de partout. L'événement personnel avait un répondant objectif. Il suffisait que je sois seul pour que, telles deux splendeurs accourant l'une vers l'autre, l'univers et mon âme se fondent en un brasier d'amour.

Mystérieuses noces qui s'accomplissaient un matin de printemps ou un soir d'été, par une pluie d'automne ou une nuit de neige. Je déambulais dans les rues de ma ville, étranger aux passants qui me croisaient. J'arpentais la campagne alentour, sur les collines qui me rapprochaient du ciel. Je n'éprouvais aucune excitation sauvage ni démesure hallucinée, mais une hauteur lumineuse et tendre qui mie transfigurait.

Cette extase prenait bien sûr le visage d'une femme que j'avais élue, lointaine, et à laquelle je n'ai jamais parlé. Par elle me venait, à un point de concentration ultime, le même secret que je portais en moi. Je ne la confondais pas avec cette joie. Mais elle en était médiatrice comme je l'étais aussi. Nous nous allumions l'un à l'autre pour étendre à l'humanité entière notre éblouissement.

Je voyais là une vocation et trouvais dans l'art et la poésie le moyen de la vivre. J'étais appelé à répandre cette béatitude qui me dilatait follement. Il était inconcevable que j'en profite seul. La nature du miracle le rendait contagieux, explosif. Je n'étais pas maître de le garder pour moi et n'en avais d'ailleurs nulle envie, tant sa fraîcheur résurrectionnelle était communicative.

UN camarade de mon âge, fils du peuple comme moi, me prêta un ouvrage dont la lecture donna à mon intelligence le même ébranlement décisif qui secouait mon cœur. *L'Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante*, de Romain Rolland, fut mon premier contact avec la spéculation religieuse, la première rencontre du moins qui souleva en moi un écho et provoqua mon adhésion, à la différence du catéchisme romain resté lettre morte.

Plus qu'aucun autre, les cheminements spirituels empruntent des voies inattendues. Par quelle conjonction la parole de l'Inde retenait-elle mon attention là où la parole de Jésus m'avait laissé indifférent ? Encore plus exotique que l'Evangile par rapport à mon milieu, l'hindouisme ne bénéficiait même pas, à l'époque, de la notoriété relative qu'il s'est acquise depuis en Occident. Il était le fait d'esprits marginaux. Mon camarade l'avait reçu d'un dentiste occultiste et théosophe dans la fréquentation duquel il était entré.

Plus qu'une analyse objective, l'essai de Romain Rolland se présentait comme une biographie lyrique de Ramakrishna et de Vivekananda, suivie d'un exposé de leur doctrine. Le livre était fondé sur une information sérieuse, puisée aux meilleures sources, mais obéissait surtout aux critères de l'épopée didactique. D'où sa fascination et ses limites.

Je fus conquis. Les barrières de ma maigre culture volèrent en éclats. Plus profondément, je fus projeté hors du nid douillet de mon enfance, au large de mes habitudes de pensée, à l'écart de mes certitudes acquises. La même chose s'était produite lors de

l'invasion extatique. Mais cette première révolution appartenait à ma vie nocturne, clandestine. Elle s'inscrivait sur la face cachée de mon être. La seconde amenait le phénomène au grand jour. Elle avait un caractère diurne, réflexif,

Elle me donna un malaise. Le vertige éprouvé était certes positif. Je le ressentais comme une fantastique évasion, une extraordinaire délivrance. Mais je tâtonnais dans le vide ainsi créé. J'avais à pas tremblants dans ce no man's land. Le vent de l'absolu me coupait le souffle. Il n'était pas cordial, mais inquiétant. Il avait beau, en déplaçant mon centre de gravité, ouvrir à mon esprit des horizons insoupçonnés, je lui en voulais de relativiser du même coup mes idées, de déstabiliser mon intelligence.

Autant l'émerveillement du cœur m'avait découvert la tendresse de l'infini, autant l'éclatement de l'esprit me communiquait la peur de la transcendance. L'amour me révélait un accord spontané, la connaissance une différence fondamentale. Sous peine de chavirer, il me fallait unir identité et altérité, proximité et distance. J'y serais mal arrivé si dès ce moment, sans toujours me garder des errances du sentiment, je n'avais compris que l'autre est le véritable même et l'amour la vraie connaissance.

En termes hindous, je me sentis plus « *bhakta* » que « *jnânin* » et plus proche de Ramakrishna que de son disciple Vivekananda. La lecture de leurs œuvres, traduites de l'anglais par Jean Herbert, me confirma dans cette orientation. En fait, il n'existe aucune divergence entre les deux hommes. C'est plutôt une question d'accent. Tourné vers l'Occident rationaliste, Vivekananda se réfère à l'intellectualisme védantin. S'il se fût adressé à l'Occident chrétien, il eût sans doute mieux *mis* en valeur le caractère central de la dévotion.

Mais le disciple et le maître se rejoignent dans l'ambiguïté essentielle de l'hindouisme qui porte sur la nature divine. Depuis des millénaires, l'Inde oscille entre un Dieu personnel et un Dieu indifférencié. Elle a une trop juste conscience de la Divinité pour la confondre avec ses multiples représentations, incarnations et métamorphoses. Un apophatisme inlassable la pousse à confesser que Dieu est au-delà de Dieu, Non-Visage au-delà du Visage. Mais une crampe la retient d'affirmer que c'est peut-être le Visage qui est vrai et ce que nous en concevons qui est en défaut et en retrait.

De cet apophatisme, le bouddhisme offre une version extrême dont j'eus connaissance par les livres d'Alexandra David-Neel et de Daizetz-Teitaro Suzuki, prêtés par le même ami. Le lamaïsme et le zen se situent à l'opposé l'un de l'autre, mais traduisent un identique bouddhisme fidèle à l'intuition première des Upanishads, reprise par le Védanta : Brahma est la manifestation d'un Brahman non manifesté, le vide de la réalité se résorbe dans la réalité du Vide.

Ce « nirvâna » n'exerça sur moi aucun attrait. J'étais trop attentif à la promesse des signes pour célébrer la vanité des apparences. Le monde, la nature, les hommes me renvoyaient sans doute à plus profond qu'eux, me relançaient vers leur racine. Mais une fois le but entrevu, je ne rejetais pas les médiateurs au néant. Au contraire, je débordais pour eux de gratitude. Sans leur intervention, comment aurais-je eu accès au Royaume inconnu ? Loin de me cacher l'indicible, la beauté des créatures m'en attestait la présence adorable.

Je fus par contre séduit par un relativisme religieux où se retrouvait l'équivoque centrale de l'hindouisme. « *Il n'y a qu'une Réalité Suprême* », disaient « *yogins* » et « *sannyâsins* », « *mais il y a plusieurs chemins pour y parvenir. Les religions sont autant d'aspects d'une aventure unique. Pratiquées sincèrement, avec un don absolu de soi, toutes aboutissent au salut, quelle que soit la manière dont elles l'imaginent. Telles les rayons d'une roue convergeant vers un moyeu commun, toutes se réunissent en un seul centre ultime.* »

Il est vrai que la grâce du Christ n'exclut personne et que chaque individu aussi bien que chaque société la reçoit à travers une culture personnelle ou collective dont les formulations sont diverses, hétérogènes et parfois antagonistes. Mais cela ne signifie pas que toutes se valent et sont interchangeable. Elles sont égales en dignité, non en maturité. Certaines sont plus adultes que d'autres et portent l'accomplissement de la Parole à un plus haut niveau.

L'hindouisme et le bouddhisme, religions universalistes, sont les premières à soutenir qu'il y a un développement de la science sacrée, une hiérarchie de la connaissance mystique, et à se placer elles-mêmes au sommet de l'échelle du salut. Qu'en est-il du christianisme ? C'est ce qu'il me restait à découvrir.

JE n'évoquerai pas ici les circonstances dans lesquelles je fus amené à Jésus. Je les ai relatées ailleurs (1). Dans cette nouvelle étape de ma conversion, le seul point qui tient à mon sujet est que, hésitant encore à franchir le pas, je reçus de Ramakrishna sinon l'injonction, du moins le conseil de devenir chrétien. Plutôt que de me déraciner, la meilleure façon pour moi de rencontrer Dieu était d'obéir à ma culture.

À vrai dire, l'ouvrage de Romain Rolland avait déjà entamé une confrontation. Avec un lyrisme puissant et confus, l'écrivain français sacrifiait à un syncrétisme qui, sous couvert de religion universelle, s'inscrivait en fait dans le sillage polymorphe de l'hindouisme. Mais il drainait du même coup les noms d'Eckhart, de Ruysbroeck, de Jean de la Croix, exposait la doctrine de Denys l'Aréopagite, et opposait les mystiques français du XVII^e siècle retrouvés par Henri Bremond aux prétentions d'une psychopathologie réductrice.

Le christianisme devenait une réalité intéressante à mes yeux, bien différente des histoires de curés que j'avais retenues de mon catéchisme. Il recevait ses lettres de noblesse en me proposant des équivalences aux vertigineuses supputations et aux expériences éblouissantes de l'Orient. Une possibilité s'ouvrait de rencontrer chez moi, dans mon propre pays, le fleuve d'or des révélations divines.

Je poussai une reconnaissance du côté de Thérèse d'Avila. Son *Château de l'âme* me découragea par un symbolisme que je jugeai aride. Je fus plus sensible aux *Fioretti* de François d'Assise, d'une poésie concrète et où la lumière d'Ombrie unit merveilleusement la joie au dénuement. À Ramana Maharshi et à Gandhi j'associai *l'Imitation de Jésus-Christ et le Cantique des cantiques*, marquant ainsi une des constantes de ma quête : l'indispensable lien entre renoncement et élan, en Orient comme en Occident.

Mon adhésion au christianisme s'effectua de la sorte sans rupture, comme une option faite dans l'immense champ de l'expérience religieuse en faveur d'une pensée et d'un culte beaucoup plus proches de moi que ceux de l'hindouisme. Le bon sens me dictait cette démarche qui m'agrégeait à une communion charnelle et non plus livresque, avec un prêtre pour m'enseigner,

(1) Cf. « Une histoire arrivée à la chair », dans *Itinéraires vers Dieu*, ouvrage collectif publié par l'Association des Écrivains Croyants de Langue Française, Ed. Médialogue, 1985, p. 25-33.

des fidèles pour m'édifier, une liturgie pour me nourrir. Tout cela donné par un accident de santé qui, au même moment, m'assignait à retraite en compagnie de quelques âmes authentiquement chrétiennes.

Ma foi nouvelle ne m'incitait pas à renier l'hindouisme. Mais elle m'en éloignait. Opérant sincèrement mon apprentissage du christianisme sans abandonner le passé, mais sans le confondre avec le présent, je prenais mes distances par rapport à des spéculations qui m'avaient permis une première prise en charge du mystère ontologique. Ce qui restait intact, c'était en moi le tressaillement de la gloire et l'explosion de l'amour. Ma fidélité serait acquise à la religion qui assumerait ce fait en plénitude.

Mieux que la parole de Ramakrishna, celle de Jésus répondit à mon attente. « Dieu est amour ; et nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru » : cette confession du disciple bien-aimé, dans sa première épître, signa pour moi le terme de la révélation. Il n'y avait rien au-delà. Tout était récapitulé dans le mystère de Jésus, mystère trinitaire dont je ne perçus que beaucoup plus tard la lumineuse évidence. Il faut être trine pour aimer : l'un, l'autre et, brisant le miroir, l'autre des deux. Trois est le chiffre de l'altérité, car il efface le reflet.

La vérité totale m'était donnée dans l'Évangile, lui-même fruit de la bonne nouvelle annoncée aux patriarches et aux prophètes. Les deux alliances étaient indissociables, la première préparant la seconde qui ne l'abolissait que pour l'accomplir. N'y en avait-il pas alors une troisième, ou plutôt une antécédente aux deux autres, constituée par les religions païennes ? À travers leurs obscurités et leurs insuffisances, celles-ci n'étaient-elles pas aussi des préparations à la révélation biblique culminant dans le mystère du Christ ?

Des Pères grecs l'ont pensé, comme Clément d'Alexandrie. Tradition persistante qui, au long des siècles, ne s'est pas satisfaite d'un pur et simple bannissement du paganisme dans les ténèbres du péché. La vérité est accessible à tout homme de bonne volonté, malgré le voile de la superstition. L'ignorance n'est pas une faute, quand elle est due aux circonstances. Les chrétiens eux-mêmes n'en sont pas exempts, par manque d'instruction. À plus forte raison ne saurait-on la reprocher aux païens sincères. Mieux vaut éduquer les uns et les autres au discernement et les acheminer selon leur mesure vers la plénitude.

