

Chemins de Dialogue - 28
Penser la foi dans l'esprit d'Assise

Chemins de Dialogue, 2006

Marseille

Chemins de Dialogue

*Revue théologique et pastorale sur le dialogue interreligieux,
fondée par l'Institut de sciences et théologie des religions de Marseille
(département de l'Institut catholique de la Méditerranée),
éditée par l'association « Chemins de Dialogue »,
publiée avec le concours du Centre National du Livre.*

NUMÉRO 28 – DÉCEMBRE 2006

COUVERTURE
Peinture d'André Gence

REVUE SEMESTRIELLE
Numéro 28 : 18 €



© 2006, *Chemins de Dialogue*
11, impasse Flammarion – 13001 Marseille
© [+33]4 91 50 35 50 – Fax [+33]4 91 50 35 55
cdd@cathomed.ccf.fr
I.S.S.N. 1244-8869

Publié avec le concours du CNL

SOMMAIRE

<i>Liminaire</i>	7
<i>Jean-Marc Aveline</i>	
<i>L'esprit d'Assise</i>	11
<i>De Nostra ætate à Assise. Contribution de la vie monastique</i>	15
<i>Christian Salenson</i>	
<i>La Journée Mondiale de Prière de 1986, l'inspiration et les acteurs</i>	31
<i>Cardinal Paul Poupard</i>	
<i>Dans l'Église catholique, vingt ans après, l'esprit d'Assise</i>	47
<i>Gwenolé Jeusset</i>	
<i>Benoît XVI et le dialogue interreligieux</i>	63
<i>Présentation des textes de Benoît XVI</i>	63
<i>Jean-Marc Aveline</i>	
<i>Discours aux délégués des autres Églises et communautés ecclésiales et des autres traditions religieuses</i>	73
<i>Rencontre avec les représentants de diverses communautés musulmanes</i>	77
<i>Lettre à Mgr Domenico Sorrentino à l'occasion du vingtième anniversaire de la rencontre interreligieuse de prière pour la paix</i>	81
<i>Foi, Raison et Université : souvenirs et réflexions</i>	87
<i>Audience générale. Le voyage apostolique en Bavière</i>	101
<i>Discours aux ambassadeurs de vingt-et-un pays à majorité musulmane près le Saint-Siège et à quelques représentants des communautés musulmanes en Italie</i>	107
<i>Dialogue et paix en Méditerranée</i>	111
<i>La Méditerranée : une mer de paradoxes</i>	115
<i>Paul Balta</i>	
<i>La religion entre la logique de guerre et la logique de paix. Réflexions libanaises</i>	133
<i>Fadi Daou et Nayla Tabbara</i>	

Études	145
<i>Le christianisme, monothéisme dissident ?</i>	149
Joseph Moingt	
<i>La révélation et les doctrines musulmane et chrétienne sur Dieu</i>	167
Jon Hoover	
<i>Herméneutique de la réception du synode africain</i>	191
Joseph-Marie Ndi Okalla	
<i>Les migrants : un défi pour la société et pour l'Église</i>	209
Jean-Luc Brunin	
Expériences et témoignages	221
<i>Toujours de l'avant, vers une vie nouvelle</i>	223
Nayla Tabbara	
<i>Conversion... Dialogue... Construction identitaire...</i>	229
Claire Ly	
Repères bibliographiques	237
<i>Dialogue et hospitalité au cœur de la mission</i>	239
Maurice Pivot	
<i>Recensions</i>	254

Jean-Marc Aveline

LIMINAIRE

L'événement d'Assise peut être considéré comme une illustration visible, une leçon de choses, une catéchèse intelligible par tous, de ce que présupposent et signifient l'engagement œcuménique et l'engagement pour le dialogue interreligieux recommandés et promus par le concile Vatican II.

(Jean-Paul II,
Discours aux représentants des différentes religions,
Assise, 24 janvier 2002)

C'est parce que nous avons voulu centrer ce nouveau numéro de *Chemins de dialogue* sur la célébration du vingtième anniversaire de la rencontre d'Assise, le 27 octobre 1986, que cette livraison vous parvient, chers amis abonnés, avec quelques semaines de retard dont nous vous prions de nous excuser. Ce délai nous a permis d'évoquer l'esprit d'Assise non seulement en prenant la mesure de l'événement, de sa portée et de sa fécondité (ce que permettent de faire les contributions de Christian Salenson et de Gwénohé Jussé ainsi que le texte prononcé par le cardinal Poupard à Assise le 26 octobre 2006 lors du colloque organisé par l'*Institut théologique d'Assise*), mais aussi d'inclure un premier ensemble de textes, présentés par le signataire de ces lignes, que le pape Benoît XVI a publiés, depuis son élection, sur les questions liées au dialogue interculturel et interreligieux. Nous aurons sans doute l'occasion d'y revenir dans de futures livraisons de la revue.

Après ce double dossier consacré à Assise, le lecteur découvrira deux textes évoquant le défi de la paix en Méditerranée. Le premier reprend la

conférence que Paul Balta a donnée à Marseille le 30 septembre 2006 à l'occasion de l'ouverture de l'année académique à l'*Institut catholique de la Méditerranée*. Le second, cosigné par le chrétien Fadi Daou et la musulmane Nayla Tabbara, tous deux libanais, revient sur les événements dramatiques qu'a vécus le Liban au cours de l'été 2006. Comment faire vivre l'esprit d'Assise dans cette région du monde où sans cesse, on en a eu l'illustration ces jours derniers avec l'assassinat de Pierre Gemayel, la religion semble toujours être sollicitée par les interminables oscillations entre logique de guerre et logique de paix ? On perçoit mieux, en lisant cet article, la portée des paroles de Jean-Paul II dans sa lettre apostolique écrite au seuil du troisième millénaire, *Novo millennio ineunte* :

Le dialogue doit continuer. Dans la situation d'un pluralisme culturel et religieux plus aigu, qui se dessine dans la société du nouveau millénaire, un tel dialogue est aussi important pour établir un présupposé sûr de paix et éloigner le spectre funeste des guerres de religion qui ont répandu tant de sang durant tant de périodes de l'histoire de l'humanité. Le nom de l'unique Dieu doit devenir toujours plus ce qu'il est, un nom de paix et un impératif de paix.

Le partenariat qui depuis de longues années lie l'*Institut supérieur de sciences religieuses* de Beyrouth (que dirige Fadi Daou et où enseigne Nayla Tabbara) et l'*Institut de sciences et théologie des religions* de Marseille est plus que jamais important. Il devrait encore s'intensifier en 2007 et notre revue ne manquera pas de s'en faire l'écho.

Quatre études, très diverses et chacune très suggestive, suivent ce dossier méditerranéen. La première, écrite par Joseph Moingt, a l'immense mérite d'avertir le théologien des impasses où conduirait une assimilation trop hâtive du christianisme au genre « monothéisme ». S'il est aussi un monothéisme, il est encore plus fondamentalement un humanisme, fondé sur l'Évangile dont on ne saurait oublier la radicale critique à l'égard du religieux. Tout-à-fait différente mais non moins intéressante est la perspective développée par Jon Hoover, pasteur de l'Église mennonite des États-unis, cherchant à confronter la doctrine chrétienne de la Trinité à la compréhension musulmane de l'être de Dieu. Ensuite, avec l'étude de Joseph-Marie Ndi Okalla, le regard se tourne vers

l'Afrique, faisant le point, plus de dix ans après sa célébration en avril 1994, sur la réception du synode africain, dont Bruno Chenu nous avait entretenus dans la cinquième livraison de *Chemins de dialogue*. Enfin, d'un tout autre genre, le texte de Mgr Jean-Luc Brunin expose avec vigueur et clarté la réflexion pastorale et théologique de l'Église sur les problèmes posés aujourd'hui par les phénomènes migratoires : une réflexion lucide et stimulante dans le débat contemporain.

Deux témoignages viennent compléter ce numéro déjà fort riche : un texte de Nayla Tabbara, écrit au cœur de l'été 2006, pendant que les combats faisaient rage au Liban ; un autre, écrit par Claire Ly, professeur à l'*Institut catholique de la Méditerranée*, revient sur son expérience de conversion, depuis les douloureuses années des camps Khmers au Cambodge. Deux témoignages courts, mais d'une grande densité. Venant enrichir les quelques recensions qui fournissent des repères bibliographiques, on trouvera, sous le titre « Dialogue et hospitalité au cœur de la mission », un bulletin réalisé par Maurice Pivot, dont la contribution fidèle à notre revue suggère à chaque fois de précieuses perspectives missiologiques.

Toutes ces contributions permettent à *Chemins de dialogue* de continuer patiemment et résolument son travail en recueillant la fécondité spirituelle et théologique de la rencontre interculturelle et interreligieuse, dans le but d'apporter ainsi une contribution à l'un des grands défis théologiques de notre temps : penser la foi dans l'esprit d'Assise.

Dossier

L'esprit d'Assise

PRÉSENTATION

Les religions du monde, malgré les divergences fondamentales qui les séparent, sont toutes appelées à donner leur contribution à la naissance d'un monde plus juste, plus fraternel; après avoir souvent été des causes de divisions, elles voudraient maintenant remplir un rôle décisif dans la construction de la paix mondiale. Et nous voulons faire cela. [...]

C'est dans cet esprit que j'ai invité les Églises et les religions à se rendre à Assise. Et c'est dans ce même esprit que l'invitation a été acceptée. [...]

(Audience générale du Pape Jean-Paul II, 22 octobre 1986)

Si la Journée du 27 octobre 1986 à Assise vit « l'esprit d'Assise » souffler avec force, ce dossier commence, avec l'article de Christian Salenson, par nous montrer comment la vie monastique participa à son émergence. De Vatican II à Assise, de la présence de quelques pionniers en terre non chrétienne à la naissance du *Dialogue Interreligieux Monastique*, l'évolution retracée donne à voir la prise de conscience progressive de la fonction unique et spécifique des moines dans la mission de l'Église. La vie monastique, par le témoignage notamment des moines de Tibhirine, simples « priants parmi les priants », place la prière au centre du dialogue interreligieux, place qui sera vécue en vérité le 27

octobre 1986, en cette Journée de prière pour la paix avec les autres priants de l'humanité.

Le texte d'introduction au Congrès « Les religions et la paix, l'esprit d'Assise au XX^e anniversaire de la *Journée Mondiale de Prière pour la Paix* de 1986 », le 26 octobre 2006, prononcé par le Cardinal Paul Poupard, président du *Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux*, nous fait alors entrer dans le présent de « l'esprit d'Assise ». Ce texte nous rappelle tout d'abord les convictions de Jean-Paul II qui ont soutenu et suscité son invitation à Assise, convictions que la paix ne peut être réalisée sans l'engagement de tous, mais que, la paix étant un don gratuit de Dieu, cet engagement doit nécessairement être enraciné dans la prière. Le 29 octobre 1986, Jean-Paul II, s'adressant aux différents chefs religieux, dira son souhait que tous continuent de vivre selon l'esprit d'Assise. Cet esprit, qui a montré que la prière ne divise pas mais unit, est un esprit qui provoque aujourd'hui à cultiver, loin des syncrétismes et relativismes, un véritable dialogue.

Les différentes initiatives qui donneront suite à Assise nous montrent à quel point cet esprit est encore vivant et créatif. C'est l'article de Gwenolé Jeusset qui nous en fait tout particulièrement bien prendre conscience. La présentation des initiatives et des évolutions pouvant se réclamer de l'esprit d'Assise, évolutions religieuses, mais aussi sociales ou politiques, révèle la belle et multiple fécondité de l'esprit d'Assise.

Anne-Solen Kerdraon
ISTR de Marseille

RÉSUMÉS DES ARTICLES

Christian Salenson

De Nostra ætate à Assise. Contribution de la vie monastique

Tout un processus de maturation au sein de l'Église a conduit celle-ci du concile Vatican II au geste prophétique de la rencontre d'Assise qui témoigne d'une ouverture spirituelle aux autres religions, et cela en vertu même de la foi chrétienne.

Des figures de quelques pionniers en Inde ou en terre d'islam – soutenus voire suscités par les invitations faites par Pie IX aux ordres contemplatifs d'aller fonder des monastères dans les pays non chrétiens – à la genèse du dialogue interreligieux monastique, Christian Salenson rend compte ici de la contribution de la vie monastique pour cette évolution. Correspondant à la prise de conscience renouvelée de la responsabilité des moines dans la mission de l'Église, cette contribution de la vie monastique au dialogue interreligieux place la prière et la contemplation au cœur de ce dialogue, compris comme rencontre avec « les autres priants de l'humanité ».

Cardinal Paul Poupard

La Journée Mondiale de Prière de 1986, l'inspiration et les acteurs

Le texte du cardinal Paul Poupard, président du *Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux*, a été donné le 26 octobre 1986 en introduction au Congrès : « Les religions et la paix, l'esprit d'Assise au 20^e anniversaire de la *Journée Mondiale de Prière pour la Paix* de 1986 » qui s'est tenu à Assise. Pour rendre compte de l'inspiration de ce geste prophétique en faveur de la paix et au sein duquel la prière tient la place centrale, la force symbolique de la ville d'Assise, inséparable des figures de paix et de prière que sont saint François et sainte Claire, est ici

soulignée. La vitalité de l'esprit d'Assise, bien distingué du relativisme ou du syncrétisme par sa fidélité à la Révélation biblique et à la Tradition de l'Église, est alors illustrée par la présentation des initiatives de la *Communauté Sant'Egidio* et d'un groupe de bouddhistes japonais. La dimension anthropologique d'Assise et son enracinement dans la foi en l'unité du genre humain concluent cette invitation à continuer d'accueillir aujourd'hui « l'esprit d'Assise ».

Gwenolé Jéusset

Dans l'Église catholique, vingt ans après, l'esprit d'Assise

Esprit de fraternité, esprit de communion qui refuse tout autant le syncrétisme que la simple tolérance mais qui recherche et désire rencontrer l'autre en tant qu'il est le témoin d'une présence de l'Esprit hors de nos frontières, l'esprit d'Assise peut être, vingt ans après la rencontre du 27 octobre 1986, reconnue en de nombreuses initiatives ou évolutions religieuses, mais également sociales ou politiques. Retraçant le développement du dialogue interreligieux, l'éveil de la conscience politique et sociale à la nécessité de prendre en considération la dimension religieuse de l'homme, mais aussi les initiatives des Ordres religieux ou des Églises locales pour le partage interreligieux et l'engagement de groupes de laïcs pour la paix au nom de leur religion, Gwenolé Jéusset met ici en lumière les différentes facettes de la fécondité de l'esprit d'Assise, ainsi que son évolution.

Christian Salenson

Directeur de l'Institut de sciences et théologie des religions (ISTR) de Marseille.

DE *NOSTRA ÆTATE* À ASSISE¹ Contribution de la vie monastique

Au lendemain du concile Vatican II, la préoccupation première des communautés chrétiennes ne fut pas tant le dialogue interreligieux que les changements dans la liturgie : introduction de la langue vernaculaire, messe face au peuple etc.... La prise de conscience de la pluralité religieuse et de l'engagement conciliaire de l'Église par un grand nombre de chrétiens fut plus tardive et devint effective grâce aux gestes symboliques posés par le pape Jean-Paul II : discours du 19 août 1985 devant 80 000 jeunes musulmans au stade de Casablanca², visite à la synagogue de Rome le 13 avril 1986³, et surtout l'événement majeur que constitue la rencontre d'Assise du 27 octobre 1986. Le geste prophétique d'Assise a été possible grâce à la personnalité hors du commun de Jean-Paul II, mais aussi parce que, de manière discrète, de nombreuses initiatives ont jalonné ces vingt ans qui séparent la fin du concile Vatican II de la rencontre d'Assise. Dans ce processus de maturation, une place particulière doit être reconnue à la vie monastique. Il n'est pas inutile de retracer ce que furent les réalisations significatives, les prises de conscience et les évolutions à l'intérieur même des ordres contemplatifs. L'évocation des

1. Revue *Chemins de Dialogue*, en particulier les n° 7 [1996] et 20 [2002]. Pietro Rossano, *Le cheminement du dialogue interreligieux de Nostra ætate à nos jours*, in Bulletin du CPDI 74 1990-XXV / 2, p. 130-142. Yves Labbé, *Assise, dix ans après, 1986-1996*, Paris, Cerf, 1996, p. 249-286.
2. Texte du discours du pape dans la revue *Chemins de Dialogue* n°20 [2002], p. 129-142.
3. *Chemins de Dialogue* n°20 [2002], p. 143-161.

différentes étapes permettra de mesurer, une nouvelle fois⁴, le rôle privilégié des moines dans le dialogue interreligieux et de se réinterroger sur ce que cette place nécessaire nous dit aussi bien de la vie contemplative que d'une théologie de la rencontre des religions en cours d'élaboration.

Pour cela, il faut considérer l'implantation des monastères dans ce que l'on appelait alors les pays de mission. En effet, le dialogue interreligieux monastique est né d'une conscience renouvelée de la place des moines dans la mission de l'Église. Au début du XX^e siècle, il n'y avait que treize monastères en pays non-chrétiens. La lettre apostolique *Umbratitem*⁵ dans laquelle le pape Pie XI exhortait les ordres contemplatifs à fonder des monastères, « surtout parmi les peuples d'Orient, si naturellement portés à la vie de solitude, de prière et de contemplation », puis l'encyclique *Rerum ecclesiae*⁶ n'avaient pas changé grand chose⁷. Dans un rapport du mois d'août 1959, le père Martin⁸ note qu'en Afrique, il n'y a que neuf monastères bénédictins et six en Asie soit un total de 341 moines ! Bien des raisons expliquent cette faible expansion du monachisme : autonomie de chaque monastère, nécessité de recrutement propre à chaque communauté contribuant à disqualifier des pays où une autre tradition religieuse est hégémonique etc.... Ces données de la vie monastique, aujourd'hui encore, sont un frein à des implantations de monastères dans des pays où le renouvellement des communautés ne peut être assuré sur place.

La lettre de Pie XII, *Fidei donum*, de 1957 aura plus d'impact. Comme *l'incipit* le laisse entendre, le pape invitait à prendre la mesure d'un effort missionnaire et, pour la première fois avec une telle urgence, il invitait tous les chrétiens à prendre leur part de responsabilité pour l'expansion de la foi. Cette lettre eut un fort retentissement, y compris dans les ordres monastiques. Deux projets furent présentés au congrès des pères abbés de

4. Christian Salenson, « Vie monastique et dialogue interreligieux, Christian de Chergé », *Collectanea Cistercensia* n° 2, 2006, p. 105-116.