Fort de cette conviction, je revins à mon hindouisme que je n'avais pas oublié et qui demandait place dans ma nouvelle configuration intime. Le Père de Lubac m'aida par ses ouvrages sur le bouddhisme, en particulier l'admirable somme intitulée *Amida et dédiée au bouddhisme d'adoration*. La méthode était celle des grands missionnaires jésuites : ouverture et incarnation en vue de la conversion, récapitulation « kénotique » qui assume les religions païennes à travers un anéantissement pascal.

Le Père de Lubac me fit aussi lire les écrits de son ami, l'abbé Jules Monchanin, d'où me vint le secours décisif. Je fus parmi ceux, dans les années cinquante, qui eurent entre les mains ces feuilles polycopiées, rares et brèves, où en des notes fulgurantes l'auteur déblaya des tonnes d'incompréhensions. Quand se rendra-t-on compte que l'abbé Monchanin est un des plus hauts mystiques chrétiens, nourri des Pères grecs et providentiellement appelé à accorder le génie de l'Inde au mystère trinitaire ?

Par ces lectures, je compris qu'il existe une histoire du salut plus complexe qu'on ne l'imagine. Telle un arbre, elle pousse en tout sens de multiples ramifications. Mais c'est un arbre généalogique, comme l'arbre de l'évolution cosmique. Il se produit des avancées, des impasses, des reprises. Tout cela foisonne et peut sembler tâtonnant. Un axe mystérieux gouverne pourtant cette croissance. Une sève secrète monte à travers les rameaux et déploie progressivement l'énergie puisée en Dieu par les racines. Surgissant du ventre de l'humanité, l'arbre de Jessé porte au sommet le Christ.

Jean BASTAIRE

Jean Bastaire, né en 1927, marié. Ecrivain, secrétaire général de l'Amitié Charles Péguy. Nombreuses publications sur Péguy. Ouvrages récents : *Le matin de l'Éternité*, Centurion, 1984, *Péguy e la cultura del popolo*, Milella, Lecces, 1987. Collabore à *Panorama*, *France Catholique* et Radio Notre-Dame.

Et pourquoi pas un abonnement de soutien ?

Guy de REYNIÈS, m.e.p.

La religion populaire en Extrême-Orient

Témoignage d'un missionnaire

LE premier souvenir qui me revienne en mémoire, concernant mon contact personnel avec d'autres religions de cet Extrême-Orient où je me trouve depuis de nombreuses années, ce sont certaines veillées dans les villages que je visitais en Birmanie au cours de mes tournées missionnaires. Ceci remonte à vingt-cinq ans en arrière.

Les catéchistes qui m'accompagnaient, ainsi que les chrétiens qui venaient éventuellement grossir notre petite équipe apostolique, logeaient avec moi dans la même maison, chaque fois que c'était possible. Il faut dire que les maisons de campagne de la Birmanie méridionale étaient habituellement bâties sur pilotis, ne comportaient qu'un étage, et même pour ainsi dire qu'une salle commune, plus ou moins compartimentée. Ce qui fait que les hôtes qui nous accueillèrent et nous-mêmes, nous restions ensemble toute la soirée et même jusque tard dans la nuit, chacun se retirant ensuite dans son coin pour dormir.

Portes et fenêtres restaient toujours ouvertes, ce qui était une invitation pour quiconque le désirait d'entrer et de s'installer, sans aucune formalité, au milieu de nous. Les conversations allaient bon train et semblaient même quelquefois devoir s'éterniser. Les gens qui venaient ainsi « causer » avec nous étaient pour la plupart des païens, des bouddhistes. En Birmanie, la grosse majorité de la population appartient au bouddhisme du « petit véhicule », le plus rigoureux au point de vue doctrinal. Mais pour le menu peuple, le Bouddha équivaut à un dieu, non exclusif d'autres divinités.

Les conversations les plus serrées, pour ne pas dire les plus fréquentes, tournaient autour de la religion. Ils nous expliquaient volontiers ce qu'ils savaient dire de la leur, c'est-à-dire du bouddhisme, et nous écoutaient tout aussi volontiers parler de la nôtre. Mais quand nous nous hasardions à faire quelques comparaisons, il valait mieux être prudents pour ne pas choquer leurs convictions profondes. Et nous pouvions nous estimer heureux quand, avant de nous quitter, nous leur entendions dire : « Vous avez le même cœur que nous ! » Cela n'allait généralement pas plus loin.

UN autre souvenir, au sujet de la Birmanie et du bouddhisme que, missionnaires, nous y côtoyions chaque jour, c'est renseignement « *ex cathedra* » que les bonzes aimaient donner aux foules de leurs adeptes, dans les grandes occasions en particulier.

Quand nous nous promenions le soir dans la ville de Rangoon, aux abords de certaines grandes pagodes, il n'était pas rare d'y entrevoir un bonze enseignant. S'il était haut placé dans la hiérarchie, il avait une position équivalente matériellement parlant. Je veux dire qu'il enseignait assis dans la position du lotus sur un siège haut placé, qui ressemblait assez à un trône, mais pas du tout à une chaire comme dans nos églises au temps passé.

Il était impressionnant de voir, sous un éclairage puissant, ce bonze drapé dans sa robe safran, la tête totalement rasée, enseigner de façon magistrale, et quelque peu théâtrale, des centaines et des centaines d'auditeurs assis à même le sol devant lui, sur de simples nattes faisant office de tapis. Il arrivait assez fréquemment que cet enseignement durât des heures.

Je me souviens qu'une fois, lors d'une grande fête bouddhiste, où des milliers de pèlerins se pressaient dans les parages d'une pagode de renom, un prêtre catholique avait été invité, impromptu, à parler à la foule. Il s'agissait du Père Morane, l'un des rares prêtres purement birmans de l'archidiocèse de Rangoon, un prêtre réputé pour avoir la parole facile et le geste expressif, au point de captiver facilement son auditoire. Le bonze principal de la pagode savait très bien qui il était : une véritable attraction pour les foules.

Ce jour-là, le Père Morane parla durant quatre heures d'affilée. Les gens qui l'écoutaient paraissaient ne pas s'en porter plus

mal. Au contraire, ils lui savaient gré de leur donner d'un tel *show* à la Billy Graham. Le Père ne parla que de religion, veilla bien à ne pas trop égratigner les sentiments profonds, leur asséna quelques bonnes vérités de la religion chrétienne ; mais, apparemment, il ne réussit pas à en inquiéter beaucoup concernant leur propre salut.

UN troisième souvenir, toujours sur ce même sujet, concerne un de nos vieux missionnaires français de Basse-Birmanie, le Père Philippe, un homme de Dieu au service des chrétiens tamouls (indiens) du delta de l'Irrawaddi. Ce prêtre est resté soixante ans dans sa mission, sans jamais revenir en France.

Les Birmans le considéraient comme l'un des leurs et tous, sans distinction de religion, le respectaient comme un véritable homme de Dieu. Or il habitait tout près de l'embouchure du grand fleuve birman, à un jour de bateau de la capitale, Rangoon. Il avait construit pour ses chrétiens indiens, avec l'aide d'un autre prêtre plus jeune, le Père Gagelin, un magnifique ensemble paroissial où, les jours de grandes fêtes, on pouvait voir affluer des foules de chrétiens, et pas seulement ceux de race tamoule.

De l'autre côté du large fleuve, presque en face de Kyaylat, la mission du Père Philippe, se trouvait un ermitage bouddhiste, occupé par un bonze d'âge aussi vénérable que le Père. Ce bonze avait lui-même une certaine réputation de sagesse. De nombreux bouddhistes ne craignaient pas de faire le voyage par bateau, pour venir le consulter et recevoir de lui conseils ou enseignements.

Or, ce bonze avait coutume de dire à ses adeptes : « Mais, allez donc voir mon frère, de l'autre côté du fleuve ! » Et c'est ce qui se faisait effectivement, car de nombreux bouddhistes complétaient leur visite au vieux bonze par une visite au vieux prêtre.

J'AI d'ailleurs vu un peu la même chose à Saigon (Vietnam), quelque douze années plus tard. Du haut de sa tour-pagode, dans la banlieue, un bonze bouddhiste avait l'habitude de haranguer ses fidèles par haut-parleur, ou plutôt par porte-voix. Il se tournait alternativement dans les quatre

directions pour faire ses proclamations, un peu comme un muezzin appelle à la prière du haut de son minaret.

La veille de Noël, il avait eu la riche idée d'inviter ses fidèles à participer aux célébrations chrétiennes dans la paroisse d'à côté. Le curé, un Père des Missions Étrangères de Paris, le Père Troger, avait organisé une veillée en plein air aux abords de son église, trop petite pour accueillir tous les chrétiens que l'on attendait pour cette occasion. Une estrade avait été préparée pour la partie théâtrale qui devait précéder la cérémonie religieuse. Cette même estrade devait servir ensuite pour la messe de minuit.

Il y eut tellement de monde, cette nuit-là, que l'on ne savait plus où mettre les gens. Les quelque 400 chaises préparées avaient été prises d'assaut dès le début, sans que personne ne puisse faire la distinction entre païens et chrétiens.

Évidemment, avant la cérémonie religieuse proprement dite, le Père curé avait pris soin de prévenir les gens et d'inviter les chrétiens à s'approcher du podium, tandis que les non-chrétiens se retireraient. Mais il resta un tel nombre de ces derniers pendant tout le temps de la messe qu'il fallut finalement expliquer que la communion au Pain eucharistique n'était permise qu'aux seuls baptisés. Je me souviens d'avoir entendu un jeune païen interroger à mi-voix son compagnon : « Alors, tu ne vas pas la recevoir comme tout le monde, la pastille ? ». Combien de païens s'approchèrent-ils de la table sainte, cette nuit-là ? Nul ne peut le dire.

Ceci m'amène à noter qu'en 1971, quand la Vierge pèlerine de Fatima est venue faire le tour du Sud-Viêtname, il n'y eut pas que des catholiques pour l'accueillir. En effet, très officiellement, des grands-prêtres de la secte caodaïste (qui compte deux millions d'adeptes au Sud-Viêtname) ont demandé et obtenu de l'avoir pour quelques heures à Tai-Nin, où se trouve leur centre religieux et où réside leur « pape ». C'est ainsi que nous avons pu voir, en direct sur la télévision nationale vietnamienne, les magnifiques cérémonies organisées en l'honneur de la Vierge Marie par des gens qui n'avaient pas grand-chose de chrétien.

EVOQUONS encore d'autres souvenirs, de ceux qui m'ont le plus marqué pendant ma vie missionnaire. L'un se situe à Séoul, en mai 1984, lors de la visite du Pape Jean-Paul II en Corée à l'occasion de la canonisation de

103 martyrs de ce pays. Je m'y étais rendu, faisant partie d'un groupe de 300 chrétiens de France apparentés à l'un ou l'autre des saints martyrs français.

À l'issue de la cérémonie de canonisation, qui avait eu lieu sur l'immense esplanade Youido de Séoul, j'étais monté dans un taxi avec quelques amis. Parmi eux, Colette, une Française qui parlait coréen, eut l'idée de demander au chauffeur s'il savait ce qui s'était passé à Séoul aujourd'hui. La réponse de cet humble païen fut magnifique : « Et comment donc ! L'"empereur" des chrétiens s'est déplacé de Rome pour venir nous voir. Nous l'avons tous écouté à la radio, ce matin. Il a même eu la bonté de nous dire quelques mots dans notre langue ».

Il faut dire que, ce 6 mai, la place Youido était pleine à craquer et que, si on ne l'avait pas interdite aux non chrétiens, il aurait fallu compter deux millions et non pas un million de participants, tant les gens de cette ville étaient électrisés par la visite du Saint-Père. Il était un peu le Père de tout le monde, ce jour-là.

L'AUTRE souvenir se situe à Nagasaki, quelques jours

plus tard, car notre voyage comprenait une courte visite au Japon. Je m'étais rendu dans cette ville avec le Père Quennouëlle, mon ami, et nous avons participé à une réunion de prière dans une famille japonaise. Quand nous sommes sortis de là, vers 21 heures, nous n'avions encore rien mangé ce soir-là. Le Père m'invita donc dans un tout petit restaurant pour y manger une soupe chinoise, en compagnie de Cécile, une de ses collaboratrices. Il parlait avec elle en japonais, tout en mangeant, sans s'apercevoir qu'une des serveuses écoutait ce qu'il disait avec de plus en plus d'intérêt. Le Père, plein de Dieu, ne faisait point mystère de sa foi et en parlait aussi librement que d'autres parleraient de leurs affaires.

Tout à coup, furtivement, la demoiselle du comptoir, voyant que le dernier client allait se retirer, ouvrit un tiroir, en sortit deux livres et les montra timidement au Père. Son col romain et sa conversation l'avaient convaincue qu'il s'agissait bien d'un prêtre. Quelle ne fut pas la surprise du bon Père de constater que l'un des livres contenait la vie du Père Maximilien Kolbe, et que l'autre était un livre de prière, tous deux en japonais !

Alors il fit parler la serveuse, et c'est ainsi qu'il apprit d'elle qu'elle était païenne, mais qu'elle allait à l'église aussi souvent

que son travail le lui permettait. Au début, elle n'osait pas. Elle entendait les cloches sonner, et elle avait l'impression que ces cloches l'appelaient, elle, personnellement. Une amie païenne lui avait alors dit : « Mais, vas-y donc. Ils te laisseront entrer. Tu n'as rien à craindre ! ». Et c'est ce qu'elle s'était décidée à faire, un beau jour. Et depuis, elle continuait de le faire, imitant de son mieux les gestes et les paroles des chrétiens. Et elle s'en trouvait bien. Quand elle rentrait dans sa pauvre chambre solitaire, après son service au milieu de la nuit, elle ne pouvait se décider à aller au lit qu'après avoir récité toutes les prières qu'elle s'était fixées à elle-même.

Depuis, j'ai su qu'elle avait finalement reçu le baptême.

UN autre exemple, pris à Macau, près de Hong-Kong, et donc aux portes de la Grande Chine. Dans une ville qui, ecclésiastiquement parlant, vit encore de ses acquis de l'ère coloniale et est tombée comme en léthargie du point de vue apostolique, avec une population qui a décuplé depuis la Deuxième Guerre mondiale, on trouve, comme il arrive souvent en ces cas-là, des pépites d'or cachées.

Hélène Frong en est un exemple. Sa conversion — elle est la première chrétienne de sa famille — fut un long cheminement. Toutes ses études secondaires, elle les a suivies sous l'égide des Soeurs Franciscaines Missionnaires de Marie, au Collège Sainte-Rose de Lima de Macau. Elle en a toujours gardé un excellent souvenir. Et cependant, elle a différé sa conversion au Christ d'une bonne dizaine d'années. Attirée par la renommée de sainteté du Père Mario, prêtre salésien, l'apôtre de l'île de Coloane (près de Macau), elle est allée le voir, plusieurs fois même.

Puis, un jour, le Père Mario m'a dit : « Cette fille serait un bon élément dans votre future communauté de laïques consacrées ». Mademoiselle Frong n'était pas encore baptisée. Elle savait ses prières, pour les avoir apprises chez les Soeurs, mais elle n'avait pas suivi de cours de catéchisme.

Finalement, le Père Mario conseilla à sa protégée de venir me voir, afin que je la prépare au baptême. Elle le fit pendant presque un an, venant régulièrement tous les dimanches à 10 heures pour une heure d'instruction religieuse. Elle ne manqua que deux ou trois fois, et pour des raisons familiales. Après mon départ de Macau, elle continua avec un autre prêtre jusqu'à son baptême,

qui lui fut conféré en même temps que la confirmation à la paroisse Notre-Dame de Fatima, le 13 octobre 1987, jour du soixante-dixième anniversaire des apparitions à Fatima.

Depuis, elle est venue à Taïpei (Taiwan) pour y suivre une retraite de chrétienté de six jours, et nous l'attendons maintenant pour une entrée définitive au Foyer de Charité qui débute dans cette ville.

DEUX fois par an depuis quatre ans, le Père Thébault (de l'Équateur), le Père Quennouelle (du Japon) et moi, nous nous sommes efforcés de donner, avec l'aide de collaborateurs fidèles, religieux ou prêtres du clergé local, des retraites de chrétienté, comme il s'en donne depuis cinquante ans dans tous les Foyers de Charité du monde. Pendant six jours, dans le silence et la prière, ces retraites accueillent des personnes de toutes conditions, croyants et incroyants, qui veulent recevoir la Parole de Dieu transmise en plénitude par l'Église, et qui viennent chercher le Dieu Vivant.

Je suis chaque fois étonné, et même bouleversé, par le témoignage de quelques-uns de nos retraitants, qui viennent directement du paganisme et en sont au tout début de leur cheminement chrétien. L'une d'entre elles me disait : « Merci à Dieu. Merci à vous pour tout. Il fut si doux pour moi d'être (parmi vous). Beaucoup de choses m'ont impressionnée pendant la retraite. Mais j'aimerais vous dire que je n'oublierai jamais deux d'entre elles : la première eut lieu à la chapelle, quand j'étais en "adoration". Je me suis sentie si proche de Jésus que c'était comme si nous étions, Lui et moi, face à face, nous parlant l'un à l'autre. Je n'avais jamais connu cela auparavant. La deuxième arriva au cours du « chemin de croix ». Je me sentais prête à fondre en larmes et je faisais l'impossible pour les retenir. Une fois revenue dans ma chambre après cela, je leur ai laissé libre cours, et je ne m'arrêtais plus de pleurer. J'avais les mêmes sentiments que lorsque j'ai perdu mon propre père, il y a quelques années. Cela me faisait si mal que, la nuit d'après, je ne pouvais pas dormir. »

Ces personnes sont souvent les seules converties de leur famille, comme je l'ai vu bien des fois. Elles essaient de leur mieux, ensuite, sinon de mener l'un ou l'autre des leurs à la conversion, du moins de résister à tous les courants contraires à leur foi et à leur nouvelle espérance.

Ceci m'amène à dire qu'il est rare de voir en Asie se produire des conversions en masse, ou même seulement par familles entières. Dans les meilleurs cas, il faudrait parler plutôt de conversions en chaîne, mais de façon le plus souvent lente et laborieuse.

JE me souviens que, dans les années 70, un livre était paru sous le titre : *Dieu aime les païens*. Ce titre même fut une révélation pour moi, car combien de fois, dans ma vie missionnaire, n'ai-je pas eu l'occasion de vérifier cette vérité ? Ce n'est pas eux qui ont mis en leur cœur cet Hôte redoutable, cette exigence de dépassement, cette conscience morale que Gandhi compare tour à tour à une petite voix silencieuse et à une colonne de feu. Ce n'est pas pour rien que le prophète a dit : « Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu une grande lumière » (*Isaïe 9, 1*).

Le bouddhisme que nous côtoyons quotidiennement en Asie, et qui est souvent mélangé à d'autres croyances, a pris pour base l'agnosticisme qui dissout toute consistance de pensée et abandonne l'espoir d'une certitude religieuse. Comme premier moyen de salut, il substitue aux rites une morale. Il n'y est question que de moralité, du respect de toute existence et des récompenses d'une vie future, garanties par l'obéissance au Bouddha.

Mais, pour la masse des fidèles, le Bouddha remplit intégralement les fonctions d'un dieu, bien qu'il ne soit pas un dieu. On le prie, et il vous écoute. C'est le plus grand des dieux. Il est placé fort au-dessus des mille et une divinités ou des génies locaux des anciennes religions. A ces derniers, on continue occasionnellement à demander des faveurs. En ce sens, on peut dire que les païens au milieu desquels nous vivons en Extrême-Orient ont vraiment une « religion », une religion polythéiste avec un dieu suprême qui est le Bouddha. Mais ce n'était pas la pensée des fondateurs ni de leurs disciples immédiats.

L'IDEE du Bien, génératrice d'obligation morale, indique on origine divine d'une manière quelquefois éclatante chez un homme qui suit les appels de sa conscience. Elle est une aspiration, elle est une vocation commune, elle peut donner

son vrai sens à toute vie humaine, pourvu qu'elle ne soit pas obnubilée par son contraire, l'attrait du mal. Elle est une pierre de touche, elle est un jalon, elle est une semence de ce qui doit venir.

La plupart des hommes que nous côtoyons ne perçoivent de l'action de Dieu dans leur vie que des aspects multiples et fragmentaires. Ils sont comme les fragments d'un miroir brisé. Un jour, par l'action providentielle de Dieu, tous ces aspects se rejoignent, tous ces fragments se réunissent pour redonner un vrai miroir où se reflète Celui qui mène toutes choses selon Sa Sagesse. Il ne faut jamais oublier qu'un jour, « la terre entière se souviendra et reviendra vers son Seigneur, toutes les familles des nations se prosterneront devant Lui » (*Psaume 22, 28*).

Guy de REYNIES, m.e.p.

Guy de Reyniès, né en 1932. Ordonné prêtre aux Missions Étrangères de Paris en 1960. En Birmanie jusqu'en 1966. Appartient à l'oeuvre des Foyers de Charité depuis 1967. Au Viêt-nam jusqu'en 1975. A Macau de 1984 à 1987, et depuis à Taiwan, où il a ouvert le premier Foyer de Charité en terre chinoise.

Souscrivez un abonnement de parrainage au profit d'un séminariste, d'un missionnaire, d'une personne âgée (tarif réduit voir page 131).

Françoise JACQUIN

Hindouisme et christianisme

le témoignage de Jules Monchanin

LA tunique sans couture de l'Église universelle porte aujourd'hui toutes les diaprures des cultures du monde. Ce n'était pas le cas il n'y a pas si longtemps, quand le christianisme était facilement assimilé à la civilisation occidentale. Ceux qui s'insurgeaient contre cette grossière perception faisaient alors figure de prophètes. Dans la cohorte de ceux et celles qui, expatriés et solitaires, offrirent leur vie pour qu'ad-vienne une véritable catholicité, apparaît un prêtre lyonnais dont Jean-Paul II a cité le nom parmi les grands apôtres de la ville : Jules Monchanin.

Nous pourrions nous contenter de rappeler l'itinéraire de ce pionnier de la rencontre de l'hindouisme et du christianisme. Mais faire mémoire c'est aussi rendre actuel son message. Parmi les urgences de notre temps se place l'apprentissage du pluralisme et de la liberté auquel s'ajoute pour un chrétien le devoir d'évangélisation. Plus que d'autres, l'Abbé Monchanin a compris cette exigeante vocation : il en a assumé dans sa chair d'humaniste raffiné, dans son âme de baptisé et dans son cœur de mystique toutes les éprouvantes tensions. Toute sa vie fut ordonnée à ce but, tous ses écrits aussi (1).

Né en 1895 dans le Beaujolais, ordonné prêtre en 1922 à Lyon, Monchanin exerce une quinzaine d'années en paroisse,

(1) En dehors de deux livres parus de son vivant, *De l'esthétique à la mystique*, 1955, et *Ermîtes du Saccindânanda*, 1956, Monchanin publia de nombreux articles, notamment dans *Dieu vivant*. Après sa mort, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, 1974, sous la direction de S. Siauve, et *Théologie et spiritualité missionnaires*, 1985, sous la direction de J. Gadille et E. Duperray, présentent divers inédits. Sur lui, voir *L'Abbé Monchanin* (témoignages), 1960 ; *Écrits spirituels* présentés par E. Duperray, 1965 ; H. de Lubac, *Images de l'Abbé Monchanin*, 1967 ; J. Petit, *La jeunesse de Monchanin*, 1983. A paraître aux Éditions du Cerf, la *Correspondance de Monchanin avec sa mère*, présentée par F. Jacquin.

d'abord dans un milieu ouvrier à La Ricamarie, puis en ville, à Saint-Maurice puis à Sainte-Croix. Toutes sortes de milieux, ceux de la Société lyonnaise de philosophie, ceux qui gravitent autour de l'Abbé Remillieux à la recherche d'un renouveau liturgique et d'une avancée de l'oecuménisme, divers groupes de jeunes ont vite fait de repérer ce prêtre discret, au regard de feu, au courant de tout et toujours à l'affût de synthèses tellement élargissantes pour des générations encombrées par le conflit mal résolu du spirituel et du temporel et confrontées aux nouvelles questions posées par la colonisation. Avec son ami l'Abbé Édouard Duperray, aumônier du Foyer de l'Institut franco-chinois, il est à l'origine de nombreuses vocations laïques et religieuses d'un type nouveau où le dialogue et l'écoute relèguèrent dans un autre monde la comptabilité des conversions-, des écoles et des dispensaires.