5. Publiée en 1923.

6. Publiée en 1926.

7. À l'exception notoire des bénédictines de Vanves qui fondèrent à Madagascar, au Viet-nam et au Dahomez. Voir J. Leclercq, *Nouvelle page d'histoire monastique. Histoire de l'AIM, 1960-1985*, Vanves, Secrétariat de l'AIM, 1986.

8. Père abbé de Toumliline au Maroc.

Rome de 1959, l'un du père Tholens⁹, l'autre du père Martin. Le père Tholens faisait une proposition : « Notre Ordre pourrait décider de créer un *braintrust*, c'est-à-dire un organisme de planification, de coordination et de contrôle ». Le père Martin qui vivait en Afrique du Nord et qui connaissait bien les quelques monastères d'Afrique noire faisait une proposition dans le même sens, non sans en avoir parlé à l'Abbé général qui l'avait encouragé à produire un texte à lire lors du congrès des pères abbés. Ainsi, en réponse à l'appel du pape, les monastères décidèrent de s'organiser en créant le *Secrétariat de l'Aide à l'Implantation Monastique* (AIM) en 1960. Ce fut le père Marie-Robert de Floris (1910-1994), ancien père abbé d'En-Calcat, qui en fut le premier secrétaire. En 1960 fut créé le bulletin et les statuts furent acceptés en 1961, mais la date officielle de son approbation par le synode des abbés est octobre 1962. Son lancement est donc concomitant de l'ouverture du concile Vatican II et son intuition est antérieure à *Nostra aetate*. Ce lancement fut encouragé par le préfet de la congrégation des religieux, le cardinal Valerio Valeri. On notera aussi que, bien que les initiatives prises en ce domaine proviennent de pères abbés bénédictins, dès 1961, l'engagement de l'ordre cistercien de la stricte observance fut effectif en la personne de l'abbé général, Dom Sortais. Il convient de remarquer que l'on ne parle pas alors de dialogue interreligieux mais d'implantation de monastères dans des pays non-chrétiens. La question du dialogue interreligieux se posera à partir de cette volonté missionnaire et dans la rencontre des cultures, ce qui montre bien que le dialogue interreligieux fait partie de la mission de l'Église. Le dialogue interreligieux monastique est né d'une prise de conscience renouvelée de la responsabilité des moines dans la mission.

Dans le même temps, et antérieurement, quelques hommes s'interrogeaient déjà sur la rencontre d'autres traditions religieuses. Ils contribuèrent à défricher le chemin. Il convient de se rappeler les pionniers que furent Jules Monchanin (1895-1957), Henri Le Saux (1910-1973), Bede Griffiths (1906-1993), Thomas Merton (1915-1968). Jules Monchanin part en Inde en 1939¹⁰ ; Henri Le Saux quitte l'abbaye de Kergonan et rejoint Monchanin le 15 août 1948 ; Francis Mahieu Acharya¹¹ le 12 juillet 1955.

9. Le père Tholens était abbé de Slangenbourg, aux Pays-Bas.

10. *Chemins de Dialogue* n° 22 [2003]. H. de Lubac, *Images de l'abbé Monchanin*, Paris,

L'ashram de Shantivanam fut fondé par Le Saux et Monchanin en 1950. Ces pionniers ont tracé la route bien avant Vatican II. On peut brièvement évoquer leur expérience.

L'expérience d'Henri Le Saux¹²

Henri Le saux était moine de l'abbaye de Kergonan et décida de rejoindre Jules Monchanin en Inde en 1948. Ils fondèrent ensemble l'ashram de Shantivanam. Le Saux va vivre une conversion radicale. Il était venu en Inde avec plus ou moins le désir de faire connaître la foi chrétienne, il est lui-même profondément transformé par le contact avec l'Inde. Il demeure chrétien tout en devenant *Sannyasi* (renonçant), prend le nom hindou de Swami Abishiktânanda et écrit avec Monchanin *Ermîtes du Saccidânanda* au sous-titre significatif : *Essai d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde*. Il va vivre un long itinéraire personnel de transformation, d'expérience de l'éveil (*advaita*). Nourri de la tradition de l'Inde, sans jamais perdre son enracinement dans la foi chrétienne, il est réellement un des pionniers du dialogue entre des traditions religieuses.

Aubier, 1967. *Jules Monchanin*, Lyon, Profac-Credic, 1997. F. Jacquin, *Jules Monchanin prêtre*, Paris, Cerf, 1996.

11. Marthe Mahieu, « Kurisumala », *Cahiers Scourmontois*, 3, 2001.

12. Pour une introduction à la vie de Henri Le Saux : Marie-Madeleine Davy, *Henri Le Saux, passeur entre deux rives*, Coll. Espaces libres, Paris, Albin Michel, 1981, édition revue et augmentée, 1997. Bibliographie p. 281-285.

L'expérience de Kurisumala

L'expérience de Kurisumala est moins connue. Kurisumala est un monastère chrétien, fondé en Inde par Francis Mahieu Acharya. Il avait été moine de l'abbaye de Scourmont pendant vingt ans et maître des novices avant de partir en Inde rejoindre l'ashram de Saccidananda¹³ en 1955, auprès de Jules Monchanin et Henri Le Saux. Il nourrissait depuis longtemps ce projet, à la suite d'une rencontre avec le Mahatmah Gandhi, alors même qu'il était encore étudiant. Acharya passe un an à l'ashram. Désireux de fonder une communauté monastique bénédictine, il choisit le Kérala, où se trouve implantée une Église de tradition syriacque, une église inculturée en Inde depuis des siècles, depuis la première génération chrétienne, la tradition faisant remonter son origine à l'apôtre Thomas. Ce contexte ecclésial était favorable à une implantation monastique. Acharya fonda ce monastère avec Bede Griffiths qui était venu le rejoindre. Le Saux, désireux de vivre dans l'Himalaya, dans les grottes d'Arounachala, donna l'ashram de Shantivanam à Francis Acharya, lequel envoya Bede Griffiths poursuivre le travail entrepris et maintenir ce lieu de rencontre entre chercheurs chrétiens et hindous. Ainsi l'ashram de Shantivanam et le monastère de Kurisumala constituent deux expériences complémentaires. Acharya et la communauté de Kurisumala célèbrent en rite syriacque indianisé et ont adopté les étapes propres au monachisme oriental dans l'initiation des candidats à la vie monastique. Pour fonder ce monastère, Acharya dut quitter l'ordre cistercien avant que sa fondation ne soit reconnue et finalement intégrée dans l'ordre en 1999.

13. Connue sous le nom de *Shantivanam*.

L'expérience de Tibhirine

Dans cette évocation de réalisations significatives et des pionniers du dialogue monastique, il faut inclure l'expérience de Tibhirine. Elle constitue une expérience originale et s'inscrit elle aussi dans la contribution du monachisme à l'évolution entre le concile Vatican II et la rencontre d'Assise. Certes le dialogue interreligieux monastique historiquement, comme on le verra par la suite, est né dans le cadre de rencontres entre moines de traditions religieuses différentes et de ce point de vue a laissé dans l'ombre, au moins partiellement jusqu'à ce jour, la part du monachisme chrétien dans la rencontre de traditions religieuses qui n'ont pas, à proprement parler, de forme monastique comme c'est le cas pour l'islam. Cela s'explique par l'histoire que nous retraçons mais il ne faudrait pas oublier cette contribution essentielle du monachisme chrétien dans la rencontre de l'islam telle que l'expérience de Tibhirine l'a montré avec force. Même s'il n'y a pas de monachisme en islam, les points de contact entre la vie monacale et l'islam sont nombreux : *Opus Dei* et Salât, hospitalité, jeûne etc.

L'expérience de Tibhirine, pour des raisons historiques liées à la colonisation/ décolonisation, est postérieure à l'expérience de Le Saux ou celle de Kurisumala. 1962 est l'année de l'indépendance de l'Algérie et il faudra quelques années encore pour que Notre Dame de l'Atlas se positionne délibérément dans une perspective dialogale. On pourrait faire remonter ce choix explicite à 1975, quand ils se définissent ensemble comme des « priants parmi d'autres priants ». Le prieurat de Christian de Chergé, à partir de 1984, fut décisif dans l'orientation du monastère.

La rencontre de Bouaké

En parallèle à ces expériences fondatrices, l'*Aide à l'Implantation Monastique*, officiellement constituée en 1962, poursuit son travail et organise la première rencontre à Bouaké, en Côte d'Ivoire, en 1964¹⁴. Elle eut lieu à l'initiative du père Martin de Toumliline avec l'accord du secrétariat de l'AIM et elle réunit vingt-six moines de onze pays d'Afrique et de Madagascar. Elle permit assurément au monachisme africain de se constituer et de réaffirmer à la fois le charisme monastique et sa nécessaire inculturation en terre d'Afrique. Deux déclarations furent élaborées au cours de ce congrès, l'une sur l'orientation du monachisme en Afrique, l'autre sur la promotion de la liturgie africaine.

Le congrès de Bangkok

Ce fut le congrès de Bangkok (1968) qui constitua l'événement crucial. Il occupe une place centrale dans le lancement du dialogue interreligieux monastique. Le congrès de Bangkok s'est déroulé du 8 au 15 décembre 1968. Il était une assemblée organisée pour les supérieurs d'Asie. Le choix de la Thaïlande fut fait par J. Leclercq qui le proposa au secrétariat de l'AIM, lequel accepta. J. Leclercq semble avoir été l'un des piliers du lancement du dialogue interreligieux monastique. Ce fut lui qui invita, entre autres, Thomas Merton à Bangkok. Ce congrès regroupa soixante-huit personnes dont quarante abbés ou abbesses, quelques représentants des abbayes mères, quelques auditeurs. Deux événements marquèrent profondément ce congrès : la réception du patriarche des bouddhistes

14. La rencontre a eu lieu du 21 au 26 mai 1964. Les notes et comptes rendus de cette rencontre ont été publiés dans la revue *Rythmes du Monde*, T. XIII, 1965, n° 1-2.

thaïlandais, le Somdet phra Ariavong Sankarat le 9 décembre, qui fit sensation¹⁵. Cette rencontre toute simple mais inhabituelle fut retransmise le soir même à la télévision thaïlandaise! Assurément elle eut valeur de symbole et contribua à ouvrir une ère nouvelle dans la rencontre des autres croyants, d'autant plus que le même jour, l'assemblée reçut un télégramme du cardinal Cicognani, secrétaire d'état, qui encourageait les participants à nouer des contacts avec les représentants du monachisme non-chrétien¹⁶. On mesure là combien Rome, en la personne du secrétaire d'état, non seulement suivait avec intérêt les initiatives prises par l'AIM mais intervenait pour apporter son soutien et encourager, voire pour susciter des initiatives nouvelles et ouvrir l'AIM au dialogue interreligieux. Le magistère a largement soutenu et encouragé cette évolution...

L'autre événement majeur fut la présence, l'intervention et le décès de Thomas Merton. Son intérêt pour les religions asiatiques était important et connu depuis longtemps¹⁷. Dès sa jeunesse, il s'était intéressé à l'hindouisme puis, par la suite, avait élargi son horizon aux autres religions d'Asie. Il mit à profit son voyage à Bangkok, pour répondre à quelques invitations et donner quelques conférences. Ce déplacement lui fournit surtout l'occasion d'un séjour auprès du Dalaï Lama, au cours duquel ils eurent trois rencontres majeures qu'il relate dans son *Journal d'Asie*¹⁸, écrit entre le 15 octobre et le 8 décembre. Il avait été invité au congrès de Bangkok pour donner une conférence sur « Marxisme et perspectives monastiques » – n'oublions pas que l'on était en 1968. S'il honora son sujet, il intervint aussi sur le monachisme, dans les différentes traditions, dans ses éléments communs. « Le moine, écrivait-il en pensant au monachisme en général, est un homme qui a atteint, qui est sur le point

15. Revue *Rythmes du monde*, 1968, n° 16.

16. « Sa sainteté encourageant paternellement supérieurs monastiques réunis à Bangkok étudie problèmes monachisme Extrême Orient envisage avec faveur cette occasion engager ou approfondir contacts avec monachisme non chrétien dans esprit récents documents conciliaires et envoie grand cœur révérendissimes abbés bénédictins et tous participants gages fructueux travaux, bénédiction apostolique implorée » cf Jean Leclercq, *op. cit.*, 1986, p. 77.

17. Thomas Merton, *Mystique et Zen*, Paris, Éd. du Cerf, 1972. *Zen, Tao et Nirvâna. Esprit et contemplation en Extrême-Orient*, Paris, Fayard, 1986.

18. Thomas Merton, *Journal d'Asie*, Coll. Bibliothèque spirituelle, Paris, Albin Michel, 1995.

d'atteindre ou qui cherche à atteindre la réalisation totale. Il se tient au centre de la société... Il connaît la mélodie de la vie. Non pas qu'il ait acquis des informations inhabituelles ou ésotériques mais il connaît la racine de son être profond. Il a percé le secret de la libération et peut d'une manière ou d'une autre le transmettre aux autres »¹⁹. Comme on le sait, son décès accidentel intervint l'après-midi même par électrocution. Sa mort au cours du congrès a fortement impressionné les participants, frappé l'opinion et contribué à faire connaître le mouvement intermonastique.

Ce congrès fut aussi, pour les participants, l'occasion de rencontres concrètes et précises avec un monastère bouddhiste proche du lieu du congrès. On peut considérer que le congrès de Bangkok de 1968 est l'acte fondateur symbolique du mouvement interreligieux monastique, même s'il faut attendre encore dix ans pour assister à la naissance du DIM, *Dialogue Interreligieux Monastique*. Des perspectives s'ouvraient : le monachisme pouvait beaucoup recevoir des richesses spirituelles de l'Orient, sens de la méditation, techniques corporelles, disciplines ascétiques...

Congrès de Bangalore

Après le congrès de Bangkok le congrès de Bangalore de 1973 avait pour thème l'expérience de Dieu. Il fut suivi par quatre-vingt-onze personnes, avec la participation de théologiens et experts. La rencontre d'autres communautés religieuses a aussi marqué cette rencontre. Au fil de ces congrès, les mentalités s'ouvraient à une rencontre entre moines de différentes traditions religieuses et la perspective de l'AIM changeait. L'AIM allait changer de dénomination et se transformer en une *Aide Inter-*

19. *Journal d'Asie*, *op. cit.*, p. 506

Monastères. La question désormais n'est plus uniquement de soutenir de nouvelles implantations mais de soutenir un dialogue naissant entre les monastères chrétiens et non-chrétiens. L'abbé primat faisait le constat du peu de lien du monachisme chrétien avec le monachisme oriental, à quelques exceptions près²⁰. Dès 1973 se forma « le groupe Asie » au monastère de la Pierre-qui-Vire. Grâce à ses fondations en Asie, deux bonzes coréens vinrent séjourner deux ans au monastère. D'autres exemples de contacts pourraient être cités. Ils ont contribué, eux aussi, à la fondation du DIM.

Le congrès panasiatique de Kandy eut lieu en août 1980²¹, quinzième centenaire de la naissance de Saint Benoît, et le thème en fut la pauvreté. Ce congrès fut le dernier congrès de ce type. Désormais les formes allaient changer à la faveur de la création des commissions du DIM et du MID qui favorisèrent les assemblées régionales. Ces trois congrès, d'inégale importance, ont lancé le dialogue interreligieux monastique. Désormais, la question du dialogue monastique avec d'autres formes de monachisme était posée et devenait incontournable.

La fondation du DIM

Un an après le congrès de Bangalore, la lettre du cardinal Sergio Pignedoli, président du secrétariat pour les non-chrétiens à l'abbé primat²² des bénédictins, Rembert Weakland, le 12 juin 1974, a eu une importance décisive dans la fondation du DIM. Le président du secrétariat pour les non-chrétiens encourageait le travail de l'AIM « en vue d'instaurer le dialogue avec les religions non-chrétiennes²³ ». Il écrivait : « l'expérience même limitée de notre secrétariat dans le dialogue avec les religions non

20. Kurisumala en particulier.

21. Du 18 au 24 août 1980.

22. On désigne ainsi dans l'ordre bénédictin l'abbé général.

23. Cité par Leclercq, *op. cit.*, 1986.

chrétiennes nous montre clairement le rôle important du monachisme dans la rencontre avec les religions non-chrétiennes, surtout en Asie... La présence du monachisme au sein de l'Église catholique est déjà, en elle-même, comme un pont jeté vers toutes les religions. Si nous devions nous présenter à l'hindouisme et au bouddhisme – pour ne pas parler des autres religions – sans l'expérience religieuse monastique, nous serions difficilement considérés comme des hommes religieux »²⁴. On notera avec intérêt cette nouvelle intervention de Rome non seulement pour soutenir mais pour inciter à de nouvelles initiatives.

Désormais, des rencontres entre moines de diverses traditions religieuses existaient. Il convenait d'accompagner institutionnellement ces nouveaux échanges. Ce fut à la demande de l'abbé primat bénédictin que deux commissions furent fondées à l'intérieur de l'AIM en 1978, pour l'Europe, le DIM et pour les États-Unis et le Canada le NABEWD²⁵, devenu le MID en 1993. Le but de ces deux commissions est de « promouvoir le dialogue entre le monachisme chrétien et les monachismes non-chrétiens en le replaçant dans le contexte plus général du dialogue entre les religions » et cela aussi bien en Orient qu'en Occident. Le DIM a comme finalité de faire connaître à tous les moines et moniales les autres traditions monastiques et leurs valeurs spirituelles, soutenir les personnes qui s'engagent dans les échanges plus concrets, favoriser le dialogue au niveau spirituel²⁶. Parmi les activités centrales du DIM, il faut signaler les échanges spirituels Est Ouest (ESEO). Ils existent depuis 1979. Organisés par le *Hanazono Institute for zen studies* à Kyoto et le DIM. Ces échanges entre le Japon et la France comprennent quatre temps : visites de lieux saints et/ou rencontre de personnalités, séjours dans les monastères, pratique intensive du zazen pendant une semaine²⁷, symposium.

24. Bulletin de l'AIM n° 17, cité par J. Leclercq, 1986.

25. *North American Board for East-West Dialogue*.