En 1932, à la suite d'une grave maladie, il fit le voeu de donner sa vie à l'Inde. Il pressentait combien l'apport de cette terre, pétrie de contemplation et d'offrande, pouvait féconder un christianisme encore meurtri des contre-coups de la crise moderniste. Il savait aussi que l'avenir de l'Église allait désormais se jouer hors d'un Occident frileux où la nomination des premiers évêques de couleur, par Pie XI en 1926, n'avait pourtant guère suscité l'enthousiasme.

Il commença alors ses études de sanscrit et d'indianisme en attendant que son évêque le laissât partir. Il ne s'agissait pas d'un départ provisoire du genre *Fidei Donum*, mais d'un adieu définitif au diocèse puisqu'il demandait à servir l'Église de l'Inde sous la juridiction d'un évêque indien. L'autorisation lui fut accordée en 1938, par Mgr Gerlier et l'incardination dans le diocèse de Tiruchirapally ne se fera qu'en mai 39, après quelques mois passés à Louvain au siège de la Société des Auxiliaires des Missions, la SAM, fondée par le Père Vincent Lebbe pour le service des jeunes Églises.

Sitôt débarqué, du prêtre renommé qu'il était (son apostolat en Belgique où se succédèrent à une cadence éreintante prédications et conférences venait de le prouver), il devint, à 44 ans, moins qu'un jeune missionnaire anonyme, ne portant même pas

pl'étiquette d'une Congrégation. « *Après avoir tant communiqué ar la pensée, la parole, l'écrit, je me sens sourd et muet. Je voudrais m'enfoncer dans ce silence; n'être qu'adoration et louange* ». Il se met au tamoul, accompagne son évêque dans ses tournées d'où il revient toujours « *rafraïchi par la foi des hum-*

bles villageois ». Il apprend à vivre en solitude et redoute de rabâcher, « *exposé à me nourrir de ma propre substance, presque sans communication intellectuelle profonde avec personne et presque sans livres. Je voudrais que ce ne soit pas autophagie mais enfoncement dans le double sens d'approfondissement et d'incarnation...* »

De la fin 39 au début de l'année 50, Jules Monchanin remplacera vicaires ou curés momentanément sans jamais se fixer. Il se met à l'école des plus pauvres, incompris des clercs, tant Indiens qu'Européens. « *Il me semble que peu à peu l'Inde dépose en moi et se recueille. Le rythme est celui des choses. Tout est plus naturel: l'homme s'est accordé, au lieu de s'imposer et finalement de se substituer à la nature. Et il redevient possible de penser à Dieu comme au Créateur...* » Au milieu de cette vie dénuée de tout confort, il rassure sa vieille maman : « *Ce que je fais est infiniment peu, quelques minuscules actes de miséricorde. Le reste du temps, je lis, j'écris, je pense, je prie et me repose aussi* » (il était grand asthmatique).

L'angoissante coupure avec la France, imposée par les cinq années de guerre, l'amène à se concentrer encore davantage sur son projet de vie érémitique, de plus en plus persuadé que seule une vie contemplative menée dans le renoncement pourra être comprise du peuple qu'il adopte et que seule l'adoration et l'imploration de la Trinité permettront d'intégrer les difficultés qu'il pressent avec de plus en plus d'acuité sur le chemin de la rencontre de l'hindouisme et du christianisme.

A la stupéfaction de tous, l'hiver 46-47 le voit revenir en France comme accompagnateur de son évêque, Mgr Mendonça, venu faire sa visite *ad limina*. Monchanin est alors fêté, questionné, encouragé. Il donne plusieurs conférences remarquées, étonne par sa compétence les milieux indianistes.

Son retour en Inde ne voit aucun changement. Il est « *ballotté de-ci, de-là,* » attendant avec une « *géologique espérance* » l'approbation en faveur de *l'ashram* de Kulitalai, ce gros village au bord du grand fleuve sacré de l'Inde du Sud, la Kavéry où il passa les meilleures années de son ministère paroissial, faisant fonction de curé. Mais qui dit *ashram* dit vie cénobitique. Où trouver les compagnons ? Alors qu'aucune réponse ne se présentait, Mgr Mendonça se voit sollicité par un jeune bénédictin breton, Dom Henri Le Saux, désireux de susciter une fondation bénédictine authentiquement indienne. Cet appel va combler les vœux de Monchanin même s'il ne répond pas exactement à ses

rêves : il eût préféré accueillir des moines ou des religieux autochtones...

Le 21 mars 1950, en la fête de saint Benoît, a lieu la fondation officielle de *l'ashram*. Les ermites habitent dans des huttes — seule la chapelle sera construite en dur — adoptent le *kâvi* (nom de la couleur ocre du tissu dont se revêtent les *sannyasi*), s'en tiennent à une nourriture végétarienne, intègrent dans leurs offices des textes sacrés de l'Inde et s'adonnent passionnément à la recherche de passerelles entre l'essence de l'hindouisme, *l'advaita* (principe fondamental de non-dualité, affirmant l'identité de l'Absolu — *brahman*, et du soi — *atman*) et l'essence du christianisme, la Trinité où éclate l'altérité des personnes.

Ils vont visiter les sages de la région, notamment Sri Aurobindo et Sri Ramana Maharsi, avec la mentalité de disciples qui se mettent à l'écoute de leur maître et en reviennent très impressionnés. Ils rédigent ensemble une brochure justifiant leur entreprise car le scepticisme règne sur elle, même de la part d'amis de Monchanin. *A benedictine Ashram* (1951) s'étoffera plus tard en *Ermites du Saccidânanda* (1956). Le nom de *l'ashram* reprend une expression traditionnelle du *Vedanta* qui évoque l'infinitude sous ses trois modalités : *Sat*, être — *Cit*, pensée — *Ananda*, béatitude, et de ce fait, oriente vers de possibles prolongements trinitaires.

L'ashram accueille toutes sortes de gens, pour des durées indéterminées : des chrétiens des environs, des mendiants, des sages hindous, des européens marginaux, des errants de toute caste, des penseurs occidentaux, des intellectuels de la colonie française de Pondichéry... Ces derniers se montreront de plus en plus friands des entretiens de Monchanin et se tournent vers lui lorsqu'ils se trouvent ébranlés par des événements aussi divers que l'assassinat de Gandhi, l'interdiction de publication des oeuvres du Père Teilhard, la mort d'Emmanuel Mounier sur le fond de la décolonisation, etc. C'est à lui aussi que des organisateurs non-chrétiens de colloques ou congrès interreligieux demandent une présentation synthétique de la doctrine et de la mystique chrétiennes. Tout ceci l'oblige à s'absenter. Lorsqu'il revient, son compagnon disparaît dans les villages pour s'initier à la vie des pauvres ou dans la montagne pour se livrer à des exercices d'ascèse et de méditation. La vie communautaire s'en ressent et décourage les postulants éventuels, notamment un trappiste belge, le Père Francis Mahieu qui ira fonder, sous le nom indien de Swâmi Acharya, *l'ashram* de Kurisumala. C'est

donc dans une atmosphère d'échec que Monchanin, dont la santé s'est brusquement dégradée, sera rapatrié en France pour mourir quelques semaines plus tard, à l'hôpital Saint-Antoine, le 10 octobre 1957.

Tel fut le douloureux chemin de ce prêtre hors du commun. Mais plus que ce témoignage de vie offerte « *en mystique substitution* » pour la conversion de l'Inde, comme eût dit son ami Massignon, il nous faut retenir quelques pistes de discernement pour la difficile confrontation proposée par ce Cahier. Deux voies sont généralement retenues par ceux qui explorent les points de jonction entre l'hindouisme et le christianisme : l'apophatisme ou théologie négative et le yoga, cette discipline corporelle et spirituelle séduisante, parce qu'unitive, hors des contingences conflictuelles. Les extraits que nous avons retenus prouveront que la réflexion de Monchanin sur ces questions délicates n'a pas vieilli. Le premier texte est tiré d'une conférence réclamée par le directeur de l'École Française d'Extrême-Orient, Jean Filliozat. Le second reprend de brèves notes en style télégraphique destinées à argumenter un article qui ne vit jamais le jour, sans doute parce qu'elles ne lui paraissaient pas satisfaisantes. Pourtant, c'est un des sujets qui l'a le plus constamment tarauté. N'écrivait-il pas, quelques mois avant sa mort, à son ami Duperray : « *Je t'écrirai sous peu sur le yoga chrétien dont on commence à parler à tort et à travers. On s'attache à la pelure, en rejetant le noyau et on baptise verbalement ce qui n'est plus qu'une peau morte. Il faudra bien que je me décide à publier quelque chose sur ce sujet...* »

Apophatisme et Apavàda (2)

« L'apophatisme se situe sur un triple plan, logique, ontologique et existentiel.

Sur le plan logique, l'apophatisme signifie l'élimination d'une idée pour l'accession à une idée plus compréhensive, l'antithèse qui appelle la synthèse. C'est la dialectique. Logique pour un Grec implique *logos*, l'intelligibilité de l'être. L'apophatisme logique se prolonge en ontologie négative, soit du monde — acosmisme —, soit de Dieu — théologie négative. Une telle théologie, si elle est vécue, se mue en mystique négative.

Comme le rejet d'un terme est fonction de ce terme et le rejet d'un ensemble coloré par cet ensemble, il y aura autant de modalités d'apophatismes que de variétés de métaphysiques. Toute métaphysique porte sur le moi, l'univers et l'Être : le moi qui, inscrit dans l'univers, s'interroge sur l'Être, et par cette interrogation même découvre la signification du monde et de soi-même. Le rapport de l'Être aux êtres, autrement dit de l'Un au multiple est l'axe de cette problématique.

...L'*Apavàda* désigne l'élimination successive des formes déterminantes et limitatrices, jusqu'à l'obtention de l'unique Réalité sans qualification. Cette voie négative s'achève dans l'*advaita* de Gaudapàda et Sankara, et dans l'Absolu imprédictible du bouddhisme Mahàyàna. Toutefois ce serait méconnaître gravement la pensée de l'Inde que de la réduire tout entière à cette non-dualité et surtout de la qualifier uniformément d'idéaliste. Elle s'appuie au contraire sur un triple réalisme, celui du monde, celui de la connaissance et celui de l'acte.

Certes il y a dans les Upanishads bien des courants et plusieurs époques, et ce serait les mutiler que de vouloir les réduire à toute force à l'unité. Leur coloration d'ensemble est cependant nettement apophatique. On méconnaît le *Brahman* quand on prétend le connaître, et on le connaît quand on ne le connaît pas. On ne l'approche qu'en le cernant de négations : *neti, neti* (ni sous ce mode, ni sous cet autre). Les correspondances entre l'homme, microcosme, et l'univers, macrocosme, y sont constamment évoquées. Elles conduisent à affirmer qu'il y a en l'homme par-delà toutes les diversités psychologiques un fond immuable, voire éternel : l'*âtman*, le soi. Et qu'il y a pareillement dans l'univers au-delà de toutes les apparences un fond inchangeant, rigoureusement un, le *Brahman*, le Soi absolu. Des textes célèbres qui sont commentés et médités sans cesse identifient cet *âtman* unique en tous les hommes à cet unique *Brahman*. Ce sont les équations fondamentales : *tat tvam asi* (tu es toi-même cela), *aham brahmàsmi* (moi-même je suis Brahman)...

Comment se pose sous cette perspective moniste le problème de l'un et du multiple? »

Monchanin développe alors les réponses « *denses et obscures* » apportées par les différentes écoles. Parmi elles, celle de « *Madhya* (3), théologien, philosophe et mystique du dualisme, *dvaita*, semble entrevoir au moins un troisième terme analogue à une doctrine de création. »

« Le christianisme s'oppose à toutes les philosophies et à presque toutes les religions en ce qu'il est historique non par accident mais

(2) *Entretiens* 1955, publications de l'Institut français d'indologie, n° 4, Pondichéry, 1956, pp. 23-34, repris par Suzanne Siauve, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien* (Fayard 1974), p. 118 à 130.

(3) Voir la thèse de Suzanne Siauve, *La doctrine de Madhya, dvaita-vedanta*, Pondichéry, 1968.

par essence. On y entre et on y demeure par la foi en une révélation progressive : connaissance de Dieu communiquée par Dieu même sous modes humains à un peuple, Israël, et sous modes humains encore, mais en plénitude, pour tous les peuples et tous les temps, par celui qui est en son unique Personne, Dieu absolu et homme absolu, Médiateur entre le Créateur et la création, Unificateur du monde en Dieu. Par rapport à cette révélation la philosophie si nécessaire qu'elle soit est déficiente. Elle a pour fonction de permettre au croyant de se représenter à lui-même en termes intelligibles et sinon adéquats du moins analogiquement vrais, le contenu de sa foi. Historiquement il y a une pluralité de philosophies chrétiennes.