26. Le programme pour le dialogue interreligieux monastique a paru dans *Bulletin du Secrétariat pro non christianis*, 1988, XXIII/1, p. 43-44.

27. Expérience de Daniel Pont, moine bénédictin d'En-Calcat, « Dans les monastères zen du Japon », *Chemins de Dialogue* n°13 [1999], p. 53-65.

Dans la commission européenne du DIM, on notera les noms des pères de Givè, de Béthune, Tholens, Leclercq, mère Pia Valeri. On sait le rôle qu'ils ont joué au service du dialogue interreligieux, certains jusqu'à ce jour.

Après la rencontre d'Assise

La rencontre d'Assise a eu lieu en 1986. Elle est un acte majeur du pontificat de Jean-Paul II et elle est l'acte symbolique par lequel les communautés chrétiennes ont été sensibilisées à l'ouverture aux autres religions. On parle de « l'esprit d'Assise » pour qualifier cette attitude spirituelle d'ouverture aux autres traditions religieuses en vertu même de la foi chrétienne. Cet événement n'est pas un météore. Comme tous les grands signes des temps, il a lentement mûri par l'audace des pionniers, dans le travail patient des artisans de la rencontre, dans la prière silencieuse des contemplatifs avant de surgir audacieusement dans l'initiative providentielle du pape. Ainsi on peut dire que la rencontre d'Assise a été pour une part préparée par le dialogue monastique, par toutes les initiatives prises que nous venons d'évoquer et plus encore par ce lent travail insondable et par la prière de ces frères et sœurs contemplatifs. En retour cette rencontre confirmera le travail fait et les intuitions mises en œuvre.

Le dialogue entre moines d'Orient et d'Occident a sensibilisé les moines chrétiens à la richesse des techniques et des méthodes de méditation en usage dans les traditions religieuses orientales, même si cela ne constitue pas, à proprement parler, le cœur de l'échange entre traditions. Dans une lettre du 15 octobre 1989, le cardinal Ratzinger, alors préfet de la congrégation pour la doctrine de la foi, avait abordé la question de la méditation chrétienne²⁸, et de l'introduction de ces

28. Congrégation pour la doctrine de la foi, « Quelques aspects de la méditation chrétienne », *Documentation catholique* n°1997, 7 janvier 1990. On le trouve aussi dans *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église*, Éditions de Solesmes, 1998, p. 777-796.

techniques. La question sera reprise par la lettre du cardinal Arinze adressée au père de Béthune²⁹. Dans cette lettre, le secrétaire du *Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux* de l'époque, évoque les multiples encouragements du magistère de l'Église, dans ses plus hautes instances hiérarchiques, adressés aux moines durant les années précédentes, lors du congrès de Bangkok, l'encyclique *Redemptoris Missio*, la lettre du cardinal Pignedoli. Il rappelle le soutien du dicastère et invite à faire le bilan de ces nombreux échanges « en vue de mettre en lumière les bénéfiques qui ont été retirés des contacts avec les autres formes de monachisme et de spiritualité et aussi à étudier certains problèmes qui se sont posés en ce domaine ». Il évoque alors la lettre de la congrégation pour la doctrine de la foi et ouvre la recherche sur « l'intégration de différentes formes de spiritualité ». Il charge le DIM de rendre compte de ces expériences.

En réponse à la lettre du cardinal Arinze, une évaluation sera publiée en 1993 : *Contemplation et vie monastique*³⁰. Ce texte s'ouvre en citant le texte « Attitude » sur la possibilité de partager leurs expériences de prière et de contemplation et il se propose de recueillir les conseils et les appels de ceux qui sont engagés dans ce travail de dialogue « un peu particulier, car il ne consiste pas à parler de la contemplation mais bien à s'engager, comme chrétien, dans une pratique de silence contemplatif élaboré dans une autre religion ». Le texte pose le fondement formulé avec clarté par Jean-Paul II, à savoir que « toute prière authentique est suscitée par l'Esprit saint qui est mystérieusement présent dans le cœur de tout homme » et en conclut que cette conviction « justifie donc une confiance fondamentale : les formes de méditation, de prière ou de contemplation élaborées hors de la tradition chrétienne ne sont pas *a priori* une menace pour la foi chrétienne », « et la contemplation n'est pas d'autant plus chrétienne qu'elle serait moins influencée par l'extérieur ». Sur cette base le texte développe les dispositions spirituelles pour entrer en dialogue et la démarche dialogale elle-même.

29. Cité *in extenso* par Katrin Amell, *Contemplation et dialogue. Quelques exemples de dialogue entre spiritualités après le Concile Vatican II*, Uppsala, 1998, p. 106.

30. « Contemplation et Vie monastique », *Documentation Catholique* n° 2090, mars 1994, p. 291-297.

Conclusion

Aujourd'hui le DIM poursuit son travail. Il a connu une nouvelle organisation. En 1994, l'abbé primat des bénédictins, avec les abbés cisterciens, regroupent les commissions du DIM en un secrétariat indépendant de l'AIM. Le DIM comprend désormais quatre commissions continentales : le DIM, le MID américain, le MID indien et l'AME³¹ australien. Un bulletin international est créé. Des échanges réguliers se poursuivent entre moines cisterciens ou bénédictins et moines bouddhistes, des séjours sont organisés pour des moines chrétiens dans des monastères bouddhistes et inversement. L'expérience des moines de Tibhirine, après les événements douloureux de leur enlèvement et de leur assassinat, a contribué à sensibiliser de nombreux chrétiens, à la fois au dialogue interreligieux et à la contribution de la vie monastique, mettant en relief la place nécessaire et centrale de la prière vécue en relation avec les autres priants de l'humanité.

On ne peut que souligner l'importance de la participation originale de la vie monastique dans le dialogue interreligieux. La prière et la contemplation sont au cœur et de la vie monastique et du dialogue interreligieux dès lors qu'il est compris comme un mystère d'incarnation de la communion des saints déjà accomplie dans le cœur du Père.

En retraçant vingt ans d'histoire, on a pu relever l'importance décisive du magistère, à plusieurs reprises, pour accompagner l'audace d'initiatives nouvelles, voire pour les susciter, qu'elles viennent du pape, de la secrétairerie d'état ou du conseil pontifical pour le dialogue interreligieux. Le dialogue interreligieux monastique, inspiré par le travail de pionniers fidèles à leur vocation propre, a été voulu et promu par le magistère. La même volonté a guidé de nombreuses initiatives parmi lesquelles la rencontre d'Assise occupe une place privilégiée, symbolique, qui transcende les aléas de l'histoire, sans doute parce qu'elle a signifié de

31. *Australian Monastic Encounter*.

manière originale l'unité de la famille humaine dans le cœur et dans le dessein du Père.

En conclusion, laissons la parole à Thomas Merton. Voici ce qu'il disait lors d'une causerie à Calcutta³² :

La communication n'est pas la communication mais la communion. La communion se passe de mots, elle est indicible, elle se situe au-delà de la parole et des concepts. Non que nous découvriions une nouvelle unité. Nous découvrons une unité antérieure, très ancienne. Mes chers frères, nous ne faisons déjà qu'Un même si nous nous imaginons qu'il en va autrement. Ce qu'il nous faut recouvrer, c'est notre unité originelle. Il nous faut devenir ce que nous sommes déjà.

32. *Journal d'Asie*, op.cit., p. 480.

Cardinal Paul Poupard
Président du *Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux*.

LA JOURNÉE MONDIALE DE PRIÈRE DE 1986 L'INSPIRATION ET LES ACTEURS *

Je désire avant tout adresser mon salut déférent et fraternel à Son Excellence Mgr Domenico Sorrentino, Évêque d'Assise, Nocera Umbra et Gualdo Tadino, modérateur de l'*Institut Théologique d'Assise*, et au Père Vincenzo Coli, Custode du *Sacro Convento*, et remercier le Professeur Giovanni Cappelli, Président de l'*Institut Théologique d'Assise*, pour m'avoir invité à ouvrir ce congrès opportunément réuni pour célébrer le XX^e anniversaire de la *Journée Mondiale de Prière*. En cette heureuse occasion, le Saint-Père Benoît XVI a évoqué l'événement historique qui se tint en 1986 par ces paroles importantes : « ...l'initiative promue voici vingt ans par Jean-Paul II a tout le caractère d'une pertinente prophétie. Son invitation aux chefs des religions mondiales pour un témoignage commun de paix servit à préciser sans possibilité d'équivoque que la religion ne peut être que porteuse de paix »¹.

Pour tous les croyants, ce sont des paroles à méditer. Les croyants ne peuvent certainement pas demeurer passifs devant un monde assiégé par la violence et la haine. Il est malheureusement évident que la paix, là où elle existe, est continuellement menacée. Le Serviteur de Dieu, le Pape

* Introduction au Congrès : « Les religions et la paix, l'esprit d'Assise au XX^e anniversaire de la *Journée Mondiale de Prière pour la Paix de 1986* », à l'*Institut de théologie d'Assise*, le 26 octobre 2006. Traduit de l'italien par Xavier Manzano professeur à l'ISTR de Marseille.

1. *Message du Pape Benoît XVI à Mgr Domenico Sorrentino, Évêque d'Assise, Nocera Umbra et Gualdo Tadino*, 2 septembre 2006.

Jean-Paul II, reconnu justement les maladies de la société et proposa sagement une solution adéquate à ces maladies. Il estimait que l'inaction des croyants en faveur de la paix aurait été seulement une aide aux mauvaises intentions des fauteurs de violences et de guerre. C'est un paradoxe de la société moderne : d'une part, les personnes recherchent ardemment la paix tandis que, de l'autre, le monde souffre toujours des conséquences de la guerre et du terrorisme : « La paix est un bien si fondamental et à la fois si piégé qu'elle suscite chez les personnes conscientes une constante anxiété et parfois aussi un sentiment d'impuissance : elle semble parfois, en effet, un objectif humainement inatteignable »². Jean-Paul II était convaincu que seul un effort unanime, de la part de tous, pouvait offrir une solution durable à la situation présente. Enraciné dans la vérité de la foi chrétienne, le Serviteur de Dieu Jean-Paul II chercha une réponse appropriée pour affronter les défis de la paix mondiale. La vérité de la foi chrétienne affirme que dans le Christ, le Verbe de Dieu, se trouve l'unité de toutes les personnes. Le Concile Vatican II avait déclaré : « En effet, tous les peuples constituent une seule communauté; ils ont une seule origine, puisque Dieu a fait habiter le genre humain tout entier sur toute la face de la terre (Ac 17,26); ils ont aussi une seule fin ultime, Dieu »³. Inspiré par cette vision, Jean-Paul II invita les chefs religieux du monde entier à Assise, le 27 octobre 1986, pour une *Journée Mondiale de Prière pour la paix dans le monde*.

La convocation de la *Journée Mondiale de Prière pour la Paix* à Assise en 1986 coïncida avec l'*Année Internationale de la Paix* proclamée par les *Nations Unies*. L'engagement clair de l'Église en faveur de la paix dans le monde avait été plutôt évident. Mais, puisque la question de la paix était liée au présent et au futur de l'humanité entière, on estima nécessaire d'impliquer les efforts combinés de tous. L'Église est consciente des efforts accomplis par les personnes de toute culture et religion pour contribuer à la cause de la paix⁴. C'est pourquoi, à cet égard, elle entend coopérer avec tous et inviter chacun, spécialement les adeptes des différentes religions, à collaborer pour obtenir une paix durable. Évidemment,

2. Jean-Paul II, *Regina caeli* du 6 avril 1986.

3. Concile Vatican II, Déclaration *Nostra aetate*, n°1.

4. Jean-Paul II, *Regina caeli* du 6 avril 1986.

le Chrétien commence à construire la paix grâce à l'attitude fondamentale de prière à cette intention qui est, comme il le croit fermement, un don gratuit de Dieu. Cette vérité fut exprimée, avec une vive force, par Jean-Paul II dans les propos suivants : « Que tant de chefs religieux se trouvent ensemble pour prier est de soi aujourd'hui une invitation au monde à devenir conscient qu'il existe une autre dimension de la paix et une autre manière de la promouvoir, et qui n'est pas le résultat de négociations, de compromis politiques ou de marchandages économiques. Mais elle est le résultat de la prière qui, même dans la diversité des religions, exprime une relation avec un pouvoir suprême qui dépasse nos seules capacités humaines »⁵. Ce mouvement de prière pour la paix, qui commença à Assise le 27 octobre 1986, a voulu et espéré dépasser les frontières des nations, impliquer les croyants de toutes les religions et arriver à embrasser le monde entier⁶.

Assise : l'inspiration

Tout en parlant d'histoire du salut dans le dessein salvifique de Dieu pour tous les peuples, ne pouvons-nous pas dire aussi qu'il y a une *géographie* du salut? La grâce de Dieu a abondé à Assise, la ville de François et de Claire qui nous accueille aujourd'hui. Le lieu natal du *Poverello*, Saint François d'Assise, et de sa première disciple, Sainte Claire, est acclamé par le monde entier comme un symbole de paix. D'innombrables pèlerins ont visité ce lieu pour prier Dieu et être inspirés par le message de l'Évangile de Jésus-Christ, Prince de la Paix. Assise est un lieu profondément chrétien, mais, en même temps, il embrasse tous les peuples de la terre.

5. Jean-Paul II, *Discours d'ouverture en la Basilique Ste-Marie-des-Anges*, 27 octobre 1986.

6. Jean-Paul II, *Homélie en la Basilique St-Paul-hors-les-Murs*, 25 janvier 1986.

Nous nous rencontrons à Assise, où tout parle d'un singulier prophète de la paix, appelé François. Il est aimé non seulement des chrétiens mais de tant d'autres croyants et de gens qui, même éloignés de la religion, se reconnaissent dans les idéaux de justice, de réconciliation, de paix, qui furent les siens. Ici le *Poverello* d'Assise nous invite avant tout à faire monter un chant de gratitude à Dieu pour tous ses dons. Nous louons Dieu pour la beauté du cosmos et de la terre, « jardin » merveilleux qu'Il confia à l'homme pour qu'il le cultive et le garde (Gn 2,15). Il est bon que les hommes se souviennent qu'ils se trouvent dans un « parterre » de l'immense univers, créé par Dieu pour eux. Il est important qu'ils se rendent compte que ni eux, ni les questions pour lesquelles ils s'angoissent tant sont le « tout ». Seul Dieu est le « tout » et à Lui, chacun devra, à la fin, se présenter pour rendre compte.⁷

Le Pape Jean-Paul II a publiquement reconnu que les deux saints d'Assise, à savoir François et Claire, sont ceux qui ont inspiré l'initiative de la *Journée de Prière pour la Paix*. Assise symbolise un idéal

[...] fait de douceur, d'humilité, de sens profond de Dieu et d'engagement pour servir tous les hommes. Saint François était un homme de paix. Nous nous souvenons qu'il abandonna la carrière militaire qu'il avait suivie un certain temps dans sa jeunesse et qu'il découvrit la valeur de la pauvreté, la valeur de la vie simple et austère, dans l'imitation de Jésus-Christ qu'il désirait servir. Sainte Claire fut par excellence la femme de la prière. Son union à Dieu dans la prière soutenait François et ses disciples, comme elle nous soutient aujourd'hui. François et Claire sont des exemples de paix : avec Dieu, avec eux-mêmes, avec tous les hommes et les femmes de ce monde.⁸

Évidemment, Assise fut choisie comme lieu pour la rencontre de prière pour la paix précisément à cause de la place centrale donnée à la prière, comme le souligne justement le Saint-Père Benoît XVI dans la lettre qu'il vous adresse, Mgr Sorrentino :

7. Jean-Paul II, *Discours aux représentants des différentes religions du monde*, 24 janvier 2002.

8. Jean-Paul II, *Discours conclusif sur la Piazza Inferiore de Saint-François*, 27 octobre 1986.

Parmi les aspects caractéristiques de la rencontre de 1986, on doit souligner que cette valeur de la prière dans la construction de la paix fut attestée par des intervenants de diverses traditions religieuses et ceci n'advint pas à distance, mais dans le contexte d'une rencontre. De cette manière, les priants des différentes religions purent montrer, avec le langage du témoignage, comment la prière ne divise pas mais unit, et constitue un élément déterminant pour une efficace pédagogie de la paix, axée sur l'amitié, sur l'accueil réciproque, sur le dialogue entre hommes de différentes cultures et religions. (...) En effet, le *Poverello* incarna d'une manière exemplaire la béatitude proclamée par Jésus dans l'Évangile : « Heureux les artisans de paix, parce qu'ils seront appelés fils de Dieu » (Mt 5,9). Le témoignage qu'il rendit en son temps en fait un point naturel de référence pour ceux qui, aujourd'hui, cultivent l'idéal de la paix, dans le respect de la nature, du dialogue entre les personnes, entre les religions et les cultures. Il est cependant important de rappeler, si l'on ne veut pas trahir son message, que ce fut le choix radical du Christ qui lui fournit la clef de compréhension de la fraternité à laquelle tous les hommes sont appelés et à laquelle les créatures inanimées, du « frère soleil » à la « sœur lune », participent aussi en quelque sorte.⁹

L'accent porté sur la prière caractérise l'originalité de l'initiative d'Assise en 1986. En effet, la centralité de la prière dans cette Journée affirme que Dieu, Père de tous et qui, enfin, s'est révélé en plénitude en Jésus-Christ, Prince de la Paix, est l'inspirateur originel. La prière est un *phénomène universel et caractéristique* dans la vie des croyants de toutes les religions, soit comme invocation explicite de Dieu, soit comme une ouverture, dans la méditation, au mystère transcendant. Ce n'est pas par hasard que j'ai voulu que, dans mon *Dictionnaire des Religions*, divers articles fussent consacrés à la prière chrétienne comme à la prière hébraïque, la prière dans l'hindouïsme, dans l'islam, etc.¹⁰

La prière est pour tout homme religieux et croyant la forme la plus authentique pour réaliser le rapport avec Dieu selon sa propre foi. Et c'est ce phénomène universel et qualifié de la vie des croyants qui justifie la grande convocation d'Assise : être ensemble pour prier, se mettre tous et

9. Benoît XVI, *op. cit.*

10. P. Poupard, *Dictionnaire des Religions*, Paris, éd. P.U.F., 1993.

chacun sous le regard de Dieu, en soulignant ainsi, dans une manifestation religieuse aux dimensions universelles, la commune vocation de l'homme à l'union avec Dieu qui est la raison la plus haute de la dignité humaine (cf. *Gaudium et spes*, 19). Ensemble pour rendre témoignage devant le monde de la valeur de la prière présente aussi dans ces religions non-chrétiennes qui, selon les paroles de Paul VI, « portent avec elles l'écho de millénaires de recherche de Dieu (...) Elles possèdent un patrimoine impressionnant de textes profondément religieux. Elles ont enseigné à des générations de personnes à prier » (*Evangelii nuntiandi*, 53).¹¹

Continuer l'esprit d'Assise : les acteurs

La *Journée de Prière pour la Paix* a été et restera toujours un événement unique et, en ce sens, inimitable, un fait historique survenu il y a vingt ans. Mais, comme le souligne justement le Saint-Père Benoît XVI dans la lettre déjà citée, il revêt le caractère d'une pertinente prophétie. En effet, son esprit a voulu encourager d'ultérieures initiatives pour construire des ponts d'amitié à travers les frontières religieuses, tant au niveau local que mondial pour inspirer la « culture du dialogue et de la paix ». Ceci signifie être « un mouvement mondial de prière pour la paix » parce que « la paix est une responsabilité universelle : elle peut s'obtenir par des centaines de petites actions quotidiennes. À travers la vie quotidienne avec les autres, les personnes choisissent d'être pour ou contre la paix ». Le Pape Jean-Paul II partagea cette intention avec les chefs de diverses religions auxquels il s'adressa le 29 octobre 1986. Il leur dit : « Continuons à vivre l'esprit d'Assise ». Par ces paroles engagées, Jean-Paul II invita les chefs religieux qui participèrent à la *Journée Mondiale de Prière pour la Paix* à « reconnaître leur responsabilité et à se consacrer avec un engagement renouvelé à la tâche de la paix, à poser en acte les stratégies de la paix avec courage et longueur de vue »¹².

11. J. Castellano Cervera, in *L'Osservatore Romano*, 24 octobre 1986.

12. Jean-Paul II, *Discours conclusif sur la Piazza Inferiore de Saint-François*, 27 octobre 1986.

Il est important de le souligner, à vingt ans de distance, pour éviter que des personnes bien intentionnées mais peu informées imaginent l'esprit d'Assise comme une activité vague qui puisse être entreprise par des personnes impliquées dans les relations interreligieuses. *L'esprit d'Assise* nécessite d'être fermement compris et méticuleusement suivi de manière à ce qu'aucune idée de relativisme religieux ou de syncrétisme ne puisse s'insinuer dans l'esprit des croyants. Alors que l'esprit d'Assise encourage un dialogue authentique et sérieux entre les religions, le relativisme et le syncrétisme doivent en être considérés comme les ennemis implacables. Le même Jean-Paul II, deux mois après la *Journée Mondiale de Prière pour la Paix* à Assise, expliqua la signification, la limite et le possible chemin à suivre pour continuer l'esprit d'Assise. Dans son discours du 22 décembre 1986, Jean-Paul II réfléchit en profondeur sur l'événement d'Assise. Il dit aux membres de la Curie Romaine, et j'en garde un souvenir précis, étant présent avec les autres Cardinaux dans la Salle Clémentine pour les vœux de Noël :

Il est évident que nous ne pouvons nous contenter du fait même et de sa réalisation réussie. Certainement, la Journée d'Assise encourage tous ceux dont la vie personnelle et communautaire est guidée par une conviction de foi, à en tirer les conséquences sur le plan d'une conception approfondie de la paix et d'une nouvelle manière de s'engager pour elle. Mais, en outre, et peut-être principalement, cette Journée nous invite à une « lecture » de ce qui est arrivé à Assise et de sa signification intime à la lumière de notre foi chrétienne et catholique. En effet, la clef appropriée de lecture pour un événement aussi grand jaillit de l'enseignement du Concile Vatican II, qui associe d'une manière étonnante la rigoureuse fidélité à la Révélation biblique et à la Tradition de l'Église à la conscience des besoins et des inquiétudes de notre temps, exprimés en tant de « signes » éloquents (cf. *Gaudium et spes*, 4).¹³

Dans le même discours du 22 décembre 1986, Jean-Paul II s'arrêta sur des thèmes tels que l'unité d'origine et de fin de la famille humaine, la différence entre les religions, la mission de l'Église et l'identité de l'Église catholique. À vingt ans de distance, la situation mondiale a empiré et il est

13. Jean-Paul II, *Discours à la Curie Romaine*, 22 décembre 1986.

encore plus difficile de trouver la paix. Pour cette raison, n'est-il pas urgent que les croyants de toutes les religions prêtent l'oreille à l'appel prophétique du Serviteur de Dieu, le Pape Jean-Paul II, à redécouvrir et maintenir vivant l'esprit d'Assise, comme motif d'espérance pour le futur ?

Le même Jean-Paul II répond dans cette allocution désormais célèbre adressée à la Curie Romaine le 22 décembre 1986 et qui représente la réflexion théologique la plus complète du magistère catholique sur la signification de cette journée historique : « L'événement d'Assise peut ainsi être considéré comme une illustration visible, une leçon de choses, une catéchèse intelligible par tous, de ce que présupposent et signifient l'engagement œcuménique et l'engagement pour le dialogue interreligieux recommandé et promu par le Concile Vatican II »¹⁴.

Le succès de la *Journée Mondiale de Prière pour la Paix* à Assise en 1986 et son souvenir inspirateur même après vingt ans sont une preuve que, dans le monde, un grand nombre de personnes aspire ardemment à la paix. Cette ardente aspiration est évidente dans le profond désir des croyants de prier pour la paix. L'événement de 1986 a affirmé sans équivoque que la paix n'est pas possible sans la prière. Puisque notre monde est en train de devenir toujours plus multireligieux, on peut noter que ce désir des croyants, prier pour la paix, est en train de croître et qu'il trouve évidemment sa manifestation dans des rencontres interreligieuses, plus ou moins grandes, formelles ou non. À la lumière des Saintes Écritures et de la Tradition chrétienne, nous devons affirmer que :

Toute prière authentique se trouve sous l'influence de l'Esprit qui « intercède avec insistance pour nous », « parce que nous ne savons même pas ce qu'il faut demander », mais Lui prie en nous « avec des gémissements inexprimables » et « Celui qui scrute les cœurs sait ce que sont les désirs de l'Esprit » (Rm 8,26-27). Nous pouvons retenir en effet que toute prière authentique est suscitée par l'Esprit-Saint, qui est mystérieusement présent dans le cœur de tout homme.¹⁵

14. Jean-Paul II, *ibid.* (cf. C. Bonizzi, *L'icona di Assisi nel magistero di Giovanni-Paolo II*, ed. Porziuncola, Assise/2002, p. 7).

15. Jean-Paul II, *ibid.*

Le Saint-Père le dit clairement et avec force, je m'en souviens précisément, dans son discours de Noël à la Curie : « Nous nous sommes réunis à Assise ensemble pour prier mais non pour prier ensemble ». En tout cas, l'expérience nous enseigne que le désir de prier en réunions interreligieuses ne doit jamais donner prétexte à un message flou et confus, centré sur la fausse idée que « toute religion en vaut bien une autre » ou que « les religions qui sont fondamentalement différentes peuvent être réduites à une seule ». Si cela devait arriver, ce serait la fin, non seulement du dialogue interreligieux, mais surtout de la religion elle-même. Bien que les croyants aient un unique but et une intention partagée, à savoir la paix, il faut toutefois avoir un soin extrême, lorsque les croyants se réunissent pour prier, à respecter les traditions religieuses des uns et des autres.

En cela aussi, au fond, il y a un message : nous voulons montrer au monde que l'élan sincère de la prière ne pousse pas à l'opposition et encore moins au mépris de l'autre, mais plutôt à un dialogue constructif, dans lequel chacun, sans donner d'aucune manière dans le relativisme et le syncrétisme, prend plutôt une plus vive conscience du devoir du témoignage et de l'annonce.¹⁶

Parmi les nombreuses initiatives qui se proposent de continuer l'esprit d'Assise, on peut en mentionner deux. Celle de la *Communauté Sant'Egidio* qui, chaque année, organise une rencontre interreligieuse appelée « Hommes et religions ». Cette rencontre réunit des personnes de différentes religions et provenant de diverses parties du monde pour réfléchir sur des thèmes d'actualité ou d'intérêt commun. Cet événement annuel offre aux adeptes des différentes religions une occasion de manifester ensemble au monde distrait que « les croyants de toutes les religions ont une seule voix et qu'ils collaborent promptement pour porter la paix dans notre monde ». Jean-Paul II exprima sa joie de voir l'esprit d'Assise continuer :

16. Jean-Paul II, *Discours aux représentants des différentes religions*, Assise, 24 janvier 2002.

Le pèlerinage de paix, qui est né de l'événement historique d'Assise en octobre 1986, a déjà parcouru différentes villes de l'Europe et de la Méditerranée, impliquant des représentants des différentes confessions religieuses, et vit maintenant une étape ultérieure significative. À Assise, au terme d'une journée mémorable, jaillit naturellement l'invitation à poursuivre sur la voie de la recherche de la paix, « sentier sur lequel nous devons cheminer ensemble ». Je suis heureux de voir que le chemin alors entamé se poursuit et attire de manière croissante hommes et femmes de religions et de cultures diverses, tous unis dans l'unique désir pour le grand don de la paix.¹⁷

J'ai eu cette année la joie de présider cet événement les 4 et 5 septembre dernier, précisément à Assise, pour le XX^e anniversaire, rappelant aux trois mille participants que la paix, comme un enfant fragile et menacé, requiert beaucoup d'amour.

Une autre initiative pour laquelle l'événement d'Assise en 1986 a été source d'inspiration est celle d'un groupe de bouddhistes japonais. Le regretté Vénérable Yamada participa, à plus de 80 ans, à la *Journée Mondiale de Prière pour la Paix* de 1986 et, après son retour au Japon, il organisa une rencontre interreligieuse au mois d'août 1987 sur le Mont Hiei, près de Kyoto. Dès lors, chaque année, l'esprit d'Assise se perpétue et les personnes se réunissent pour prier pour la paix le 6 août, jour où l'on fait mémoire du bombardement d'Hiroshima. Il est émouvant de savoir que, l'an prochain, cette initiative fêtera ses vingt ans.

Le Serviteur de Dieu, le Pape Jean-Paul II, désira que l'esprit d'Assise fût transmis aux nouvelles générations. Il écrivit : « Nous devons maintenir vivant l'authentique « esprit d'Assise » non seulement pour un devoir de cohérence et de fidélité, mais aussi pour offrir un motif d'espérance aux générations futures »¹⁸. C'est dans l'espérance que continue l'esprit d'Assise que le *Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux* est

17. Jean-Paul II, *Lettre au Cardinal Cassidy pour la Rencontre Internationale de Prière*, Milan, 19-22 septembre 1993 in J.-D. Durand, *L'esprit d'Assise. Discours et messages de Jean-Paul II à la communauté Sant'Egidio : une contribution à l'histoire de la paix*, Paris, Le Cerf, 2005.

18. Jean-Paul II, *Message pour la Journée Mondiale de la Paix*, 1^{er} janvier 1992.

en train d'organiser une rencontre interreligieuse de jeunes qui se tiendra, du 4 au 8 novembre prochain, ici à Assise. Cette rencontre interreligieuse entend célébrer le XX^e anniversaire de la *Journée Mondiale de Prière pour la Paix* de 1986, mais nourrit aussi l'espoir de transmettre l'esprit d'Assise aux jeunes d'aujourd'hui, dont un bon nombre, en 1986, n'étaient même pas nés ou étaient des enfants lorsqu'eut lieu « l'événement religieux le plus suivi dans le monde »¹⁹. En tout, ils seront cinquante chrétiens et cinquante d'autres religions non-chrétiennes.

Une anthropologie de la grâce

Une commune humanité et l'acceptation de l'autre sont des valeurs anthropologiques sur lesquelles l'homme d'Assise est centré. Et, pour les croyants dans le Christ, le Fils de Dieu résume dans leur plénitude ces valeurs en devenant le centre du cosmos et de l'histoire, l'image de l'humanité rénovée et rachetée, dans l'intégration de la totalité des différentes expériences humaines. Assise a reporté au premier plan cette unité essentielle de la personne en action, incommunicable en elle-même et, dans le même temps, centre de communion, à l'image du Dieu trinitaire.

Cette articulation entre la relation avec l'autre comme personne et la relation avec Dieu comme Créateur et Seigneur de l'histoire est fondamentale pour comprendre quel modèle d'humanité a été représenté à Assise et avec quelles valeurs la personne se développe dans la relation « Je-Dieu-Tu » et dans la relation « Je-Dieu » qui la fonde et inscrit la transcendance de la personne dans l'action. Assise a été exemplaire en ceci, en redécouvrant aussi une dimension éthique de la rencontre : priorité de l'éthique sur la politique, sur l'économie et sur la tentation toujours renaissante d'exaspérer les valeurs religieuses et nationales en soulignant

19. Jean-Paul II, *Discours à la Curie Romaine*, 22 décembre 1986.

les différences plutôt qu'en aidant la communion; primat de la personne sur les choses et sur la soif de domination; en dernière analyse, supériorité de l'Esprit sur la matière. Être pour les autres, c'est l'anthropologie des rencontres : l'homme ne peut vivre sans amour et il exige le respect. Ainsi, il n'y a pas de paix possible là où les droits de l'homme sont violés, surtout dans sa dimension religieuse. Assise a relancé l'image d'un homme qui défend lui-même ses droits inaliénables sans fermeture préconçue à la coopération et au dialogue. En dernière analyse, toute activité politique, nationale et internationale, vient de l'homme, s'exerce par l'homme et pour l'homme, depuis le premier instant de sa conception et selon sa pleine dimension humaine. Dès cette conception, l'homme acquiert un droit sacré et inaliénable à la vie et un devoir aussi sacré de la paix.

Enfin, en accueillant la diversité pour témoigner, comme cela s'est fait à Assise, du droit à la vie et du devoir de la paix, on a démontré que tout homme est déjà pour Dieu « tout » le sens de la Création et de la Rédemption. Que tout homme sujet de l'amour de Dieu est touché par sa grâce et qu'il est garanti dans sa vocation et dans sa vérité.

Le service offert par les Églises et les religions qui sont venues à Assise a été un service rendu à l'humanité et en même temps une véritable déclaration anthropologique. On a voulu proposer et défendre une anthropologie de la grâce et de la communion, défendre l'homme-personne, image de Dieu et en communion avec Lui, défendre les principes de la vérité qui rend libre, exhortant ainsi à réaliser continuellement dans l'homme le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption par le Christ qui appelle au dialogue, à la paix, à la prière, qui interpelle les consciences et demande aux hommes de collaborer à l'histoire et de faire naître finalement une authentique civilisation de l'amour.

Le fruit de cette vision anthropologique est l'homme des Béatitudes, enrichi des valeurs de la civilisation de l'amour. Assise a donné voix à l'Esprit des Béatitudes, et en a proclamé la nécessité, l'actualité, la vitalité. Le présent rend indispensable la projection d'une civilisation différente, d'un futur différent.

Le projet d'Assise est aussi anthropologique : reconnaître la faiblesse de l'homme, proposer de nouveau l'ouverture sincère et confiante au divin qui est présent en chaque homme, se rendre collaborateurs par la force de cette vérité du plan de salut de Dieu en rétablissant les valeurs proprement humano-divines de la paix et de la charité. C'est un facteur de qualité, de totalité d'amour, d'esprit de partage et de sacrifice, d'immersion dans le mystère de Dieu sur lequel Assise a voulu rappeler l'attention. En faisant appel à l'instance supérieure des consciences et en accord avec la vision biblique de l'humanité et à sa commune filiation divine, qui demeure le présupposé indispensable des rencontres, l'Église catholique, avec les Églises sœurs dans le Christ et les autres religions mondiales, a donné une preuve de grand courage et de grande espérance. Elle a voulu proposer un projet qui, renouvelé chaque jour, se fait chaque jour utopie. Mais c'est une utopie chrétienne, non réductive, optimiste, non pas pessimiste (l'espérance, malgré tout!), qui replace la partie irréalisable de sa constitution en Dieu qui la réalisera. L'homme de la paix, de la réconciliation, de la solidarité, est l'homme qui croit en cette utopie chrétienne et la poursuit comme projet, c'est l'homme qui édifie un programme nourri de l'Esprit des Béatitudes, dans l'application quotidienne et inépuisée de la norme suprême et vitale de la personne : l'amour de Dieu et l'amour du prochain, norme de la civilisation de l'amour. Les participants aux rencontres d'Assise ont voulu témoigner que cette civilisation n'est pas seulement pensable mais, dans son utopie, projetable et réalisable. Chacun d'eux a montré que l'intime expérience que l'homme peut faire et fait de Dieu change les lois de l'anthropologie classique et la transforme, en transformant la nature même de l'homme. C'est une anthropologie fondée sur l'amour et sur l'espérance. Amour et espérance sont les principes constitutifs de cette anthropologie, normes-vertus les plus nécessaires de notre temps, parce qu'il est un temps de conflits et de grandes tragédies.

L'homme d'Assise est celui qui a pour modèle et pour but l'homme de la Pentecôte, l'homme, fruit de l'Esprit-Saint, l'homme qui comprend le langage de l'autre, qui participe de la vérité, qui illumine le présent, qui console les affligés, libère les prisonniers, accepte les défis. L'Esprit-Saint guérit chaque jour la Babel de l'histoire et pousse l'humanité à faire un

seul corps et un seul esprit. L'anthropologie catholique ne peut, pour ces motifs, qu'être universelle dans ses lois constitutives et dans sa pratique pédagogique. Reconnaître l'homme comme fils de Dieu signifie admettre une ouverture universelle, sans exclusion. Cela signifie ne pas oublier que l'autre, sans s'annuler dans une réalité différente, demeure tel mais dépasse son identité même, parce que fils du même Dieu.