Le Nouveau Testament énonce les deux mystères les plus impénétrables à la pensée humaine, celui de l'intimité de l'Être divin, la Trinité, et celui du don de lui-même au monde par l'Incarnation rédemptrice du Verbe et l'envoi de l'Esprit. Cet énoncé, ferme et tranquille, n'implique pas de tentative d'élucidation philosophique. On en découvre seulement quelques amorces. C'est d'abord le texte synoptique (Matthieu et Luc) sur la connaissance réciproque du Fils par le Père et du Père par le Fils. C'est ensuite l'affirmation par le quatrième Évangile (Jean, 1, 18) que nul jamais ne vit Dieu. Pour Paul... « l'humanité du Christ est le milieu en lequel et par lequel l'essence divine est appréhendée. Il affirme qu'en lui — le Christ — *« habite et s'incorpore tout le plérôme de la Dèité »*. C'est le seul passage de toute la Bible où le mot abstrait déité — *théotès* — est employé (Colossiens, 11, 9). Ce terme de déité ainsi isolé dans le contexte biblique suggère une conception singulièrement apophatique de Dieu. Il est d'autant plus remarquable qu'elle soit associée à l'une des affirmations les plus claires de la pleine divinité du Christ. Loin d'opposer une mystique de la déité à une mystique du Christ, Paul découvre à la fois le sommet du christocentrisme et le sommet du théocentrisme. »

Suit un historique de la réflexion théologique sur ce thème, une analyse de son effort à saisir Dieu en dehors de tout anthropomorphisme et de tout retour sur soi.

«...Mais à l'idole du concept risque de se substituer l'idole de l'anticoncept. Si l'être n'égale point le Dieu vivant, le non-être, l'appelât-on « Néant superessentiel », ne l'égale pas davantage, et si Dieu n'est pas à la manière des êtres, il est beaucoup moins justement encore comparable au néant, ce monstre logique. Le mystère transintelligible n'abolit point l'intelligence, il la suscite et l'aiguise plutôt. L'apport spécifique de l'apophatisme chrétien en relation à une théologie et une mystique de l'éminence a pour objet l'intimité de l'homme participant à l'intimité de Dieu. La personne humaine peut se figurer par une ellipse à deux foyers : son ipséité (son « pour soi », son « *esse sibi* ») incommunicable et sa relation, son essentielle communicabilité (son « *esse ad* »). Métaphysiquement elle n'est pas

moins constituée par sa relation à l'autre, à tous les autres et au Tout-Autre que par son ipséité même, et peut-être l'est-elle davantage encore. En Dieu les deux foyers coïncident et l'ellipse se change en cercle. L'ipséité même du Père est sa communication au Verbe et à l'Esprit. L'ipséité du Verbe est le don qu'Il reçoit du Père et le don qu'Il communique à l'Esprit. L'ipséité de l'Esprit est le don double et unique qu'Il reçoit du Père par le Verbe et qu'Il communique sous modes finis au monde. L'unité de l'essence divine identique aux Hypostases, est une unité de *co-esse*, de communion... Ainsi « *Dieu est Amour* » de l'évangile johannique apparaît comme la définition métaphysique de Dieu en sa réalité intime. Une telle théologie implique une mystique qui peut revêtir soit la modalité positive d'ascension vers Dieu à travers la création, soit la hâte vers Dieu à travers la négation. François d'Assise et Jean de la Croix sont mystiques chrétiens d'égale authenticité. Au terme de l'une et de l'autre voie la personnalité de la personne est maintenue ; maintenus aussi les liens de connaissance et d'amour entre les personnes. L'unité du Corps mystique de l'Église temporelle et éternelle est unité non d'absorption mais de communion, non monadique mais pléromatique : Dieu « *tout en tous* ».

Yoga chrétien ? (4)

Contre : 1. Le yoga draine *toutes* les forces physiques et mentales, « réalisation » mentale et, en un sens aussi, physique. Par là obnubile la nécessité, la notion même de « Vérité » : l'expérience seule importe. Refus d'une problématique. Fuite devant les problèmes.

2. Adogmatisme renforcé par l'*extension* du yoga au bouddhisme, au zen.
3. Indifférence au vrai renforcé par le mono-idéisme que, de soi, engendre le yoga. Concentration sur *une* représentation — ou même, plus élevé sur l'absence de toute représentation...
4. Habitue à se passer de la grâce. Ataraxie, autarcie du yogi qui *doit* tout à la force de sa volonté...
5. A se passer de Dieu même : l'idée de Dieu, si elle est maintenue, est adventice — extrinsèque au yoga lui-même. Sans intrusion étrangère, le yoga est un pragmatisme « *athée* ». De fait historiquement : origine théiste ou athée ? Développement athée. Théisme tardif
6. Longue imprégnation du yoga théorique — Sàmkhya — : Dieu y est, soit absent, soit, du moins, inerte : La source dynamique est Prakrti. Pente au naturalisme. Or le yogi n'apprécie que le *dynamisme dompté*, non la quiétude.

(4) Ces notes sont sans doute de 1948-1949 ; elles ont été publiées dans la revue *Axes* d'octobre-novembre 1969, p. 29-30, et reprises par S. Siauve, *op. cit.*, p. 241-242.

7. Longue imprégnation tantrique. Sexualité subtile qui s'insinue jusque dans les fonctions mentales. Sublimation équivoque dans une paix et béatitude «physiques», «coenesthésiques». Même après la «mort», disent les crédules.

8. Recherche du merveilleux : *siddhi*, du pouvoir thaumaturgique ou de ses apparences.

9. La notion de péché n'a pas de place dans le système.

10. Suppose, pour être tenté, une «époché» de la foi chrétienne. Reddition au guru sans défense. Donc mixte de suggestion et d'auto-suggestion.

Autant de contre-indications.

Pour : 1. De soi le yoga, par son adogmatisme même, est dissociable du contexte hindou. De fait : bouddhique, jaina, islamique même chez certains *sufis*.

2. Diminution *panindienne*, coextensif à l'Inde dans le temps (peut-être même antérieur : Moahenjo daro) et dans l'espace : la déborde même (Asie centrale., Tibet, Chine, Japon : par le bouddhisme). S'il n'est pas christianisé, tout un aspect essentiel de l'Inde — réalisation dans le corps — échappera au Christ.

3. Ascèse corporelle fraye les voies à la maîtrise des sens, de l'imagination, de la mémoire, de la pensée même. Plus complète que par aucune méthode occidentale.

4. L'Hésychasme s'en est approché, l'a peut-être rejoint.

5. Selon 3, permet donc un *recueillement*, un rejet des appréhensions distinctes plus total qu'aucune méthode. Donc une *disposition* à l'accueil mystique. Âme vacante.

...Le yoga chrétien ne peut être que limité — même dans le temps qui lui est consacré — dans sa finalité : subordonné et toujours ouvert à la grâce — n'exclure (exigeant plus qu'une autre voie) la prière et l'abandon — *humilité de l'esprit* et pureté cristalline. La *passivité mystique* contrepoids à l'auto-création du yogi autarcique.

Sous la conduite d'un sage *guru*. Et s'il s'avère nocif — *stop*».

Le lecteur aura deviné par ces passages allusifs la complexité du dialogue entre des systèmes de pensée. Si la culture d'un peuple passe nécessairement par sa philosophie et sa religion, on ne peut faire l'économie d'un travail approfondi. Mais la grâce du Christ opère des merveilles. L'une des plus grandes joies de Monchanin aura été d'échanger sous le signe même de la fidélité, avec tel ou tel chrétien pleinement indien.

Françoise JACQUIN

Françoise Jacquin, née en 1930, mariée, six enfants. Maîtrise en histoire des religions. Secrétaire de la Rédaction de la Revue *Les Quatre Fleuves* depuis 1980. Auteur de divers articles parus dans *Axes*, *Sens*, *Ensemble* (revue des Facultés Catholiques de Lille). Ouvrage récent : *Histoire du Cercle Saint-Jean-Baptiste : L'enseignement du P. Daniélou*, Paris, Beauchesne, 1987.

Georges CHANTRAINE, s j.

Le Synode de 1987 : expérience et bilan

LES souvenirs du Synode de 1987 sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde commencent sans doute à s'effacer. Je me propose non seulement de les raviver, mais de vous communiquer les souvenirs d'un témoin. J'ai eu en effet la chance et la grâce d'assister comme expert à ce Synode. C'est une expérience profonde, qui reste gravée dans la mémoire. C'est l'expérience de la présence du Seigneur Jésus dans son Église. Une telle expérience n'est pas réservée à ceux qui ont participé au Synode. Elle est destinée à tous les chrétiens et aussi, dans un certain sens, à tous les hommes. Avec votre concours, je m'efforcerai ici d'en faire part.

La presse a justement dit que le Synode avait traité de trois grands sujets : la femme, les ministères et les mouvements. De plus, il n'a cessé de considérer la relation entre l'Église et le monde. C'est le quatrième grand sujet. Avant de vous les présenter, je vous ferai entrer dans *l'aula* synodale et nous apprendrons à connaître les personnes qui s'y trouvent, puis le déroulement des travaux.

I. L'assemblée et son déroulement

Quand le Pape entre dans *l'aula* synodale, il voit devant lui 232 Pères synodaux, 20 experts et 60 laïcs. Il siège à la table de présidence. A sa gauche, Mgr Jean Schotte, secrétaire permanent du Synode. A sa droite, les trois présidents délégués : le cardinal E. Pironio, président du Conseil pour les Laïcs, le cardinal R.J. Vidal, des Philippines, qui a remplacé le cardinal Trinh van Can, archevêque de Hanoi, empêché de venir à Rome pour des raisons de santé, et le cardinal M.I. Lubachivsky, archevêque de Lvov (Ukraine). Ces trois cardinaux proviennent de trois continents différents : Amérique, Asie, Europe. A la gauche de Mgr Schotte, le cardinal H. Thiandoum, archevêque de Dakar, qui représente un quatrième

continent, l'Afrique, et qui est le rapporteur du Synode, Mgr P. Eyt, archevêque coadjuteur de Bordeaux, qui est secrétaire général de ce Synode, et deux experts laïcs nommés secrétaires spéciaux adjoints : Mlle M. da Graça Sales et M. J.-L. Dherse.

Aux premiers rangs, à gauche du Pape, les patriarches orientaux et d'autres représentants des Églises orientales dans leurs robes aux couleurs variées. A même hauteur qu'eux, au centre et à droite du Pape, les cardinaux : sur le même rang, le cardinal G.B. Hume, archevêque de Westminster et le cardinal J. Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Plus haut, l'un à côté de l'autre, le cardinal G. Danneels, archevêque de Malines-Bruxelles, le cardinal C. Martini, archevêque de Milan, et le cardinal J. Glemp, archevêque de Varsovie. Derrière les cardinaux, les évêques : 154 élus par les conférences épiscopales et 27 désignés par le Pape, plus quatre non-évêques : un prêtre faisant fonction d'évêque en Tchécoslovaquie, le prélat de *l'Opus Dei*, Mgr A. Del Portillo, 16 fondateur de « Comunione e Liberazione », Mgr L. Giussani, et un charismatique américain, le P. Th. Forrest. Viennent ensuite les dix supérieurs généraux qui se sont cooptés au sein de l'Union romaine des Supérieurs généraux. Derrière eux, les dix-huit autres experts. Au centre et à gauche, les 60 laïcs, hommes et femmes (26), venus de tous les continents. Notons, au centre, la présence de Chiara Lubich et, à gauche, celles de Jean Vanier et de Kiko Argüello (Néo-catéchuménat). Parmi les laïcs, deux frères, supérieurs généraux de leurs congrégations, et plusieurs religieuses.

Les trente jours que nous avons passés ensemble se sont divisés en trois phases. Après les préliminaires, nous entendîmes, du 3 au 14 octobre, 232 interventions de Pères et une douzaine d'exposés faits par des laïcs. Les Pères parlaient à raison de huit minutes chacun, soit plus de trente par jour. Les laïcs parlaient de la table de présidence, et non de leur place comme les Pères. Ils disposaient de 15 à 20 minutes. Ils exposèrent les divers aspects de l'apostolat et de la spiritualité des laïcs selon leurs activités propres : pastorale diocésaine (Patricia Jones), syndicalisme (Enrique Marius), groupes d'étudiants (Etienne Bisimwa), mouvements (Chiara Lubich). D'autres traitèrent encore des moyens de rendre une paroisse dynamique et de la puissance de la Résurrection dans le traitement des handicapés.