L'anthropologie universaliste que les rencontres d'Assise ont proposée aux hommes de foi et de science, aux politiques et aux économistes, aux chercheurs de toute branche du savoir humain, aux chefs de toutes les religions, aux peuples et aux nations, n'est pas une vision « homologisée » ou isolée de l'humanité, ni un monde basé sur la ségrégation et l'annulation réciproque. L'homme que l'on a voulu rencontrer à Assise est l'homme libre qui a assumé la coexistence pacifique comme une norme sociale de vie communautaire et le dialogue comme instrument pour mettre en pratique une telle norme. L'homme qui perçoit l'autre non comme un ennemi mais comme un frère.

Les critères de vie émergeant d'une telle vision sont ceux qui sont liés à la dimension religieuse de la vie, contenus dans les principes de sagesse et de longanimité qui n'excluent pas ou ne mystifient pas les difficultés mais qui, dans la reconnaissance d'une commune origine universelle, sont les critères qui permettent de projeter un futur différent. C'est l'homme qui ne fait pas de ce futur une utopie irréalisable parce qu'il place en Dieu la part d'infaisabilité de son utopie. Le « déjà » et « pas encore » de l'homme d'Assise est pour tous le message qu'un chemin « *in fieri* » a été entamé par l'humanité, c'est l'exhortation à croire que l'utopie peut devenir réalité, avec la force de la prière.

Cette vision et ce projet du futur ne peuvent qu'être une vision de l'homme qui cherche dans ce futur la communion avec Dieu et la coexistence pacifique avec le frère.

Conclusion

À l'aube du nouveau millénaire, le Serviteur de Dieu, le Pape Jean-Paul II, écrivit, non seulement avec optimisme et espérance, mais aussi avec réalisme :

Le dialogue doit continuer. Dans la situation d'un pluralisme culturel et religieux plus aigu, qui se dessine dans la société du nouveau millénaire, un tel dialogue est aussi important pour établir un présupposé sûr de paix et éloigner le spectre funeste des guerres de religion qui ont répandu tant de sang durant tant de périodes de l'histoire de l'humanité. Le nom de l'unique Dieu doit devenir toujours plus ce qu'il est, un nom de paix et un impératif de paix.²⁰

Les épouvantables événements qui ont choqué le monde depuis le début du troisième millénaire ont répandu des semences de violence et de haine et ils ont attenté à l'enchantement d'une société qui se jugeait libre et émancipée mais qui se redécouvre toutefois, en un instant, fragile, divisée et menacée. Les actes terroristes du 11 septembre 2001 aux États-Unis d'Amérique et les événements analogues qui ont suivi dans d'autres parties du monde ont frappé le cœur de chacun et ont révélé la faiblesse de la situation mondiale. Il y avait un danger à considérer ces événements comme un conflit entre systèmes économiques ou sociaux ou, pire encore, comme une opposition entre le monde islamique et les autres religions, surtout le christianisme. C'est dans ce contexte mondial si incertain que l'on doit comprendre la signification du geste audacieux et prophétique du Pape Jean-Paul II. Son successeur, le Pape Benoît XVI, dans son message du 2 septembre dernier, adressé à l'Évêque d'Assise, a rappelé à chacun que « l'invitation (de Jean-Paul II) aux chefs des religions mondiales pour un témoignage commun de paix servit à préciser sans équivoque que la religion ne peut être que porteuse de paix ». Le Pape Benoît XVI a en outre reconnu que, dans la *Journée Mondiale de Prière pour la Paix* de 1986 à Assise, le sens religieux a atteint la « maturité » qui

20. Jean-Paul II, Lettre apostolique « *Novo millennio ineunte* », n°55.

« génère dans le cœur du croyant la perception que la foi en Dieu, Créateur de l'Univers et Père de tous, ne peut pas ne pas promouvoir entre les hommes des relations d'universelle fraternité »²¹.

En suivant l'inspiration d'Assise 1986, nous devons sans cesse travailler en collaboration avec des personnes d'autres religions pour répandre dans le monde la « culture du dialogue ». De nouveau, le même Jean-Paul II, au seuil du Grand Jubilé de l'An 2000, déclara aux chefs religieux : « Le devoir que nous devons affronter sera celui de promouvoir une culture du dialogue. Seuls et tous ensemble, nous devons démontrer que la foi religieuse inspire la paix, encourage la solidarité, promeut la justice et soutient la liberté »²².

Je souhaite que le symbole d'Assise, comme un rayon d'espérance, puisse continuer à demeurer enraciné dans la mémoire des gens et que l'esprit d'Assise, comme un rayon de lumière, continue à illuminer le monde marqué par les ténèbres de la haine et de la violence. Et ce souhait, comme il y a vingt ans, se fait prière au Seigneur, Prince de la Paix, par l'intercession du *Poverello* d'Assise.

21. Benoît XVI, *op. cit.*

22. Jean-Paul II, *Discours aux participants à l'Assemblée Interreligieuse*, 28 octobre 1999.

Gwenolé Jeusset

Franciscain, Gwenolé Jeusset a vécu en Côte d'Ivoire durant de longues années. Spécialiste du dialogue avec l'islam, il a été membre de la *Commission islam de la C.E.R.A.O. (Conférence épiscopale régionale de l'Afrique de l'Ouest)*, premier responsable de la *Commission internationale franciscaine pour les relations fraternelles avec les musulmans*, membre de la *Commission pour les relations religieuses avec les musulmans du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux* et responsable du S.R.I. (*Secrétariat pour les relations avec l'islam de la Conférence des évêques de France*).

DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE, VINGT ANS APRÈS, L'ESPRIT D'ASSISE

Depuis vingt ans un grand nombre d'initiatives ont été prises à la suite de la grande Prière pour la Paix du 27 octobre 1986 dans la ville de saint François. Jean-Paul II désirait vivement que cette journée ne restât pas sans lendemain, soit dans l'organisation de nouvelles rencontres interreligieuses priantes – lui-même en organisa à nouveau en des heures difficiles de l'histoire récente – soit davantage encore dans l'extension à toutes les religions et en particulier à l'Église catholique de ce qu'il appelait l'esprit d'Assise.

Très brièvement, quelques mots peuvent rappeler le contenu de l'esprit d'Assise : humilité, fraternité, intercession pour la paix, communion ou cohabitation spirituelle au sens large, sans acceptation du syncrétisme mais avec la conviction d'être ensemble devant Dieu unique reconnu ou à tout le moins devant un Absolu qui nous dépasse. Cette dernière note sur la communion a nécessité une périphrase : elle indique à la fois la difficulté, pour les croyants monothéistes¹, d'inclure par

1. Dès le départ de cette réflexion je veux éviter la récupération habituelle de croire que seuls sont monothéistes les trois familles se référant à Abraham. D'autres sont monothéistes, ne seraient-ce que les Sikhs bien engagés dans le dialogue interreligieux.

exemple les bouddhistes et les agnostiques en même temps que la volonté de s'ouvrir à tous ceux qui admettent que l'homme passe l'homme.

La présence fraternelle des autres croyants, ambitionnée pour une démarche de ce type, signifie qu'on va bien au-delà de la tolérance; l'autre n'est pas supporté par charité, compassion ou miséricorde mais désiré comme témoin d'une fraternité hors de nos frontières. S'il en reste une, c'est celle de la foi en ses différences fondamentales qui engage la conscience devant Dieu. Sans avoir besoin de prendre le Coran pour parole d'Évangile, les chrétiens engagés dans le dialogue ont trouvé dans le verset suivant un magnifique terrain pour avancer dans l'aventure spirituelle de la rencontre :

Si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté... Cherchez à vous surpasser les uns les autres dans les bonnes actions. Votre retour à tous, se fera vers Dieu; il vous éclairera, alors, au sujet de vos différends (5,48).

Avant de m'étendre sur les efforts de groupes chrétiens, en particulier catholiques, il convient de sortir de nos frontières et de faire mémoire des autres croyants. À Assise, ils n'étaient pas observateurs mais compagnons d'aventure.

Gros coup de chapeau à d'autres croyants

En effet, à moins de tomber dans l'esprit de ghetto, ce qui serait un comble, il ne faut pas oublier ce que firent les autres avant et depuis, notamment les bouddhistes. Décrire ces actions dépasse les dimensions de cet article, mais il faut, en ce domaine surtout, éviter les « cocoricos » ecclésiastiques. Plus d'une fois nous avons été invités à nous glisser dans les manifestations proposées par d'autres. Que n'a-t-on pas dit et que ne

dit-on encore sur les musulmans qui ne prendraient pas l'initiative? Le « C'est toujours nous! » risque d'être le slogan creux de ceux qui ne veulent point trop en faire et qui cherchent une excuse pour arrêter le mouvement.

Le pape, il est vrai, avait suggéré, par volonté évangélique, le projet du pèlerinage interreligieux près du tombeau de saint François. Cependant nous ne pouvons fanfaronner sur le fait que les autres n'auraient rien fait ou ne prendraient jamais les devants. Nous ne pouvons même plus dire que les messages annuels de Rome pour les grandes fêtes des autres croyants deviennent lettres mortes. La venue en Ombrie des leaders spirituels de la planète a sans doute permis davantage ce genre de réponses et prolongé une réciprocité naissante, mais il faut le répéter leurs initiatives ne sont pas nulles, loin de là.

Il est évident que tout n'a pas commencé le 27 octobre 1986, mais partant de la communion vécue ce jour-là et de la réception qui s'en fit à travers le monde, une impulsion décisive a encouragé ceux qui étaient en route et a décidé un grand nombre d'autres à mieux percevoir l'action des pionniers de toutes religions.

Prise en compte de l'interreligieux

À Rome et dans les Conférences Épiscopales, le travail des secrétariats du dialogue a été redynamisé; des Universités ou Instituts Catholiques ont donné une plus grande place à la théologie des religions; des revues ont été lancées ou ont trouvé de nouveaux lecteurs; des personnes isolées aussi bien que des monastères ou des communautés paroissiales ont ouvert leur porte et leur cœur à la rencontre individuelle ou collective d'autres croyants.

D'autre part et sans vouloir dire que l'évolution de l'aide sociale quant au regard porté sur l'autre se soit faite totalement à partir de la rencontre d'Assise, il me semble important de souligner que celle-ci fut un déclencheur pour prendre davantage en compte la dimension religieuse des personnes. Après une période où l'aspect social ne voulait pas aborder la religion de l'autre (« je m'occupe de tout le monde, sans me préoccuper de sa religion »), la rencontre d'Assise, en même temps que l'immigration des pauvres qui avaient transporté Dieu avec eux, a ouvert les yeux de chrétiens un peu sécularisés. Ils se sont aperçus que dans leur générosité ouverte sur la différence, ils ignoraient la dimension la plus importante de la plupart de celles et ceux qu'ils voulaient aider. Même les agnostiques et les athées ont commencé à saisir la portée de cet aspect.

Ce qui peut être plus spécifiquement rapporté à la Journée de prière pour la paix, c'est la multiplication des rencontres entre leaders religieux dans plusieurs pays, régions, villes et quartiers. Cela entraînait les adeptes, autant que la joie de ceux-ci encourageait les responsables religieux à poursuivre la démarche. Comme cela touchait une bonne partie de la société, des autorités politiques, nationales ou locales, ont poussé également les croyants à travailler ensemble à la paix, à l'occasion de conflits ou pour les prévenir. En certains pays comme la France ce fut une divine surprise, impensable des deux côtés il y a un siècle.

Cette prise en compte du religieux dans de nombreuses contrées de la planète par les hommes politiques ou les leaders religieux était un événement. Et devant cette dimension nouvelle de la vie collective, des responsables ont un peu freiné des rassemblements qui n'étaient pas nés de leur initiative. Il est trop tôt pour dire quand ils avaient tort, quand ils avaient raison. En différents endroits du monde, certaines autorités religieuses n'ont pas toujours été convaincues du bien-fondé de certaines initiatives provenant des autorités politiques ou d'autres religions. Elles pouvaient craindre, non sans raison parfois, d'être récupérés pour telle ou telle vision ou action partisane, par tel ou tel politicien ou fondateur de secte, mais dans le même temps on peut supposer que l'esprit d'Assise, y compris chez des catholiques, était loin d'être leur préoccupation

première et qu'ils n'ont pas su voir naître un aspect positif de la globalisation.

Des groupes qui s'engagent

S'il est plus difficile de quantifier l'énorme travail de prêtres séculiers et de laïcs engagés personnellement dans l'aventure de l'esprit d'Assise, on peut noter que des évêques ont entraîné leur Église dans une coexistence spirituelle : qu'il suffise d'évoquer les évêques d'Algérie et de Mindanao aux Philippines. Soulignons aussi l'immense effort de petites communautés religieuses dans les cités populaires de France et d'ailleurs pour rejoindre la vie d'hommes et de femmes venus d'autres horizons religieux.

Nous pouvons admirer l'enthousiasme de deux grands mouvements laïcs qui embrassent cette façon de travailler à la paix et à l'expansion du message évangélique au cœur d'un monde qui bouge beaucoup.

Sant'Egidio, le groupe lancé par Andrea Riccardi, s'était engagé en 1986 dans la préparation de la Journée d'Assise au côté du *Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux*. L'accompagnement des représentants des autres religions a fait merveille. Qu'il me soit permis une anecdote à ce propos. Tijane Bâ, un ami musulman, membre de notre groupe islamo-chrétien d'Abidjan, était parmi les représentants officiels. À son retour, tellement frappé par l'accueil, il m'affirma avoir compris le christianisme et saint François en quelques jours alors que nous nous connaissions depuis des années. Je m'en sortais en lui répondant que nous avions quand même bien préparé le terrain...

Sant'Egidio a repris la balle au bond de ce rassemblement révolutionnaire en organisant dès l'année suivante ses rencontres « Hommes et

religions » qui regroupent des personnes de tous horizons pour réfléchir en de nombreuses tables rondes, qui font se rencontrer des décideurs assoiffés de paix et qui permettent à des témoins d'exposer leurs efforts de paix au milieu des conflits et des guerres.

Les chrétiens de France ont semblé découvrir cette contribution à l'histoire de la paix² durant la rencontre tenue à Lyon en 2005. C'était pourtant la dix-neuvième et chacune fut ponctuée par un message du Pape et un appel à la paix, mais réjouissons-nous, cela donnera sûrement un élan nouveau pour l'esprit d'Assise en France et un regard plus attentif pour les prochaines rencontres qui se dérouleront hors de l'hexagone.

La spiritualité de l'unité dans l'amour des *Focolari* se prêtait évidemment à un rapprochement avec les autres croyants. En 1977, à Londres, le prix Templeton remis à Chiara Lubich, la fondatrice, fut un moment capital de l'évolution. Depuis, des rencontres spécifiques mais aussi les traditionnelles *Mariapoli* se font avec des amis des autres religions.

Les relations ont démarré avec les bouddhistes japonais à la suite d'une invitation de Nikyo Niwano, le fondateur de la *Risho Kosei Kai* qui a aussi donné vie à la *Conférence Mondiale des Religions pour la Paix* (WCRP).

Quelques années plus tard, la venue de Chiara dans une mosquée de Harlem à New York fut ressentie de part et d'autre comme un signe de Dieu qui devait avoir des lendemains. Le guide spirituel musulman qui avait fait l'invitation est désormais un habitué des rencontres du mouvement. D'autres Harlem, pourrait-on dire, se sont déroulés en divers lieux et des croyants non-catholiques sont devenus membres associés des *Focolari*.

Le contact avec l'hindouisme s'est développé énormément dans les années 1990, et, poursuit le document que j'ai entre les mains, nos amis

2. Selon une partie du sous-titre du livre de Jean-Dominique Durand : *L'esprit d'Assise*, Paris, Cerf, 2005.

juifs ont accueilli le message du Mouvement avec une harmonie de pensée un peu spéciale. Nous sommes en contact avec une cinquantaine de rabbins dans le monde qui reconnaissent dans la spiritualité du Focolare la Voie Principale, la Voie de l'amour. Ils ne conçoivent pas de ne pas partager la grande part de ce que le Mouvement se propose. Et cette voie de l'amour ouverte à tous les hommes est le fruit de l'Esprit³.

Si l'opinion publique croyante connaît un peu plus les efforts et les réussites des nouveaux mouvements, elle connaît beaucoup moins ceux des anciens Ordres moins habitués à la logistique moderne des groupements de laïcs mais qui contribuent, de façon discrète et pourtant très forte, à enraciner l'esprit d'Assise.

Les Ordres anciens

Ils ne sont pas restés à la traîne ; ils ont compris l'importance du regard nouveau porté sur les hommes et leurs religions. Dans l'impossibilité d'être exhaustif, je me contenterai de quelques exemples. Commençons par les moniales et les moines. Là encore il n'y a pas de solution de continuité entre l'avant et l'après 27 octobre 1986.

Ceux de Tibhirine tiennent une place à part : à la fois parce qu'ils sont allés jusqu'au bout de l'épreuve et que le champ davantage parcouru jusqu'ici par les instituts de vie contemplative est celui des religions orientales. Il serait souhaitable qu'ils soient plus nombreux à tenir ce rôle dans la Maison de l'islam. Le *Testament* de Christian de Chergé restera sans doute un sommet du dialogue islamochrétien au XX^e siècle et lui-même pourrait bien un jour être reconnu comme un « Père de l'Église » de la nouvelle évangélisation. La Trappe d'Aiguebelle a repris l'héritage et

3. Document fourni par l'équipe de Focolarine, nos voisines.

Tibhirine n'est pas mort, loin de là. Les moniales et les moines entrevoient mieux la possibilité d'une communion avec les soufis.

Les échanges sont de plus en plus nombreux entre moines bouddhistes et moines chrétiens. Le *Dialogue Interreligieux Monastique* (D.I.M.) entretient la flamme à l'intérieur des monastères et favorise les séjours des uns chez les autres. Quelle ouverture réciproque s'accomplit dans cette communion qui n'a rien d'exotique tant sont fortes les exigences!

Du côté des Instituts apostoliques, il faut certainement noter les Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). Sur le terrain ou dans leurs centres de formation ils ont contribué à inculturer l'esprit de la rencontre mais ils ont aussi donné esprit et vie au *Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux* (CPDI) avec des personnalités comme le P. Cuoq et Mgr Fitzgerald. Le premier aida les premiers pas qui devaient conduire à Assise, le second fut appelé après la grande Journée et a œuvré pour en développer l'esprit en d'innombrables rencontres à travers le monde.

Par ailleurs, après l'époque des Pères Jacques Dupuis, s.j., G. Anawati, o.p. et Jean-Mohamed Abd el Jalil, o.f.m., l'esprit de la rencontre et du dialogue est en effet devenu une priorité pour la Compagnie de Jésus et les Ordres frères.

Si les jésuites et les dominicains ont fourni, non seulement des hommes de la rencontre sur le terrain mais des théologiens de l'interreligieux, les franciscains ont mis en œuvre leur charisme de la rencontre fraternelle. Assise est devenue une cité interreligieuse où depuis 1986 « la bure franciscaine côtoie souvent la robe safran ». On a reproché aux frères de François quelques initiatives malencontreuses, mais bien d'autres ont contribué à faire le rapprochement entre l'Église et celui qui, refusant d'enfermer les hommes dans un axe du mal, était allé sur l'autre rive à la rencontre de l'ennemi de la chrétienté pour lui dire qu'il était son frère.

Le dialogue s'est peut-être fait davantage attendre à l'échelon d'autres congrégations, cependant beaucoup d'entre elles – Assomptionnistes et Rédemptoristes par exemple – pourraient citer plus d'un pionnier. Par

ailleurs, on peut, me semble-t-il, juger de l'avenir des Instituts à la place de l'interreligieux dans leurs chapitres généraux. Ceux qui oublient l'esprit d'Assise risquent des lendemains plus difficiles.

Les Églises orientales

Depuis le début de l'islam, les Églises orientales sont sur la ligne de feu. On doit communier à leurs souffrances et faire écho à leur cri, on doit aussi noter que l'esprit d'Assise pénètre de plus en plus de cœurs croyants. S'il est utile d'entendre ceux qui traitent de naïfs les Occidentaux engagés dans le dialogue, il est encore plus juste de voir et d'écouter celles et ceux qui réagissent positivement. L'interview de S. B. Antonios Naguib, nouveau Patriarche copte catholique, dans *La Croix* du 19 juillet 2006, est très symptomatique d'une évolution qui refuse la ghettoïsation :

On reproche aux chefs religieux chrétiens de prêcher la réconciliation dans de tels moments (les conflits). Certaines personnes, et surtout certains groupes aux États-Unis, pensent qu'une telle attitude affaiblit l'Église. Je ne suis pas de cet avis, parce que le contraire serait fatal, soit aux Coptes, soit à l'État. À Paris, lors de la célébration du cent cinquantième anniversaire de l'œuvre d'Orient, des journalistes ont interrogé Mgr Michel Sabbah au sujet de sa stratégie pour aider les chrétiens de Palestine. « C'est d'aider les musulmans de Palestine, a-t-il répondu. S'ils sont satisfaits de leur sort, ils seront en paix dans la société. En sauvant les musulmans, nous sauvons les chrétiens ». Je dirais la même chose : en sauvant la société, le pays, nous sauvons les chrétiens.

Les Églises indépendantes de Rome sont également engagées dans le processus de la rencontre et de l'esprit d'Assise. Il faudrait un autre article pour parler suffisamment de l'engagement particulier du *Conseil Ecuménique*. Les Églises orthodoxes, quant à elles, s'unissant aux initia-

tives de Rome ou, prenant elles-mêmes le bâton de pèlerin, n'ont pas manqué d'être actives. Le Patriarche œcuménique de Constantinople se distingue dans la volonté de prendre l'écologie comme objet de rassemblement entre croyants divers.

Une Église locale au carrefour du dialogue

L'Église et les Églises sont au tournant de leur pastorale à la suite du Concile et – spécialement sur le plan interreligieux – depuis la rencontre dont nous faisons mémoire. Un exemple concret de la possibilité d'inscrire l'esprit d'Assise dans le tissu ecclésial peut être intéressant à analyser. Après l'Algérie et les Philippines déjà citées, bien d'autres Églises, par exemple le Niger, ou certains diocèses, par exemple au Tchad, pourraient être mentionnés. Qu'il me soit permis de choisir la Turquie où je vis depuis peu et plus spécialement Istanbul aux confins de l'Europe et de l'Asie.

Avant et depuis le temps où le futur Jean XXIII était évêque latin (1935-1944) et S.S. Athénagoras, Patriarche œcuménique (1948-1972), les départs massifs ont réduit l'Église grecque comme l'Église latine à une peau de chagrin. Si parmi les chrétiens restants certains croient survivre dans l'amertume de la belle époque, la grande majorité des cadres de toutes les Églises et de nombreux laïcs choisissent de plus en plus, au-delà d'une tristesse bien légitime, de vivre sereinement le témoignage de leur foi dans un milieu musulman. Les Églises réclament seulement d'être libres. Leurs attentions pour montrer qu'elles ont tourné la page de Constantinople et veulent continuer à s'intégrer dans la Turquie laïque et moderne ne sont pas hélas toujours reconnues.

Pourtant dans la situation qui évolue – et évoluera tant que les perspectives d'entrée en Europe se profileront à l'horizon – les efforts se

multiplient. L'étonnement a marqué mes premiers pas dans un ministère de la réconciliation tant œcuménique qu'interreligieux.

Entre chrétiens et avec les juifs, les échanges de vœux pour les fêtes sont habituels et sortent du cadre de la bienséance. Je suis frappé par les liens manifestés et la joie de la rencontre. À juste titre nous souhaitons célébrer les mêmes Mystères le même jour entre disciples du Christ; avec les juifs c'est bon aussi de vivre la Pâque la même semaine, mais quand les célébrations tombent à des périodes différentes, cela permet de moins courir et de tomber les uns sur les autres.

Je suis étonné aussi des relations entre les branches orthodoxe et catholique des Églises orientales. À mon premier Noël, après avoir offert nos vœux au Patriarche arménien, je suivais mon évêque latin dans l'église patriarcale pour faire une prière privée. Juste devant nous se trouvaient les évêques de l'Église syriaque. Le catholique ne fit pas sa prière avec nous mais tout naturellement avec le Syriaque-orthodoxe dont il partageait le rite. Ils sont très souvent ensemble.

Un prêtre de l'Église arménienne apostolique a prêché cette année pour la deuxième fois la récollection aux religieuses et religieux de notre Église et en juin dernier, lors de la visite de Karekine II, chef de l'Église arménienne, le Patriarche Mesrop II de Turquie conduisit très officiellement celui-ci chez l'archevêque arménien catholique.

Plus qu'en d'autres pays, les musulmans prennent l'initiative de forums. Cela arrange bien les gouvernements qui veulent montrer à l'Europe leur volonté d'ouverture, mais cela n'explique pas tout. Les petits cadeaux offerts par des mairies à certaines églises à l'occasion de fêtes chrétiennes témoignent d'une volonté de respect. Ainsi dans la paroisse des franciscains le maire du parti islamiste au pouvoir, fils d'un muezzin, a offert deux cents sapins à Noël et deux cents œufs de Pâques dans des coquetiers en porcelaine. Mon seul regret fut que la porcelaine ne venait pas d'Iznik (l'antique Nicée) mais *made in China*. L'édile était tout heureux quand notre fraternité qui ne manque pas de couleur par son

caractère intercontinental est allée le remercier et il s'est bien réjoui à l'idée d'un repas chez nous.

Des organisations chrétiennes extérieures sont en lien avec le ministère du tourisme pour améliorer les pèlerinages bibliques. Il faut savoir que si des centaines de milliers de fidèles de diverses Églises passent à la Maison de La Vierge à Ephèse chaque année, une population musulmane aussi importante vient faire, elle aussi, ses dévotions au même endroit. On ne badine pas avec le culte de Meryem Anna⁴.

La Turquie est aussi le pays où les musulmans demandent le plus l'obtention des bourses *Nostra aetate* du C.P.D.I. pour étudier le christianisme à Rome. Les Jésuites Thomas Michel et Christian Troll, qui vinrent des années durant enseigner le christianisme sur proposition des Universités musulmanes, ont amené à un échange régulier de professeurs turcs avec la Grégorienne.

Les Capucins organisent chaque année à Istanbul un symposium qui réunit des universitaires musulmans de ce pays et, du côté chrétien, entre autres, le Père Maurice Borrmans.

Tout au long de l'année les Jésuites, à Ankara, et les Dominicains, à Istanbul, sont en lien avec des Universités turques. Le P. Körner organise dans la capitale des rencontres avec des théologiens et des philosophes musulmans. Il donne également des cours d'hébreux à des chrétiens et des musulmans. À Istanbul, un dominicain donnait récemment des cours de latin à l'Université et comme chez les Jésuites de nombreux chercheurs sont accueillis dans leurs bibliothèques. La fraternité internationale franciscaine multiplie les contacts et si déjà quelques rencontres témoignent d'une expérience religieuse partagée, il est trop tôt pour s'en vanter!

4. C'est le moment de glisser que les *Stanbouliotes* musulmans ou *alevis* visitent beaucoup les églises de leur ville, certains par curiosité, d'autres pour prier la Mère de Jésus ou saint Antoine.

Une expérience intéressante peut être cependant racontée brièvement. À St-Benoît, un des collèges francophones catholiques dont les élèves sont musulmans ainsi que la plupart des professeurs, le directeur et le *hodja*, maître de religion, ont pour la seconde fois organisé le 11 février dernier une journée interreligieuse. Après un pèlerinage des enseignants en 2005 dans une mosquée, une synagogue et une église, la décision fut prise de passer un jour ensemble en commençant par un exposé et un débat sur le sujet (choisi par le *hodja*) : « L'homme dans sa religion ». Après avoir traité le sujet du point de vue chrétien, je fus surpris par l'ouverture mystique et le point de vue personnel mais tout à fait orthodoxe de mon « collègue ».

Peu habitués à ce genre de débat, les professeurs juifs, chrétiens et musulmans ainsi que les grands élèves invités posèrent cependant des questions, peu nombreuses mais intéressantes, sur la foi. Le responsable de tous les lycées turcs d'Istanbul, invité par le *hodja*, demanda que nous recommencions pour l'ensemble des établissements, au nombre de quatre cent cinquante! La date proposée ne pouvait hélas convenir. C'est reporté à la rentrée. Si ce projet se réalise, ce ne sera plus une anecdote, mais un événement...

L'avenir de l'Église, en cas d'échec de l'entrée dans l'Union européenne, sera probablement réduit à la toute petite communauté turque d'origine islamique mais en cas d'intégration on peut espérer une augmentation de celle-ci et une cohabitation plus que pacifique avec les juifs et les musulmans, dans l'esprit d'Assise.

L'heure des bilans

Sommes-nous arrivés au temps de la décantation et d'une reprise en main qui serait nécessaire pour mieux assurer l'avenir? C'est possible.

On peut sans trop de crainte avancer, pour le meilleur et pour le pire, que la rigueur va prendre le pas sur l'émotion et la doctrine sur l'expérience religieuse. Faut-il que le dialogue spirituel entre croyants laisse la place à une volonté de dialogue culturel? Cela rejoindrait les préoccupations de certains intellectuels qui trouvent parfois « léger » le dialogue tel qu'il se vit; cela rejoint aussi la préoccupation de certains États qui veulent privilégier le dialogue des civilisations et des cultures.

Quand il s'agit d'États sécularisés, on saisit la raison : au nom de la laïcité, on parle du fait religieux. Du côté d'États comme l'Iran, mais il y en a d'autres, existe aussi une volonté de partir de l'histoire, de la philosophie et non plus de l'expérience des croyants. Cela ne cache peut-être pas une grande volonté de se rejoindre en Dieu mais cela reste – et ce n'est pas rien – un atout pour la paix.

C'est donc un point de vue qui se défend certes, mais si cette piste n'a pas été très exploitée, c'est peut-être parce que la démarche spirituelle d'êtres de chair et d'os était privilégiée et qu'on découvrait notre Saint-Esprit au travail en eux et en nous, eux et nous, ensemble, sur le même chemin du ciel. Plus que jamais, je crois aux rencontres tous azimuts : les unes plus culturelles, les autres plus religieuses, multilatérales et bilatérales, les organisant nous-mêmes ou en réponse à des invitations. Cependant, sans oublier un continuel discernement et le ferme maintien du lien avec nos responsables, nous ne devons jamais cesser de pousser jusqu'à la rencontre des expériences spirituelles. Si nous croyons que l'Esprit nous devance en l'autre, c'est là qu'il veut nous conduire et c'est là que nous le rejoindrons.

Conclusion

Il n'est pas mauvais de revenir sur un incident du 27 octobre 1986, au cours de la prière bouddhiste. Les religions, autres que la chrétienne, avaient la faculté de faire leur prière soit en plein air, soit dans une église, le Saint Sacrement ayant été enlevé. Seuls les bouddhistes choisirent cette deuxième possibilité. Ils crurent bien faire de déposer la statue de Bouddha sur l'autel. Aux rencontres suivantes, les chrétiens furent invités à prier dans une église, les autres dans des salles du couvent Saint François. Les pionniers utilisent les erreurs non pour reculer mais pour améliorer.

Au temps de Jean-Paul II, des initiatives ambiguës ou malheureuses pouvaient passer dans les pertes et profits. Un préfet de la *Doctrinae Fidei* devenu Pape, qui souffrit sans doute de quelques manques de rigueur, ne pouvait rester insensible à une mise au point. Mais on peut difficilement penser qu'un pape, se situant dans le sillage de Jean-Paul II au point de vouloir le canoniser plus vite que ne le prévoient les règles canoniques, s'engagerait dans une démarche inverse à la sienne sur un aspect aussi important que la rencontre des religions.

Si de toutes ces rencontres, de toutes ces activités, de toutes ces prières, la source est l'évangile et le concile, on doit ajouter que l'attitude née de la journée du 27 octobre 1986 à Assise soutient profondément celles et ceux qui ont la passion de l'évangélisation par le dialogue. Si reprise en main il y a, gageons qu'elle n'éteigne pas la lumière mais, au contraire, éclaire plus profondément encore une démarche aussi évangélique que celle de l'esprit d'Assise.

Dossier

Benoît XVI et le dialogue interreligieux

PRÉSENTATION

Pour aider le lecteur à mieux saisir la marque que Benoît XVI semble vouloir imprimer au dialogue interreligieux depuis le début de son pontificat, il a paru utile à la rédaction de notre revue de publier ses principales interventions sur ce sujet. On trouvera donc dans ce dossier six textes d'inégales longueurs, rédigés pour différentes occasions. Cette introduction n'a pour but que de les présenter : un travail plus approfondi nécessiterait une relecture des écrits du cardinal Ratzinger sur la question théologique de la pluralité des religions.

1. Le premier texte date du 25 avril 2005, soit quelques jours après son élection. Il s'agit d'un *Discours aux délégués des autres Églises et Communautés ecclésiales, et des autres traditions religieuses*. Lorsqu'après avoir parlé aux délégués chrétiens, Benoît XVI s'adresse aux représentants d'autres religions, il s'exprime en ces termes : « Je vous assure que l'Église désire continuer à construire des ponts d'amitié entre les fidèles de toutes les religions, dans le but de rechercher le bien authentique de chaque personne et de la société dans son ensemble ».

2. La deuxième expression significative du pape sur ces sujets intervient le 20 août 2005, à l'occasion des *Journées mondiales de la jeunesse*, lors d'une *Rencontre avec les représentants des diverses communautés musulmanes*.

Le pape évoque alors le discours de Jean-Paul II à Casablanca¹. Prononcé le 19 août 1985, ce discours devenu célèbre fut adressé à des milliers de jeunes musulmans marocains, marquant à la fois les points communs et les différences entre islam et christianisme et invitant les jeunes chrétiens et musulmans à la coopération au service de l'homme et de la paix. Benoît XVI, qui évoque plusieurs fois ce discours dans l'ensemble des textes rassemblés ici, veut s'inscrire dans cette ligne. Il note cependant que le contexte international a bien changé aujourd'hui, surtout depuis les attentats terroristes qui ont marqué le début du XXI^e siècle. À ses yeux, ce changement de contexte ne rend que plus urgente la coopération entre chrétiens et musulmans, afin d'opposer ensemble à la menace du terrorisme « la force spirituelle de la prière » :

Si nous réussissons ensemble à extirper de nos cœurs le sentiment de rancœur, à nous opposer à toute forme d'intolérance et à toute manifestation de violence, nous freinerons ensemble la vague du fanatisme cruel qui met en danger la vie de nombreuses personnes, faisant obstacle à la progression de la paix dans le monde.

Dans ce même discours, évoquant l'histoire des relations entre chrétiens et musulmans, Benoît XVI rappelle combien de guerres, d'incompréhensions et de tueries au nom même de Dieu sont venues entacher cette histoire. Estimant que « le souvenir de ces tristes événements devrait nous couvrir de honte », il invite chrétiens et musulmans à « rechercher les voies de la réconciliation et apprendre à vivre en respectant chacun l'identité de l'autre ». À ses yeux, cela ne peut se faire que s'il existe à la fois une réelle « défense de la liberté religieuse » et un sincère « respect des minorités ». Enfin, on notera cette phrase, exprimant avec force l'engagement de l'Église en faveur du dialogue : « Le dialogue interreligieux et interculturel entre chrétiens et musulmans ne peut pas se réduire à un choix passager. C'est un défi et une nécessité vitale, dont dépend en grande partie notre avenir ».

1. On trouvera le texte de ce discours dans *Chemins de dialogue* 20 (2002), p. 129-142.

3. Le troisième texte que nous avons retenu n'est pas un discours. Il s'agit de la *Lettre à Mgr Domenico Sorrentino (évêque d'Assise) à l'occasion du vingtième anniversaire de la rencontre interreligieuse pour la paix*. Dans cette lettre, datée du 2 septembre 2006, le pape souligne « la valeur de l'intuition qu'a eue Jean-Paul II » et son caractère « prophétique », surtout si l'on relit les vingt ans qui nous en séparent et qui ont vu non seulement « la chute, en Europe de l'Est, des régimes d'inspiration communiste » et du coup la fin de la guerre froide, qui marqua un grand moment d'espérance et de paix, mais aussi le début du troisième millénaire, marqué par « des scènes de terrorisme et de violence qui ne semblent pas devoir disparaître ». Et il ajoute :

De plus, le fait que les conflits armés se déroulent aujourd'hui en particulier dans le cadre de tensions géopolitiques existant dans de nombreuses régions peut donner l'impression que ce ne sont pas seulement les diversités culturelles, mais les différences religieuses elles-mêmes qui constituent des motifs d'instabilité ou de menace pour les perspectives de paix.