Quant aux Pères, certains lurent, au nom de leur conférence épiscopale, des remarques sur l'« Instrument de travail » (document qui présentait tous les thèmes du Synode en 70 pages). D'autres parlèrent en leur nom propre d'un ou plusieurs paragraphes de ce document (tous les louèrent vivement) ou bien d'un autre sujet. D'autres encore présentèrent la situation de leur Église. Ceux qui parlèrent des Églises persécutées ou des Églises connaissant des difficultés en pays musulman furent écoutés avec une attention religieuse et parfois applaudis. Durant cette première période, les Pères abordèrent les grands thèmes

du Synode : la place et le rôle de la femme dans l'Église et dans le monde, la restructuration des ministères en vue d'une plus grande participation des laïcs, la place des mouvements dans l'Église et dans le monde. Les femmes eurent d'abord la vedette dans les discours ; puis on s'intéressa aux ministères ; enfin, les mouvements passionnèrent les esprits.

Le mardi 13, un jour et demi plus tôt que prévu, nous entendîmes le rapport du cardinal Thiandoum sur toutes les interventions. Ce résumé se concluait par une série de questions, qui étaient proposées aux cercles linguistiques. Ce rapport avait été élaboré par Mgr Eyt sur la base des résumés rédigés par les experts et avec leur collaboration, puis traduits en latin, qui fut la langue de référence du Synode comme aussi la langue d'une majorité relative d'interventions.

Avec ce rapport commença la deuxième phase du travail synodal : la discussion en cercles linguistiques. Pères et laïcs choisirent une des six langues suivantes : latin, italien, allemand, anglais, espagnol, français. Si dans la même langue il fallait constituer plusieurs cercles, ils se répartissaient entre ces groupes suivant l'ordre alphabétique. Résultat : douze cercles : un latin (peu nombreux, sans laïcs), un italien (très nombreux), un allemand, trois anglais, trois espagnols-portugais, trois français. Les experts furent répartis dans ces cercles suivant leur langue préférée et les circonstances. Il y en eut un ou deux par cercle.

Après avoir élu leur président et leur secrétaire, chaque groupe travailla de manière assez autonome sur la base du questionnaire annexé à la fin du rapport. Les laïcs collaborèrent à la discussion commune. Suivant les cercles, les experts se montrèrent plus ou moins discrets. Il s'agissait d'apporter des éléments de réponse à des questions soulevées lors de la discussion générale, particulièrement sur les trois grands thèmes déjà évoqués, mais aussi sur la définition du laïc, sur sa vocation, sa mission, sa formation, le combat pour la justice et la paix, l'inculturation, la famille, la jeunesse, etc. La doctrine sociale était une référence commune avec au centre l'amour préférentiel des pauvres. L'urgence en était fortement ressentie par les Latino-Américains. Dans un monde sécularisé, à l'Est ou à l'Ouest, les droits de la personne humaine permettent à l'Église de protéger l'homme contre lui-même, les faibles contre les puissants, et d'assurer ou de défendre la liberté religieuse dans le domaine de la vie civile.

C'est sur cet ensemble d'idées que les Pères discutèrent avec laïcs et même experts jusqu'au 17. Le 19, les secrétaires des cercles présentèrent un résumé des échanges. De même, des laïcs présentèrent un résumé d'échanges qui s'étaient faits parallèlement et en plus entre laïcs. Après une discussion générale de ces rapports, chacun retourna dans son cercle et on se mit à élaborer des propositions qui seraient présentées par l'assemblée au Pape. Il était en effet apparu qu'aucun sujet n'était mûr pour une déclaration finale, faite par le Synode lui-même. On décida de rédiger un « Message au peuple de Dieu »,

dont on confia la rédaction à cinq évêques. On était alors dans la troisième semaine du Synode. La dernière semaine, il faudrait voter sur ces propositions, adopter ou non le «Message» et aussi élire le conseil des évêques auprès du secrétariat permanent.

Ainsi le rythme changea-t-il durant cette troisième semaine. Les discussions furent plus vives, les gens plus pressés et parfois plus fatigués. Le jeudi 22 octobre après-midi, premier grand exercice pour Mgr Eyt et les experts : extraire des propositions des douze groupes linguistiques, avec l'aide de leurs secrétaires respectifs, un catalogue unique de propositions. La composition de ce catalogue se prolongea tard dans la nuit. Après leur présentation à l'assemblée, ces propositions furent discutées dans les cercles et amendées. Pendant que la plupart des Pères et des laïcs écoutaient un concert offert par la R.A.I., le cardinal rapporteur, le secrétaire général et les évêques secrétaires des cercles, aidés par les experts, élaborèrent le catalogue définitif des propositions. Ils durent reprendre leur travail le lendemain dimanche, jusqu'à 14 heures. Ce fut le second grand exercice.

Le troisième et dernier eut lieu la semaine suivante, après le premier vote de ces propositions. Les Pères gardaient en effet le droit d'amender encore individuellement — en fait par groupes — ces propositions. Il fallut pendant toute une nuit, et jusqu'à 10 heures le lendemain pour certains, accepter ou rejeter les amendements, introduire les amendements acceptés dans un nouveau texte et produire un second livret qui contenait la liste des amendements et la justification des rejets. C'est dans le même temps qu'eurent lieu les élections au conseil et l'adoption du «Message au peuple de Dieu ». Journées «stressantes» pour tous, épuisantes pour certains. L'air était pour cette raison à la déception. Les journalistes, qui n'avaient plus reçu de nouvelles depuis le 12, approchèrent des Pères dont certains se sentaient frustrés. Ils répercutèrent ces opinions d'autant plus volontiers qu'ils avaient à juste titre mal pris le *black-out* décidé par les présidents des cercles et que le texte des propositions, qu'ils avaient sans peine réussi à se procurer, était pour eux presque hermétique : il fallait avoir fait l'expérience synodale pour le comprendre et l'expliquer.

En quoi consiste cette expérience ? D'abord dans la participation au déroulement des travaux : c'est une épreuve de régularité et d'endurance, comme le *Giro* — pas de vitesse. Ensuite, elle consiste à voir l'Église dans toute sa diversité et à se demander : mais comment tous ces morceaux épars, si mal ajustés l'un à l'autre, tiennent-ils cependant ensemble ? C'est évidemment grâce au Seigneur Jésus et par son Esprit. Cette vue de foi devient à certains moments une sorte d'évidence physique : elle vous entre dans le corps. Non sans combat ni souffrance. Car l'assemblage, l'ajustement ne se fait pas sans mal. Il faut parfois se taire et prier. On ne peut pas crier. Enfin, elle consiste pour le théologien à se taire et à éprouver jusque dans sa chair que ce sont les évêques qui ont la parole qui garde l'Église dans l'unité, fait le

corps de l'Église et entre dans le corps de l'Église. Même s'il arrive que cette parole apparaisse aux théologiens plus pauvre, elle est plus intérieure à la vie du Verbe telle qu'elle anime le corps de l'Église. Elle s'est enrichie de bien des suggestions venues des laïcs et s'est parfois précisée grâce aux théologiens. Toutefois, ce fut fréquemment au Synode une parole trop humaine, trop peu nourrie d'Écriture sainte. C'est un grave déficit, ayons le courage de le reconnaître. Malgré tout, cette Parole est donnée à l'Église pour la construire. Il y a là, je ne sais comment, un mystère de la Parole qu'est le Seigneur Jésus. Mystère d'humiliation et aussi d'exaltation. La foi le reconnaît. Elle en est éprouvée. Et cette épreuve de la foi a tourné en joie lors de l'Eucharistie qui couronna à Saint-Pierre le Synode et le repas de fête qui le clôtura à Santa Marta.

Pour moi, cette expérience synodale ressemble à l'expérience des *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola, qu'on fait pendant trente jours. C'est aussi une expérience de conversion du cœur et de découverte progressive du Seigneur Jésus tel qu'il s'est fait connaître par son enseignement, par sa Passion et par sa Résurrection jusqu'à son Ascension. Qu'on fasse une telle expérience dans le seul-à-seul de la retraite ou dans cette assemblée synodale importe peu. Car le chrétien qui prie seul est toujours dans l'Église, et l'Église est dans son cœur. Réciproquement, au sein de l'assemblée synodale est donnée la solitude de la prière. Cette expérience de communion est aussi une expérience de solitude.

Cette expérience a eu, je vous l'ai dit, quatre grands thèmes : la femme, les ministères, les mouvements et la relation de l'Église et du monde. En gardant à l'esprit cette expérience, apprenons maintenant à les connaître dans leurs grandes lignes.

II. La place et le rôle des femmes dans l'Église et dans le monde

Pour tout observateur, il est évident que les femmes ont une place et un rôle hors pair dans toutes les Églises : ce sont elles qui, unies certes à leur mari, transmettent la foi à l'intérieur de la famille, qui procurent à la famille son atmosphère propre et chrétienne, qui assurent des services dans beaucoup de paroisses et de diocèses, etc. Les Pères se sont plu à les en remercier.

En entendant les Pères africains et asiatiques, qui vivent dans des sociétés qui n'ont pas été christianisées, nous nous sommes rendu compte plus vivement d'un fait qui, de nos jours, tend à être oublié dans certains pays occidentaux. Ce fait, ce fait majeur de la vie sociale, c'est que, grâce au christianisme, la femme a vu sa dignité reconnue et son égalité de personne acceptée socialement.

Ce grand fait ne nous autorise évidemment pas à négliger d'apporter à des situations injustes ou à des inégalités avérées les solutions qui paraîtront adaptées et possibles. Le Synode a souhaité que soit accrue la participation de la femme dans la vie de l'Église. En particulier, il a paru souhaitable que les décisions qui les concernent soient prises en concertation avec des femmes compétentes et qu'on les consulte aussi sur des questions où joue leur intériorité propre : on songe en particulier aux questions éthiques, spécialement dans le domaine du mariage et de la famille.

Ce grand fait, que nous venons d'évoquer, est que la femme a été libérée de l'inégalité et des contraintes qui en découlaient. Il tend aujourd'hui à être oublié au sein des sociétés sécularisées qui se sont arrachées à leurs racines chrétiennes. C'est le cas dans l'Allemagne protestante, dans la Scandinavie luthérienne, aux États-Unis et au Canada, ainsi qu'en Australie. Dans ces contrées s'est développé un féminisme plus ou moins radical et virulent, plus ou moins contagieux. À l'intérieur des communautés chrétiennes, il a produit la revendication du pastorat pour les femmes. On sait à quel point l'Église anglicane est divisée à ce sujet. mais, partout, des femmes ont accédé au pastorat.

Là où catholiques et protestants sont mêlés, où l'oecuménisme est pratiqué, cette revendication féministe est passée du côté catholique. C'est la première raison pour laquelle les Anglo-Saxons ont au Synode posé avec insistance des questions relatives aux ministères de la femme et à ses responsabilités dans l'Église.

Jusque vers le Concile Vatican II, la religieuse américaine ou canadienne était au service du prêtre — service souvent humble d'un prêtre paternaliste, car la communauté catholique voulait que ses prêtres aient un *standing* comparable à celui des pasteurs : réflexe typique d'une minorité. Depuis les années du Concile, grâce à un effort prodigieux, la communauté catholique nord-américaine s'est élevée socialement. Une classe moyenne-supérieure s'est constituée et donne désormais le ton. Elle a adopté les idéaux de cette classe, qu'ils soient catholiques ou non. Ces idéaux sont ceux d'une religion « éclairée », semblable au protestantisme libéral du XIX^e siècle. De plus, beaucoup de religieuses ne veulent plus être, comme leurs ancêtres, dans une position inférieure et, participant à l'idéal de la classe moyenne-supérieure, elles veulent que ne leur soit pas interdit l'accès au sacerdoce — du moins certaines d'entre elles, mais en assez grand nombre. Et les *media* fournissent des relais pour gonfler encore le phénomène.

Engagés par leur fonction dans cette dynamique sociale, les évêques anglo-saxons se sont faits les porte-parole de celles qui veulent la libération de la femme dans l'Église. Deux questions furent posées avec insistance. D'abord, pourquoi la femme ne peut-elle pas devenir diacre, c'est-à-dire recevoir le premier degré du sacrement de l'Ordre,

dont le presbytérat et l'épiscopat sont les deux autres degrés ? Ensuite, pourquoi est-il interdit aux femmes de servir à l'autel ? On ne pouvait évidemment demander que le presbytérat leur soit ouvert, puisque l'Église s'y refuse au nom de sa Tradition, au moins pour le moment.