Or, aux yeux de Benoît XVI, l'initiative de Jean-Paul II s'inscrit en faux contre cette interprétation et c'est en ce sens qu'elle constitue une « prophétie exacte ». Car la rencontre d'Assise avait pour objectif de montrer que la religion ne peut être que « porteuse de paix ». Certes, explique-t-il, l'histoire semble contredire cette prophétie. Mais le pape insiste, évoquant la thématique de sa première encyclique, *Deus caritas est* :

Nous savons toutefois que de telles manifestations de violence ne peuvent pas être attribuées à la religion en tant que telle, mais aux limites culturelles dans lesquelles elle est vécue et se développe dans le temps. [...] En effet, des témoignages du lien intime qui existe entre le rapport avec Dieu et l'éthique de l'amour sont visibles dans toutes les grandes traditions religieuses.

Enfin, Benoît XVI souligne la vertu pédagogique de la rencontre d'Assise. On avait pris soin, rappelle-t-il, contre tout danger de syncrétisme ou de relativisme, de ne pas prier ensemble mais plutôt d'être ensemble pour prier. Il insiste surtout sur le rôle de la prière qui unit et

qui constitue, estime-t-il, surtout pour les jeunes aujourd'hui, « une pédagogie efficace de la paix, centrée sur l'amitié, sur l'accueil réciproque, sur le dialogue entre des hommes de cultures et de religions différentes ». Et il poursuit : « nous avons plus que jamais besoin de cette pédagogie, en particulier en ce qui concerne les nouvelles générations ». Il termine sa lettre en soulignant l'importance du témoignage de François d'Assise, dont on a fêté le VIII^e centenaire de la conversion : « les deux commémorations s'illuminent réciproquement ».

4. Le discours de Ratisbonne sur *Foi, raison et université* (12 septembre 2006) n'a pas pour thème les relations islamo-chrétiennes. Il aborde en réalité trois questions : celle de l'importance de la place de la théologie au sein de l'université, celle du lien entre religion et raison et celle du rapport entre foi chrétienne et pensée grecque. Dans les premiers paragraphes du discours, ces trois questions apparaissent l'une après l'autre. C'est pour amorcer la deuxième question, celle du rapport entre religion et raison, que Benoît XVI en appelle à l'empereur byzantin Manuel II Paléologue, car celui-ci explique à son interlocuteur musulman, « avec une rudesse assez surprenante qui nous étonne » que « la diffusion de la foi à travers la violence est chose déraisonnable ». Le pape évoque alors le philologue Théodore Khoury, responsable de l'édition de ces fameux *Entretiens avec un musulman* de l'empereur byzantin. Khoury explique que puisque dans la doctrine musulmane Dieu est absolument transcendant, sa volonté n'est liée à aucune de nos catégories, pas même à la raison². Face à cette position extrême qui consiste à nier tout lien entre Dieu et la raison, position dont l'islamologue Roger Arnaldez, cité par Khoury, dit qu'elle fut celle de Ibn Hazm³ et que Benoît XVI dénoncera comme étant en germe dans la pensée de Duns Scot, le pape a recours aux propos de l'empereur byzantin, qui oppose à cet excès de transcendance un adage que Benoît XVI fait sien et sur lequel il appuie dès lors son argumentation : « ne pas agir selon la raison est contraire à la nature de Dieu ».

2. Cf. MANUEL II PALÉOLOGUE, *Entretiens avec un musulman*. Septième controverse. Introduction, texte critique, traduction et notes par Théodore Khoury, Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, Sources chrétiennes 115, p. 144. Ces entretiens furent tenus à Ancyre (l'actuelle Ankara) à la fin du XIV^e siècle.

3. Cf. Roger ARNALDEZ, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, 1956, p. 13.

À partir de là, la partie centrale du discours développe surtout la troisième question, celle du lien entre pensée grecque et foi chrétienne, car c'est dans cette rencontre que s'est forgée la théologie chrétienne du *Logos*. Considérant déjà la *Septante*, traduction grecque du texte biblique réalisée à Alexandrie au milieu du troisième siècle avant Jésus-Christ, comme « une étape spécifique importante de l'histoire de la révélation »⁴, Benoît XVI montre ensuite que la rencontre entre la foi biblique et l'esprit grec n'est pas fortuite mais s'avère constitutive du christianisme. Il passe en revue, pour les réfuter, trois objections qui ont été successivement élevées, au cours de l'histoire, contre « la thèse selon laquelle le patrimoine grec, purifié de façon critique, ferait partie intégrante de la foi chrétienne ».

Ces trois objections correspondent à trois époques bien distinctes, mais toutes sont marquées par l'émergence puis le développement de ce que l'on a appelé un programme de « déshellénisation du christianisme ». La première objection se situe à l'époque de la Réforme : pour retrouver la saveur des Écritures, on cherche à retirer toute contamination de l'expression de foi par des concepts importés de la philosophie grecque. La deuxième objection coïncide avec le développement de la *théologie libérale*, aux XIX^e et XX^e siècles : pour retrouver le « Jésus de l'histoire » et la pureté de son message, on cherche à enlever toute la gangue dogmatique qui en a fait « le Christ de la foi », exprimant en termes grecs les formules doctrinales de l'Église. La troisième objection se déploie à l'époque contemporaine, confrontée à la multiplicité des cultures : « on aime dire aujourd'hui que la synthèse avec l'hellénisme, qui s'est accomplie dans l'Église antique, aurait été une première inculturation, qui ne devrait pas lier les autres cultures ». Tout en reconnaissant que « cette thèse n'est pas complètement erronée », Benoît XVI estime que, même si certains éléments de formation de l'Église antique ne sont pas à intégrer dans toutes les cultures, il reste que quelques décisions fondamentales, notamment celle qui concerne « le rapport de la foi avec la recherche de la raison humaine », font partie de la foi elle-même.

4. Origène et quelques autres Pères de l'Église avaient déjà posé la question, reprise aujourd'hui par plusieurs chercheurs, du caractère inspiré de la *Septante*.

La partie conclusive du discours revient dès lors sur les questions posées au début. D'abord, dans la ligne de sa discussion de janvier 2004 avec Jürgen Habermas sur le devenir de la raison en Occident, le pape encourage à *élargir le concept de raison*, concept devenu atrophié depuis que la modernité a voulu ignorer les questions posées par la religion à la raison⁵. Il plaide pour un sérieux travail de guérison non seulement des pathologies de la religion (lorsqu'elle préfère la violence à la raison) mais aussi des pathologies de la raison (lorsqu'elle se restreint elle-même en ignorant les questions de l'*ethos* et de la religion) et donc pour une redécouverte de l'importance de la place de la théologie au sein de l'université, une théologie non pas dissimulée sous l'habit toléré d'une science religieuse dénuée de toute confessionnalité, mais comprise « comme véritable théologie, c'est-à-dire comme interrogation sur la raison de la foi ». Élargir le concept de raison, c'est inclure la *théo-logie* dans la grande réflexion universitaire sur le *logos*. On voit bien l'enjeu d'un tel discours dans le cadre de la prestigieuse Université de Ratisbonne!

Une deuxième conclusion concerne le lien entre religion et raison : c'est à ce niveau (celui de la raison) que doit se situer aujourd'hui *le dialogue des cultures et des religions*, « un dialogue dont nous avons un besoin urgent ». Le monde occidental, explique Benoît XVI, est dominé par l'opinion selon laquelle « seule la raison positiviste et les formes de philosophie qui en découlent sont universelles ». Or cela lui paraît extrê-

mement réducteur. Il note qu'en dehors de l'Occident, « les cultures profondément religieuses du monde voient précisément dans cette exclusion du divin de l'universalité de la raison une attaque à leurs convictions les plus intimes. » Une main est ici tendue en direction des musulmans. Puisqu'aux yeux du pape, l'atrophie occidentale de la raison repousse la religion dans la mystique, synonyme pour lui de subjectivisme et donc de vulnérabilité au relativisme, les chrétiens et les musulmans peuvent se retrouver sur un même terrain, investis d'une même mission, celle de faire entendre à la raison l'importance des questions posées par la religion. Ce n'est plus ici simplement un dialogue entre deux religions : c'est une provocation de la culture occidentale à un véritable dialogue des cultures qui tout à la fois l'oblige à reconnaître et à s'interroger sur la place du religieux dans d'autres cultures, et en même temps la questionne sur sa propre histoire occidentale et surtout sur sa propre atrophie qui, depuis l'époque moderne, la pousse à refuser d'entendre en elle-même les questions de la religion qui l'a pourtant forgée. Il ne s'agit pas de revenir en arrière vers une illusoire prémodernité, mais de tenter de guérir les pathologies de la raison moderne. Dans cette optique, ce que chrétiens et musulmans peuvent dire ensemble à l'Occident, c'est qu'« une raison qui reste sourde face au divin et qui repousse la religion dans le domaine des sous-cultures est incapable de s'insérer dans le dialogue des cultures. »

La troisième conclusion reprend sur cet horizon la question du lien entre foi chrétienne et pensée grecque et en déduit *un programme pour la théologie* de notre temps. Car la théologie elle aussi doit correspondre à la tâche assignée au dialogue des cultures. « Le courage de s'ouvrir à l'ampleur de la raison et non le refus de sa grandeur – voilà le programme avec lequel une théologie engagée dans la réflexion sur la foi biblique entre dans le débat du temps présent. ». Pour assumer cette tâche, il lui faut, aux côtés de la philosophie et cependant autrement qu'elle, se mettre à « l'écoute des grandes expériences et des convictions des traditions religieuses de l'humanité ». Elle pourra alors inviter les autres interlocuteurs religieux « à ce grand *logos*, à cette ampleur de la raison, [...] dans le

5. Cf. Joseph RATZINGER, « Démocratie, droit et religion », *Esprit* (juillet 2004), p. 19-28. Le débat entre Joseph Ratzinger et Jürgen Habermas eut lieu à l'*Académie catholique de Bavière*, à Munich, le 19 janvier 2004. Il existe de nombreuses proximités entre cette discussion avec Habermas et le discours de Ratisbonne. En effet, constatant que « dans le processus de rencontre et d'interpénétration des cultures, les certitudes éthiques qui portaient les hommes jusqu'à présent sont fortement entamées » (p. 19), et que, chose « effrayante », le terrorisme du début du XXI^e siècle se donne des légitimations morales, en tant que « défense de la tradition religieuse contre l'athéisme de la société occidentale » (p. 22), le cardinal Ratzinger posait devant Jürgen Habermas cette question que l'on retrouve à Ratisbonne : « quand le terrorisme se nourrit aussi de fanatisme religieux [...], la religion est-elle une force qui permet d'être heureux et d'être sauvé ou n'est-elle pas plutôt une force archaïque et dangereuse qui édifie de faux universalismes et fomenté ainsi l'intolérance et le terrorisme? » (*ibid.*).

dialogue des cultures ». C'est ainsi que, passant par le dialogue des cultures, on retrouvera la pointe du dialogue interreligieux⁶.

5. Le lecteur trouvera dans le dossier un cinquième texte. Il s'agit de l'*Audience générale* du 20 septembre 2006, audience au cours de laquelle le pape revient sur son voyage apostolique en Bavière. Il dresse un bilan général de ce voyage et évoque le discours de Ratisbonne, en rappelant qu'il avait pris pour thème « la question du rapport entre foi et raison », et que s'il avait choisi de commencer son propos en citant l'empereur byzantin Manuel II Paléologue, c'était « pour présenter à l'auditoire le caractère dramatique et actuel du thème ». Il reconnaît cependant que « cette situation a malheureusement pu se prêter à un malentendu », mais que son intention était bien différente des propos de l'empereur byzantin, du moins dans leur partie négative à l'égard de l'islam. Ce qui l'intéressait, c'était la partie positive du texte de Manuel II, pointant le fait que « ce n'est pas la religion et la violence, mais la religion et la raison qui vont de pair ». Et il conclut :

6. On rapprochera cette conclusion de celle de la discussion de Munich avec Jürgen Habermas, évoquée plus haut. Le cardinal Ratzinger avait résumé son propos en deux thèses. La première reprenait son développement, d'une part, sur les pathologies de la religion, pathologies qui, disait-il, « rendent nécessaire de considérer la lumière divine de la raison comme une sorte d'organe de contrôle que la religion doit accepter comme un organe permanent de purification et de régulation » (*art. cit.*, p. 27) ; d'autre part sur les pathologies de la raison : « la raison aussi doit être rappelée à ses limites et apprendre une capacité d'écoute par rapport aux grandes traditions religieuses de l'humanité » (*ibid.*). Cette première conclusion formulait donc le vœu « d'une forme nécessaire de corrélation entre raison et foi, raison et religion, appelées à une purification et une régénération mutuelle; elles ont besoin l'une de l'autre et doivent mutuellement le reconnaître » (p. 28). La deuxième thèse de conclusion concernait le contexte interculturel contemporain. On y trouve en quelque sorte l'amorce de ce qui sera plus tard le discours de Ratisbonne. En effet, le cardinal Ratzinger invitait la foi chrétienne et la raison occidentale à « consentir à une écoute, à une forme de corrélation véritable également avec les autres cultures. Il est important de les intégrer dans une tentative de corrélation polyphonique où elles s'ouvriront elles-mêmes à la complémentarité essentielle entre raison et foi; ainsi pourra naître un processus universel de purification où en fin de compte les valeurs et les normes, connues ou intuitionnées d'une manière ou d'une autre par tous les hommes, gagneront une nouvelle force de rayonnement; ce qui maintient ensemble le monde retrouvera de la sorte une vigueur nouvelle » (*ibid.*).

Je suis donc certain que, après les réactions du premier moment, mes paroles à l'Université de Ratisbonne pourront constituer une impulsion et un encouragement à un dialogue positif, même autocritique, que ce soit entre les religions ou entre la raison moderne et la foi des chrétiens.

Benoît XVI souhaite ainsi donner une impulsion nouvelle au dialogue, et cette nouveauté apparaît ici clairement selon deux aspects : d'une part, il réclame un dialogue positif, capable d'autocritique, au-delà des salutations courtoises auxquelles il ne saurait se réduire; d'autre part, il estime qu'il convient de ne pas séparer le dialogue de la foi chrétienne avec les religions du dialogue qu'elle doit également mener avec la raison moderne.

6. Le dernier texte du dossier est le *Discours aux ambassadeurs de vingt-et-un pays à majorité musulmane et à quelques représentants des communautés musulmanes d'Italie*, discours prononcé le 25 septembre 2006, alors que de nombreuses et parfois violentes réactions avaient fait suite au discours de Ratisbonne. Benoît XVI explique aux ambassadeurs qu'il a souhaité cette rencontre « afin de consolider les liens d'amitié et de solidarité entre le Saint-siège et les communautés musulmanes du monde », et de « redire toute l'estime et le profond respect qu'[il] porte aux croyants musulmans ». Il cite le discours de Jean-Paul II à Casablanca et invite chrétiens et musulmans à lutter ensemble contre le relativisme :

Dans un monde marqué par le relativisme et excluant trop souvent la transcendance de l'universalité de la raison, nous avons impérativement besoin d'un dialogue authentique entre les religions et entre les cultures, capable de nous aider à surmonter ensemble toutes les tensions, dans un esprit de collaboration fructueuse [...], un esprit de dialogue sincère et respectueux qui, avec joie, reconnaît les valeurs religieuses que nous avons en commun et qui, avec loyauté, respecte les différences.

Rappelant l'urgence de la construction de la paix et l'importance centrale du respect de la personne humaine, il en appelle au dialogue interreligieux et interculturel comme à une nécessité pour bâtir la paix et la fraternité dont le monde a besoin.

Jean-Marc Aveline
Directeur de l'ICM

Rome. Lundi 25 avril 2005.

**DISCOURS AUX DÉLÉGUÉS DES AUTRES ÉGLISES
ET COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES
ET DES AUTRES TRADITIONS RELIGIEUSES**

Chers Délégués des Églises orthodoxes, des Églises orthodoxes orientales et des Communautés ecclésiales d'Occident,

C'est avec joie que je vous accueille, quelques jours après mon élection. J'ai été particulièrement sensible à votre présence hier sur la Place Saint-Pierre, après avoir vécu ensemble les tristes moments de la disparition du regretté Pape Jean-Paul II. L'expression de sympathie et d'affection que vous avez offertes à mon inoubliable prédécesseur est allée bien au-delà d'un simple geste de courtoisie ecclésiale. Un long chemin a été accompli au cours des années de son Pontificat et votre participation au deuil de l'Église catholique lors de sa disparition a montré combien la passion commune pour l'unité est grande et véritable.

En vous saluant, je voudrais rendre grâce au Seigneur qui nous a bénis par sa miséricorde et qui a fait naître en nous une disposition sincère à faire nôtre sa prière : *ut unum sint*. Il nous a ainsi rendu toujours plus conscients de l'importance de marcher vers la pleine communion. Nous pouvons échanger les dons reçus par l'Esprit avec une amitié fraternelle et nous nous sentons incités à nous soutenir mutuellement car nous annonçons le Christ et son message au monde, qui aujourd'hui apparaît souvent troublé et inquiet, inconscient et indifférent.

Notre rencontre de ce jour est particulièrement significative. Elle permet avant tout au nouvel Évêque de Rome, Pasteur de l'Église catholique, de répéter à tous, avec simplicité : *Duc in altum!* Allons de l'avant dans l'espérance. Sur les traces de mes Prédécesseurs, en particulier Paul VI et Jean-Paul II, je ressens fortement le besoin d'affirmer de nouveau l'engagement irréversible, pris par le Concile Vatican II et poursuivi au cours des dernières années grâce aussi à l'action du Conseil pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens. Le chemin vers la pleine communion voulue par Jésus pour ses disciples comporte dans une docilité concrète à ce que l'Esprit dit aux Églises, courage, douceur, fermeté et espérance de parvenir au but. Il comporte par-dessus tout la prière insistante et d'un même cœur, pour obtenir du Bon Pasteur le don de l'unité pour son troupeau.

Comment ne pas reconnaître avec un esprit de gratitude envers Dieu que notre rencontre a aussi la signification d'un don déjà accordé? En effet, le Christ, le Prince de la Paix, a agi au milieu de nous, il a répandu à pleines mains des sentiments d'amitié, il a atténué les discordes, il nous a enseigné à vivre avec une plus grande attitude de dialogue, en harmonie avec les engagements propres à ceux qui portent son nom. Votre présence, chers Frères dans le Christ, au-delà de ce qui nous divise et qui jette des ombres sur notre communion pleine et visible, est un signe de partage et de soutien pour l'Évêque de Rome, qui peut compter sur vous pour poursuivre le chemin dans l'espérance et pour croître vers Lui, qui est la Tête, le Christ.