Il y a, là un dilemme apparent : au nom de sa Tradition, l'Église a libéré les femmes et veut encore les libérer ; au nom de la même Tradition, elle leur interdit l'accès au sacerdoce. On peut être tenté de dénoncer l'incohérence de l'Église actuelle et son infidélité à sa propre Tradition. Dans leur immense majorité, les Pères n'ont pas cédé à cette tentation. Ils ont perçu la nécessité et l'urgence d'approfondir le contenu de la Tradition, pour mieux comprendre ce que c'est d'être *homme et femme*. Homme et femme, et pas seulement homme ou femme, car Dieu a créé l'être humain homme et femme. Et ce qu'un certain homme sécularisé, ce que nos sociétés sécularisées ne comprennent plus, c'est précisément que l'homme est créé par Dieu et qu'il est créé comme homme et femme. Cette anthropologie chrétienne n'est pas à inventer. Bien des éléments s'en trouvent précisément dans la Tradition. Les Pères ont assez souvent renvoyé à la catéchèse de Jean-Paul II sur ce sujet. Ils ont affirmé la nécessité d'unifier tous ces éléments en une anthropologie synthétique qui fera comprendre le sens de la différenciation sexuelle à un homme et à une femme vivant dans une société sans Dieu.

Cette anthropologie éclairera nos Occidentaux sécularisés. Elle contribuera à leur rendre le goût de la vie et de l'amour véritable, qui fonde le mariage et la famille. Elle ne sera pas moins utile pour les Africains et les Asiatiques. Elle leur permettra de mieux faire comprendre aux non-chrétiens ce qu'est la femme dans le dessein créateur et rédempteur de Dieu. Elle leur permettra de purifier ce qui, dans leurs réflexes sinon dans leurs conceptions, dépend du vieux fond humain qui regarde la femme comme un être inférieur. Certains Africains ne voulaient pas entendre parler de ministère pour la femme. Il n'est pas sûr qu'ils étaient inspirés par le pur Évangile.

Le Synode a dû accorder autant que possible des dynamiques sociales opposées ou fortement diversifiées, qui correspondent de plus à des moments distincts de l'histoire spirituelle : moment où l'on apprend au non-chrétien ce qu'est l'homme dans l'amour de Dieu, et moment où l'on rappelle au « post-chrétien » la vérité méconnue de l'homme et de la femme.

Les ministères

Le problème des ministères avait été soulevé à propos des femmes. Il fut traité plus amplement pour lui-même. Pourquoi ? D'abord à cause d'une inflation des ministères. Comme le disait un Père avec humour, il y a aujourd'hui une telle inflation qu'on ne voit pas pourquoi

on refuserait au cuisinier le ministère de cuisinier. Un chantre dans une église voudrait que son office soit reconnu comme un ministère.

Nous touchons ainsi à une seconde cause. Je viens d'employer les mots «office» et «ministère». Ajoutons-y encore «service» et «charge» en pensant à la charge de mère ou de père de famille. Ces mots, «office, service, charge et ministère», sont confondus. Et dans l'esprit de beaucoup, tout service, tout office ou toute charge est un ministère. Or apprendre à parler à un enfant est une charge (importante) pour une mère, mais ce n'est pas un ministère, car nous ne traitons pas une mère comme un ministre. Un ministère est un service durable, confié par l'Église à une personne adéquate, et reconnu comme tel.

Troisième raison : le *Motu proprio Ministeria quaedam* (1971) de Paul VI. Par ce document, Paul VI a supprimé les ordres mineurs, y compris le sous-diaconat, et il les a remplacés par des ministères institués, c'est-à-dire des ministères non-ordonnés, donc non-sacramentels, mais conférés par l'ordinaire, évêque du lieu ou supérieur majeur, au cours d'une cérémonie liturgique. Ces ministères sont le lectorat et l'acolytat. Ils sont laïcs, car ils n'agrègent pas le ministre au clergé. Mais ils sont réservés aux hommes. De plus, le Pape accordait aux conférences épiscopales de créer d'autres ministères institués, avec l'approbation du Saint-Siège. Effectivement, les évêques zairois créèrent les *mokambis*, responsables laïcs des paroisses ; les Latino-Américains, les *delegados de la Palabra*, responsables laïcs des communautés en l'absence de prêtre. Il existe aussi des *Pastoralreferenten* en Allemagne et des «travailleurs pastoraux» aux Pays-Bas.

Ce *Motu proprio* souleva trois difficultés. Premièrement, les évêques, représentant les conférences épiscopales qui avaient appliqué ce *Motu proprio*, redoutaient qu'une révision de ce document n'amène une restriction ou une suppression de la faculté qui leur avait été accordée ou des droits acquis. Réflexe double : celui de tout homme ou de tout corps devant un changement possible du droit ; mais aussi réflexe centrifuge de conférences épiscopales à l'égard de Rome et désir d'affirmer et de garder son autonomie.

Deuxièmement, l'exclusion des femmes, alors que ces ministères étaient considérés comme laïcs. A seize ans de distance, le document parut discriminatoire. Un grand nombre désirèrent la suppression d'une telle discrimination : les femmes devaient pouvoir accéder à tous les ministères visés.

D'où une troisième difficulté : dans la pratique, en effet, le lectorat et l'acolytat n'avaient été conférés qu'à des jeunes gens qui se préparaient au sacerdoce. Ces ministères étaient donc en fait des étapes vers le sacerdoce ministériel. Dès lors, si on les accordait aux femmes, on se donnait l'air de mettre les femmes sur le chemin du sacerdoce. Cette difficulté d'ordre subjectif fut soulignée en particulier par ceux qui repoussaient tout ministère féminin.

Comment aboutir à une solution ? Quand tous les éléments de ce problème furent rassemblés, il fut clair qu'une réforme du droit et une clarification des notions étaient indispensables. Il fallait définir le terme de «ministère» en le distinguant de «charge» et d'«office», définir un type de ministère institué qui serait propre à des laïcs se préparant au sacerdoce ministériel, un autre type qui conviendrait à des laïcs ne s'y préparant pas et qui serait en principe accessible aux femmes, sauvegarder en même temps les ministères institués par les conférences épiscopales... Tout cela dépassait la capacité et la compétence d'une assemblée synodale.

Le travail du Synode n'a-t-il eu pour autant aucun résultat ? Il en a eu un, et très important. En commençant le Synode, la plupart des Pères n'avaient qu'une idée approximative de la complexité de ce problème. Ils ne pouvaient pas connaître non plus la diversité des approches et des réactions. Durant les échanges, qui furent parfois vifs dans les cercles, certains d'entre eux eurent le moyen de s'informer des données du problème. Ainsi s'est formée une conscience commune de ce qu'est le ministère et de ce que peuvent être les différents ministères pour les laïcs, hommes et femmes.

On peut espérer aussi de ces travaux un autre résultat. L'inflation des ministères provient du cléralisme et l'alimente : par un désir, légitime en soi, d'associer les laïcs à leur ministère pastoral, évêques et prêtres seraient prêts à conférer volontiers un ministère à des laïcs dévoués et il arrive que certains laïcs aspirent à pareille reconnaissance. Celle-ci peut sans doute être convenable dans certains cas : ainsi celui du responsable d'une paroisse sans prêtre. Seulement, une telle reconnaissance ne devrait pas devenir la règle, car la participation des laïcs à la mission de l'Église et au ministère sacerdotal ne la requiert habituellement pas. Plus le laïc est lui-même, sans lien officiel avec l'Église visible, mieux il sert Dieu et se dévoue au bien de tous ses frères, chrétiens et non-chrétiens. En multipliant les ministères, et les ministères laïcs, on viendrait à cléraliser les laïcs. Et cela n'irait pas de plus sans laïciser les clercs. Comme les charismes, les ministères viennent d'en-haut. Même s'ils sont institués, c'est-à-dire non-ordonnés, ils sont reliés à la réalité sacramentelle de l'Église et ainsi avec le sacerdoce ministériel. A multiplier les ministères inconsidérément, on oublierait cette grande réalité divine et sacramentelle et on risquerait, sans l'avoir voulu expressément, de transformer l'Église en une vaste administration bureaucratique de la bienfaisance. Les laïcs n'y auraient plus de place et on n'aurait pas besoin de prêtres. Une telle extrémité était loin des esprits lors du Synode. Peut-être certains ne se tinrent pas assez en garde contre la tentation de s'occuper plus de l'organisation interne que de la mission. Cependant, le travail accompli prémunira les laïcs contre une cléralisation, et leur laissera la liberté d'être des chrétiens dans le monde, plutôt que des ministres dans l'Église.

IV. Les mouvements

La discussion concernant les mouvements a abouti, elle aussi, à éviter une cléricisation du laïcat. Plus que les autres, elle fut laborieuse et vive. Elle se débattit dans un essaim de questions : ces nouveaux mouvements, quels sont-ils ? Des Pères, africains notamment, ne le savaient pas. En quoi diffèrent-ils des mouvements d'Action catholique ? Ce n'est pas facile à voir quand on a le modèle de l'Action catholique dans l'esprit, comme c'est le cas de l'épiscopat français et italien. Pour les différencier de l'Action catholique, on crédite ces nouveaux mouvements d'un charisme. Mais qu'est-ce qu'un charisme ? Quel est le rôle de ce charisme dans l'Église ? Jusqu'à quel point peut-on se fier à un charisme particulier ? Ces questions réglées, d'autres surgissent : que faire dans la pastorale avec tel ou tel mouvement ? L'accepter ou le refuser ? Et l'accepter à quelle condition ?

Nul d'entre nous n'ignore l'existence de mouvements tels que les Focolari, « Comunione e Liberazione », le Néo-catéchuménat ou le Renouveau. Mais plusieurs seraient sans doute embarrassés pour définir exactement ce qu'est un mouvement. On perçoit assez vite des différences entre ces nouveaux mouvements et l'Action catholique. Celle-ci regroupe des laïcs collaborant avec la hiérarchie et portant dans le monde la présence de l'Église. Leur apostolat est organisé. En Italie, en France, ailleurs, il occupe un secteur de la pastorale d'ensemble. La plupart des mouvements récents sont nés « d'en-bas » : d'un prêtre (comme Don Giussani), de laïcs (comme Chiara Lubich ou Kiko Argiello). L'idée ou l'intuition qui est à leur origine vient d'un besoin du cœur humain, d'une aspiration de l'âme chrétienne à rendre la foi plus intense pour mieux répandre le Christ, d'une grâce reçue « d'en-haut », bref d'un charisme. C'est dans le charisme qu'est comme précontentue la présence au monde des membres du mouvement, alors que dans l'Action catholique, cette présence est déterminée par un programme pastoral. S'il est authentique, le charisme est intérieur à l'Église et il met les membres du mouvement davantage au service de tous ; mais il reste à régler avec l'évêque les manières d'exercer l'apostolat dans son diocèse. Enfin, les mouvements se propagent par une sorte de sympathie ou de contagion, sans tenir compte des limites diocésaines, au moins dans un premier temps. Ils sont donc difficiles à identifier, alors que l'Action catholique a sa définition. Celui qui a dans l'esprit le modèle de l'Action catholique risque de ne rien comprendre aux mouvements ou de les comprendre de travers, car de l'une aux autres les perspectives sont inverses.

Dans la plupart des mouvements, le fondateur a reçu un charisme. Le mot et la chose ont fait difficulté. «Charisme» ne signifie pas un

don humain, comme le « charisme du chef ». Il ne signifie pas non plus, du moins pas dans tous les cas, des manifestations de l'Esprit Saint, comme la prière en langues, le don de guérison, etc. S'agissant des mouvements, «charisme» signifie un don reçu d'en-haut par une personne (celle du fondateur d'ordinaire), grâce auquel le mystère de Dieu est perçu et mis en pratique sous un aspect particulier, en vue de donner accès à son intégralité et de mobiliser à son service tout le dynamisme chrétien. Ainsi, la prière pour l'unité chez Chiara Lubich, le « sens religieux » (1) chez Don Giussani, la conversion chez le fondateur de l'Emmanuel...

Sous l'impulsion du charisme reçu par le fondateur, des chrétiens s'associent. Le baptême leur en donne la liberté et même les y invite, pour autant que cette vie commune soit intérieure à l'Église et contribue à sa croissance. A quelques évêques, qui semblaient l'avoir oublié, le cardinal R.J. Castillo Lara, président de la Commission pour l'interprétation authentique du Code de droit canonique, rappela la liberté qu'ont les laïcs de s'associer dans un but de charité ou de piété, ou encore en vue de «promouvoir la vocation chrétienne dans le monde»; il les renvoya au Canon 215, qui affirme la liberté d'association des fidèles, donc aussi des laïcs. Comme associations de fidèles, les mouvements ont leur place dans l'Église, leur place de droit.

Puisque la vie chrétienne se tourne en apostolat selon le charisme du fondateur, les membres des mouvements rencontrent un jour ou l'autre le curé et l'évêque : comment vont-ils se mettre au service des communautés locales ? En raison du charisme du fondateur, leur expérience chrétienne contient quelque chose de propre. C'est en principe légitime. Mais dans la pratique, au contact des faits et des réactions favorables ou défavorables ? Cette épreuve montrera la catholicité de l'expérience chrétienne formée grâce à ce charisme. Le but des mouvements n'est pas de ramener à eux le peuple chrétien, mais d'agir comme un levain dans la pâte. C'était déjà le mot d'ordre de l'Action catholique. Tout le peuple doit devenir disciple du Christ, non de tel ou tel. Pour arriver à ce but, l'effort des uns et des autres est requis : l'ouverture de la part des évêques, curés, communautés locales, sans parti-pris contre la nouveauté, contre l'imprévu, contre ce dont l'autorité ecclésiastique n'a pas le contrôle ; et de la part des mouvements, service humble, sans imposer sa sensibilité, sans imposer sa force, sans chercher à s'assurer un pouvoir matériel ni spirituel.

Au fond, nous venons d'énoncer dans leurs grandes lignes les critères d'ecclésiabilité dont on a discuté au Synode. Reconnaissons toutefois que le Synode l'a fait dans une perspective plus restrictive : il s'agissait d'abord de vérifier si les mouvements appartenaient authentiquement à l'Église. Mais ces critères sont aussi valables pour l'action.

(1) *Le sens religieux* est précisément le titre du livre de Don Giussani, paru en traduction française chez Fayard, Paris, 1988 (N.d.I.R.).

L'existence des mouvements met en cause les relations entre les évêques dans les Églises particulières et le Pape qui veille sur l'Église universelle. Les mouvements débordent en effet pour la plupart les limites d'un diocèse ou d'une région. Qui donc les reconnaîtra? Pour éclairer cette question, on a évoqué le précédent des ordres mendiants au XIII^e siècle. Eux aussi échappaient par leur prédication et leur enseignement à l'autorité épiscopale, et semblaient dans un premier temps perturber la pastorale locale. Comme ils s'étaient très vite répandus dans l'Europe, le Pape les reconnut, comme pasteur de l'Église universelle. Mais il incombe à chaque évêque d'accepter et de régler la collaboration des ordres mendiants ou des religieux « exempts ». Il en va de même pour les activités pastorales des mouvements.

Avec cette comparaison entre les mouvements et les ordres mendiants, nous abordons la dernière question ; qu'est-ce qu'un mouvement ? Quel est son statut ecclésial ? Seul le cardinal Hamer a affronté cette question en demandant : les membres des mouvements qui se consacrent à Dieu à l'intérieur de leur mouvement reconnaissent-ils dans leur expérience la forme de vie propre aux instituts séculiers ? Cette question a un côté administratif : de quelle congrégation relèvent ces membres ? Du Conseil pour les laïcs (comme c'est aujourd'hui le cas), ou bien de la Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers ? Mais cette question touche aussi à l'essentiel : la place de la consécration religieuse à l'intérieur des mouvements est-elle structurale ? Les mouvements peuvent-ils durer dans le temps sans se charpenter grâce à la consécration à Dieu de leurs membres ? L'expérience des mouvements est trop récente pour que l'Église puisse répondre à ces questions. Le temps apportera bien des indications. Mais pour se préparer à résoudre la difficulté, il convient d'avoir une conscience plus aiguë du charisme de la vie consacrée.

Cette conscience, disons-le franchement, a manqué aux Pères du Synode. On peut jusqu'à un certain point l'expliquer. Le Synode avait pour thème non les religieux, mais les laïcs, et il avait là assez de matière. Cependant, les instituts séculiers se composent soit de prêtres, soit de laïcs qui se consacrent à Dieu sans devenir religieux. On ne sortait donc pas du sujet en parlant des instituts séculiers. Au contraire, on trouve en eux un pont entre la vie du laïc et la vie consacrée. Toutefois, cette forme de vie caractéristique des instituts séculiers est encore peu connue ; quoique déjà répandue, elle n'est pas encore entrée dans les mentalités. Aussi n'est-il venu que tardivement à l'esprit des Pères que les instituts séculiers entraient dans l'objet du Synode.

Il est une autre raison pour laquelle les Pères ont peu parlé de la vie religieuse. La plupart d'entre eux avaient en vue les laïcs « engagés » dans le monde et les laïcs faisant partie d'organisations ecclésiales. Peut-être les membres des mouvements leur semblaient-ils moins inté-

ressants ? Au fond, ils gardaient en tête la définition la plus stricte du laïc : le fidèle qui n'est ni prêtre ni religieux. Ils avaient pourtant peine pour éviter une approche aussi rigide, qu'ils avaient qualifiée de « négative », et pour élaborer une définition positive. Peut-être peut-on dire que la définition du laïc est de n'en avoir pas. Cette boutade a de la vérité. On n'est en tout cas pas loin de la vérité en disant ceci : ceux qui reçoivent le sacrement de l'Ordre sont mis au service des baptisés ; ceux qui sont appelés par le Christ à se consacrer à Dieu acceptent de n'avoir d'autre relation avec les baptisés et les autres hommes que celle du Seigneur, et par là aussi ils sont mis, dans leur personne même, au service de la fraternité. De ces deux manières distinctes, clercs et consacrés mettent leur liberté au service de leurs frères, les laïcs. Le fait de n'être ni clerc ni consacré signifie par conséquent non une diminution de valeur, mais un jeu de relations qui tisse la communion à l'intérieur de l'Église. Prisonniers malgré eux de la définition négative, les Pères n'ont guère entendu l'appel du cardinal Danneels : n'oubliez pas les religieuses ! Ils les ont presque oubliées, autant que les religieux.

Cet oubli s'explique par une dernière raison. Si l'on va plus à fond dans l'analyse du Synode, on osera penser que cette lacune reflète une pensée plus tournée vers l'engagement social que vers les réalités dernières. On peut se demander enfin si cette omission n'est pas aussi une conséquence du fléchissement de la vie religieuse dans les grands ordres et dans de nombreuses congrégations. On est plus impressionné encore par ce silence quand on observe qu'un quart des Pères étaient des religieux. La vitalité chrétienne, en particulier celle des laïcs, ne peut que pâtir d'un tel oubli, signe d'un déficit de l'espérance chrétienne.

V. La mission de l'Église

J'ai évoqué plus haut quelques-unes des questions que soulève la rencontre de l'Église et du monde : justice, paix, inculturation, famille, jeunesse, école, etc. Le Synode ne pouvait qu'effleurer ces questions, en les marquant de certaines insistances selon les pays et les sensibilités des Pères ou des conférences épiscopales. Il n'avait pas à innover et il ne l'a pas fait. Peut-être a-t-il heureusement mis en lumière l'importance de la doctrine sociale de l'Église, en la déclarant intérieure à la formation et la spiritualité chrétiennes. Il est bon en effet d'affirmer fortement que nul n'est chrétien pour soi seul, individuellement, mais pour les autres et avec eux dans la communion.

Résultat appréciable, en ce qui concerne la mission de l'Église : le Synode a mis en lumière une vérité aussi ancienne que le christianisme — l'Église est « dans ce monde, sans être du monde ». Elle y est, parce qu'elle y est envoyée. La mission est la raison de sa présence et de son

action dans le monde. Aussi, précisément à cause de sa mission, l'Église se distingue-t-elle de toute autre société civile temporelle ; elle ne saurait s'identifier avec l'une d'entre elles sans faillir à sa mission.

Cette vérité première, je la croyais acquise socialement dans le monde entier. Or, en entendant les évêques d'Asie et d'Afrique (et peut-être certains Latino-Américains), j'ai perçu que tel n'était pas le cas. Les grandes religions orientales ignorent une telle distinction entre la religion et la société civile, et les religions africaines traditionnelles sont liées aux sociétés auxquelles elles donnaient leur cohésion. Quant à l'islam, on sait qu'il entend déterminer les comportements sociaux et l'organisation de la société. Plus libres que les évêques orientaux, les Africains habitant des pays musulmans n'ont pas caché le « cordon sanitaire » dont l'islam entoure les communautés chrétiennes. Et l'un d'entre eux a lancé un appel aux Occidentaux : « *Intervenez auprès de vos gouvernements, a-t-il dit, pour que ceux-ci ne construisent pas de mosquées sans clause de réciprocité en notre faveur, afin que nous puissions, nous aussi, construire des églises* ». Le silence sur l'islam, classiquement observé par les Orientaux, a été rompu au Synode. C'est un fait significatif.

Nulle part, donc, en dehors du monde occidental, la distinction entre religion et société, et par conséquent entre Église et société civile, n'est inscrite dans les pratiques communes et dans les mentalités. Ce qui veut dire que, sur le terrain, l'Église n'a pas l'espace de la mission, qu'elle doit encore l'obtenir et se le donner. Avant tout autre, tel est l'objet de sa mission en ces continents.

Or une telle distinction entre Église et société civile, nous autres, Occidentaux, nous l'avons élaborée en vingt siècles de réflexion et de combats, au milieu des larmes et du sang. Depuis Grégoire VII au XI^e siècle, l'Église, conduite par les successeurs de Pierre, a combattu pour sa liberté par rapport à l'Empire, puis les rois, puis les États, même démocratiques. Depuis les accords du Latran (1929), cette liberté est acquise en droit. L'espace de la mission s'ouvre devant nous. Allons-nous nous y engager ? La question n'est pas décidée. Presque partout en Occident, les croyants ont diminué en nombre, les vocations sacerdotales et religieuses ont décliné, l'élan de la foi a fléchi sous le poids de la sécularisation de la société et des cœurs.

D'où la question que je porte depuis le Synode : au moment précis où l'effort de l'histoire aboutit, allons-nous baisser les bras ? Le cadeau que nous offrent des générations immenses de chrétiens, l'accepterons-nous ? Le recevrons-nous de leurs mains, pour le transmettre non seulement à nos descendants, mais encore à tous nos frères des Églises d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine ? Nous nous résignons trop vite à penser que nous serons bientôt évangélisés par des Africains, des Asiatiques ou des Latino-Américains. Or il n'y a aucune raison de penser que nous nous laisserons évangéliser par eux si nous ne nous reprenons pas en mains pour rendre notre Europe à nouveau chré-

tienne. C'est de nous-mêmes que viendra l'évangélisation. « *Annoncer l'Évangile pour s'évangéliser soi-même* », dit le cardinal Danneels. La « *nouvelle évangélisation* » que Jean-Paul II a lancée depuis mon pays, la Belgique, est d'une nécessité vitale pour nous, chrétiens. Elle l'est pour l'Europe, qui ne s'unifiera pas sans cette « *nouvelle évangélisation* ».

Elle ne l'est pas moins pour tous nos frères d'Asie, d'Afrique et même d'Amérique latine. C'est de nos mains qu'ils doivent recevoir la distinction entre l'Église et la société. Ce que nous avons fait depuis des siècles pour libérer l'Église des entraves sociales, ce que nous continuerons à faire dans les conditions non moins difficiles d'une société sécularisée, voire anti-chrétienne sous des dehors souvent neutres, tout cela convaincra nos frères lointains et pourtant si proches qu'ils ont la grâce et la force de le faire eux aussi à l'égard des sociétés marquées par l'hindouisme, le bouddhisme ou le culte des ancêtres.

Ne les croyons pas du reste à l'abri de la sécularisation qui nous frappe de plein fouet. Déjà, elle les atteint, parfois plus que certains d'entre eux n'en ont conscience. Ce sera nous montrer solidaires que de nous convertir à Dieu par Jésus-Christ, Fils de Dieu fait chair, qui, en nous rendant la vie divine, nous donne aussi de devenir véritablement et complètement humains.

Georges CHANTRAINE, s.j.

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain). Docteur en théologie (Paris). Professeur à la Faculté de théologie jésuite de Bruxelles. Dernière publication : *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, Fayard, Paris, 1987. Co-fondateur de l'édition francophone de *Communio* et membre du comité de rédaction. Expert au Synode de 1987 sur les laïcs.