En cette occasion si particulière, qui nous voit réunis ensemble précieusement au début de mon service ecclésial accueilli avec crainte et dans une confiante obéissance au Seigneur, je vous demande à tous de donner avec moi l'exemple de cet œcuménisme spirituel, qui dans la prière réalise sans obstacles notre communion.

Avec mes saluts les plus cordiaux, je confie ces intentions et ces réflexions à chacun de vous, afin que, à travers vos personnes, elles puissent être transmises à vos Églises et communautés ecclésiales.

Je m'adresse à présent à vous, chers amis des différentes traditions religieuses, et je vous remercie sincèrement de votre présence lors de l'inauguration solennelle de mon Pontificat. Je présente mes saluts cordiaux et affectueux à vous tous et à ceux qui appartiennent aux religions que vous représentez. Je suis particulièrement reconnaissant de la présence parmi nous de membres de la communauté musulmane, et j'exprime ma satisfaction pour le développement du dialogue entre musulmans et chrétiens, tant au niveau local qu'international. Je vous assure que l'Église désire continuer à construire des ponts d'amitié avec les fidèles de toutes les religions, dans le but de rechercher le bien authentique de chaque personne et de la société dans son ensemble.

Le monde dans lequel nous vivons est souvent marqué par des conflits, la violence et la guerre, mais il aspire réellement à la paix, une paix qui est surtout un don de Dieu, une paix pour laquelle nous devons prier sans cesse. Toutefois, la paix est également un devoir pour lequel tous les peuples doivent s'engager, en particulier ceux qui se réclament des traditions religieuses. Nos efforts pour nous rencontrer et promouvoir le dialogue constituent une précieuse contribution pour construire la paix sur de solides fondements. Au début du nouveau Millénaire, le Pape Jean-Paul II, mon vénérable prédécesseur, a écrit que « le nom du Dieu unique doit devenir toujours plus ce qu'il est, un nom de paix et un impératif de paix » (*Novo Millennio ineunte*, n. 55). C'est pourquoi il est impératif de s'engager dans un dialogue authentique et sincère, construit sur le respect de la dignité de chaque personne humaine, créée, comme nous chrétiens le croyons fermement, à l'image et à la ressemblance de Dieu (cf. Gn 1, 26-27).

Au début de mon Pontificat, je vous adresse, ainsi qu'aux croyants des traditions religieuses que vous représentez et à tous ceux qui recherchent la Vérité d'un cœur sincère, une invitation pressante à devenir ensemble des artisans de paix, dans un engagement réciproque de compréhension, de respect et d'amour.

J'adresse à tous mon salut cordial.

Cologne. Samedi 20 août 2005.

RENCONTRE AVEC LES REPRÉSENTANTS DE DIVERSES COMMUNAUTÉS MUSULMANES

Chers amis musulmans,

C'est pour moi un motif de grande joie de vous accueillir et de vous adresser mon salut cordial. Comme vous le savez, je suis ici à Cologne pour rencontrer les jeunes de toutes les parties de l'Europe et du monde. Les jeunes sont l'avenir de l'humanité et l'espérance des nations. Mon bien-aimé prédécesseur, le Pape Jean-Paul II, disait un jour aux jeunes musulmans réunis dans le stade de Casablanca, au Maroc : « Les jeunes peuvent construire un avenir meilleur s'ils mettent d'abord leur foi en Dieu et s'ils s'engagent à édifier ce monde nouveau selon le plan de Dieu, avec sagesse et confiance » (n. 4 : *La Documentation catholique* 82 [1985], p. 943). C'est dans cet esprit que je m'adresse à vous, chers et estimés amis musulmans, pour partager avec vous mes espérances et aussi pour vous faire part de mes préoccupations en ces jours particulièrement difficiles de l'histoire de notre temps.

Je suis sûr d'interpréter aussi votre pensée en mettant en évidence, parmi les préoccupations, celle qui naît du constat de l'expansion du phénomène du terrorisme. Je sais que vous avez été nombreux à repousser avec force, même publiquement, en particulier tout lien de votre foi avec le terrorisme et à le condamner clairement. Je vous en remercie, car cela renforce le climat de confiance dont nous avons besoin. Des actions terroristes continuent à se produire dans diverses parties du monde, jetant les personnes dans les larmes et le désespoir. Ceux qui ont

pensé et programmé ces attentats démontrent leur désir de vouloir envenimer nos relations et détruire la confiance, en se servant de tous les moyens, même de la religion, pour s'opposer à tous les efforts de convivialité pacifique et sereine. Grâce à Dieu, nous sommes d'accord sur le fait que le terrorisme, quelle qu'en soit l'origine, est un choix pervers et cruel, qui bafoue le droit sacro-saint à la vie et qui sape les fondements mêmes de toute convivialité sociale. Si nous réussissons ensemble à extirper de nos cœurs le sentiment de rancœur, à nous opposer à toute forme d'intolérance et à toute manifestation de violence, nous freinerons ensemble la vague du fanatisme cruel qui met en danger la vie de nombreuses personnes, faisant obstacle à la progression de la paix dans le monde. La tâche est ardue, mais elle n'est pas impossible. Le croyant - et nous tous en tant que chrétiens et musulmans sommes croyants - sait en effet qu'il peut compter, malgré sa fragilité, sur la force spirituelle de la prière.

Chers amis, je suis profondément convaincu que nous devons proclamer, sans céder aux pressions négatives du moment, les valeurs de respect réciproque, de solidarité et de paix. La vie de tout être humain est sacrée, que ce soit pour les chrétiens ou pour les musulmans. Nous avons un grand champ d'action dans lequel nous nous sentons unis pour le service des valeurs morales fondamentales. La dignité de la personne et la défense des droits qui découlent de cette dignité doivent être le but de tout projet social et de tout effort mis en œuvre dans ce sens. Il s'agit d'un message rappelé sans équivoque par la voix ténue mais claire de la conscience. Il s'agit d'un message qu'il faut écouter et faire écouter : si l'écho s'en éteignait dans les cœurs, le monde serait exposé aux ténèbres d'une nouvelle barbarie. C'est uniquement sur la reconnaissance du caractère central de la personne que l'on peut trouver un terrain commun d'entente, dépassant les éventuelles oppositions culturelles et neutralisant la force explosive des idéologies.

Dans la rencontre que j'ai eue au mois d'avril avec les Délégués des Églises et Communautés ecclésiales, et avec les représentants des diverses Traditions religieuses, j'ai déclaré : « Je vous assure que l'Église souhaite continuer d'établir des ponts d'amitié avec les membres de toutes les religions, dans la recherche du bien véritable de toute personne et de la

société dans son ensemble » (*La Documentation catholique*, 102 [2005], p. 550). L'expérience du passé nous enseigne que le respect mutuel et la compréhension, malheureusement, n'ont pas toujours marqué les relations entre chrétiens et musulmans. Combien de pages de l'histoire évoquent les batailles et aussi les guerres qui se sont produites, en invoquant, de part et d'autre, le nom de Dieu, en laissant presque penser que combattre l'ennemi et tuer l'adversaire pouvaient lui être agréables. Le souvenir de ces tristes événements devrait nous remplir de honte, connaissant bien les atrocités qui ont été commises au nom de la religion. Les leçons du passé doivent nous servir à éviter de répéter les mêmes erreurs. Nous voulons rechercher les voies de la réconciliation et apprendre à vivre en respectant chacun l'identité de l'autre. En ce sens, la défense de la liberté religieuse est un impératif constant, et le respect des minorités est un signe indiscutable d'une véritable civilisation.

À ce propos, il est toujours opportun de se rappeler ce que les Pères du Concile Vatican II ont dit concernant les relations avec les musulmans : « L'Église regarde aussi avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu unique, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes, et aux décrets duquel, même s'ils sont cachés, ils s'efforcent de se soumettre de toute leur âme, comme s'est soumis à Dieu Abraham, à qui la foi islamique se réfère volontiers [...]. Même si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés sont nées entre chrétiens et musulmans, le saint Concile les exhorte tous à oublier le passé, à pratiquer sincèrement la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les biens de la morale, la paix et la liberté » (Déclaration *Nostra aetate*, n. 3). Ces paroles du Concile Vatican II restent pour nous la « *Magna Charta* » du dialogue avec vous, chers amis musulmans, et je suis heureux que vous nous ayez parlé avec le même esprit et que vous ayez confirmé ces intentions.

Chers amis estimés, vous représentez certaines Communautés musulmanes qui existent dans le pays dans lequel je suis né, dans lequel j'ai étudié et vécu une bonne partie de ma vie. C'est précisément pour cela que j'avais le désir de vous rencontrer. Vous guidez les croyants de l'Islam

et vous les éduquez dans la foi musulmane. L'enseignement est le moyen par lequel se communiquent idées et convictions. La parole est la voie royale de l'éducation des esprits. Vous avez donc une grande responsabilité dans la formation des nouvelles générations. J'apprends avec gratitude dans quel esprit vous cultivez cette responsabilité. Ensemble, chrétiens et musulmans, nous devons faire face aux nombreux défis qui se posent en notre temps. Il n'y a pas de place pour l'apathie, ni pour le désengagement, et encore moins pour la partialité et le sectarisme. Nous ne pouvons pas céder à la peur, ni au pessimisme. Nous devons plutôt cultiver l'optimisme et l'espérance. Le dialogue interreligieux et interculturel entre chrétiens et musulmans ne peut pas se réduire à un choix passager. C'est en effet une nécessité vitale, dont dépend en grande partie notre avenir. Les jeunes, provenant de nombreuses parties du monde, sont ici à Cologne comme des témoins vivants de la solidarité, de la fraternité et de l'amour. Je souhaite de tout mon cœur, chers et estimés amis musulmans, que le Dieu miséricordieux et plein de compassion vous protège, vous bénisse et vous éclaire toujours. Que le Dieu de la paix soutienne nos cœurs, nourrisse notre espérance et guide nos pas sur les chemins du monde!

Merci!

Castelgandolfo. Samedi 2 septembre 2006.

**LETTRE À MGR DOMENICO SORRENTINO
À L'OCCASION DU VINGTIÈME ANNIVERSAIRE
DE LA RENCONTRE INTERRELIGIEUSE
DE PRIÈRE POUR LA PAIX**

À mon vénéré Frère, Mgr Domenico Sorrentino,
Évêque d'Assise -Nocera Umbra - Gualdo Tadino.

Nous célébrons cette année le vingtième anniversaire de la Rencontre interreligieuse de Prière pour la Paix, voulue par mon vénéré prédécesseur, Jean-Paul II, le 27 octobre 1986, dans cette ville d'Assise. Comme on le sait, il invita à cette rencontre non seulement les chrétiens des diverses confessions, mais également des représentants des diverses religions. L'initiative eut un large écho dans l'opinion publique : elle constitua un message vibrant en faveur de la paix et se révéla être un événement destiné à laisser une trace dans l'histoire de notre temps. On comprend donc que le souvenir de ce qui eut alors lieu continue de susciter des initiatives de réflexion et d'engagement. Certaines ont été prévues précisément à Assise, à l'occasion du vingtième anniversaire de cet événement. Je pense à la célébration organisée, en accord avec ce diocèse, par la Communauté de Sant'Egidio, dans le sillage des rencontres analogues qu'elle organise chaque année. Les jours mêmes de l'anniversaire se tiendra ensuite un Congrès, organisé par l'Institut de théologie d'Assise, et les Églises particulières de cette Région se retrouveront dans l'Eucharistie concélébrée par les Évêques d'Ombrie dans la Basilique Saint-François. Enfin, le Conseil pontifical pour le Dialogue interreligieux

organisera ici une rencontre de dialogue, de prière et de formation à la paix pour les jeunes catholiques et ceux provenant d'autres religions.

Ces initiatives, chacune selon sa nature spécifique, mettent en évidence la valeur de l'intuition qu'a eue Jean-Paul II et en révèlent l'actualité à la lumière des événements mêmes qui ont eu lieu au cours des vingt dernières années et de la situation dans laquelle se trouve à présent l'humanité. L'événement le plus significatif, au cours de cette période, a été sans aucun doute la chute, en Europe de l'Est, des régimes d'inspiration communiste. Avec celle-ci prit fin la « guerre froide », qui avait donné lieu à une sorte de division du monde en zones d'influence opposées, suscitant la mise en place de terrifiants arsenaux d'armes et d'armées prêts à une guerre totale. Ce fut un moment d'espérance de paix générale, qui conduisit de nombreuses personnes à rêver d'un monde différent, dans lequel les relations entre les peuples se développeraient à l'abri du cauchemar de la guerre, et où le processus de « mondialisation » se déroulerait à l'enseigne d'une confrontation pacifique entre peuples et cultures, dans le cadre d'un droit international partagé, inspiré par les exigences de la vérité, de la justice et de la solidarité. Malheureusement, ce rêve de paix ne s'est pas réalisé. Le troisième millénaire s'est même ouvert par des scènes de terrorisme et de violence qui ne semblent pas devoir disparaître. De plus, le fait que les conflits armés se déroulent aujourd'hui en particulier dans le cadre des tensions géopolitiques existant dans de nombreuses régions peut donner l'impression que ce ne sont pas seulement les diversités culturelles, mais les différences religieuses elles-mêmes qui constituent des motifs d'instabilité ou de menace pour les perspectives de paix.

C'est précisément sous ce profil que l'initiative promue il y a 20 ans par Jean-Paul II revêt le caractère d'une prophétie exacte. Son invitation aux responsables des religions mondiales en vue d'un témoignage commun de paix servit à préciser sans équivoque possible que la religion ne peut qu'être porteuse de paix. Comme l'a enseigné le Concile Vatican II dans la Déclaration *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes, « nous ne pouvons invoquer Dieu, Père de tous les hommes, si nous refusons de nous conduire fraternellement envers certains des

hommes créés par Dieu » (n. 5). En dépit des différences qui caractérisent les divers chemins religieux, la reconnaissance de l'existence de Dieu, à laquelle les hommes peuvent parvenir ne serait-ce qu'à partir de l'expérience de la création (cf. Rm 1, 20), ne peut manquer de disposer les croyants à considérer les autres êtres humains comme des frères. Il n'est donc permis à personne de se servir du motif de la différence religieuse comme présupposé ou prétexte pour une attitude belliqueuse envers les autres êtres humains.

On pourrait objecter que l'histoire connaît le triste phénomène des guerres de religion. Nous savons toutefois que de telles manifestations de violence ne peuvent pas être attribuées à la religion en tant que telle, mais aux limites culturelles dans lesquelles elle est vécue et se développe dans le temps. Toutefois, lorsque le sentiment religieux atteint sa maturité, il suscite chez le croyant la perception que la foi en Dieu, Créateur de l'univers et Père de tous, ne peut manquer de promouvoir entre les hommes des relations de fraternité universelle. En effet, des témoignages du lien intime qui existe entre le rapport avec Dieu et l'éthique de l'amour sont visibles dans toutes les grandes traditions religieuses. Nous, chrétiens, nous sentons confirmés en cela et encore plus illuminés par la Parole de Dieu. L'Ancien Testament manifeste déjà l'amour de Dieu pour tous les peuples, que dans l'Alliance établie avec Noé, il réunit en une unique grande accolade, symbolisée par l'« arc dans la nuée » (Gn 9,13.14.16) et que, en définitive, selon les paroles des prophètes, il entend réunir au sein d'une unique famille universelle (cf. Is 2,2sq; 42,6; 66,18-21; Jr 4,2; Ps 47). Puis, dans le Nouveau Testament, la révélation de ce dessein universel d'amour atteint son point culminant dans le mystère pascal, dans lequel le Fils de Dieu incarné, à travers un acte bouleversant de solidarité salvifique, s'offre en sacrifice sur la croix pour l'humanité tout entière. Dieu montre ainsi que sa nature est l'Amour. C'est ce que j'ai voulu souligner dans ma première Encyclique, qui commence précisément par les paroles « *Deus caritas est* » (1Jn 4,7). Cette affirmation de l'Écriture ne jette pas seulement une lumière sur le mystère de Dieu, mais illumine également les relations entre les hommes, tous appelés à vivre selon le commandement de l'amour.

La rencontre organisée à Assise par le serviteur de Dieu Jean-Paul II mit de façon opportune l'accent sur la valeur de la prière dans l'édification de la paix. Nous sommes en effet conscients de combien le chemin vers ce bien fondamental est difficile et parfois humainement sans espoir. La paix est une valeur dans laquelle confluent de nombreux éléments. Pour la construire, les voies d'ordre culturel, politique et économique sont certainement importantes. Toutefois, en premier lieu, la paix doit être édifiée dans les cœurs. C'est là, en effet, que se développent les sentiments qui peuvent l'alimenter ou, au contraire, la menacer, l'affaiblir, l'étouffer. Par ailleurs, le cœur de l'homme est le lieu des interventions de Dieu. C'est pourquoi, à côté de la dimension « horizontale » des relations avec les autres hommes, la dimension « verticale » de la relation de chacun avec Dieu, dans lequel tout a son fondement, se révèle, à cet égard, d'une importance fondamentale. C'est précisément cela que le Pape Jean-Paul II, à travers l'initiative de 1986, entendit rappeler au monde avec force. Il demanda une prière authentique, qui touchât l'existence tout entière. Il voulut pour cela qu'elle soit accompagnée par le jeûne et exprimée dans le pèlerinage, symbole du chemin vers la rencontre avec Dieu. Et il expliqua : « La prière suppose de notre part la conversion du cœur » (Discours lors de la cérémonie d'accueil à Assise, 4 novembre 1986). Parmi les aspects caractéristiques de la Rencontre de 1986, il faut souligner que cette valeur de la prière dans l'édification de la paix fut témoignée par les représentants de diverses traditions religieuses, et cela eut lieu non pas à distance, mais dans le cadre d'une rencontre. De cette façon, les fidèles en prière des diverses religions purent démontrer, à travers le langage du témoignage, que la prière ne divise pas, mais unit, et constitue un élément déterminant pour une pédagogie efficace de la paix, centrée sur l'amitié, sur l'accueil réciproque, sur le dialogue entre des hommes de cultures et de religions différentes. Nous avons plus que jamais besoin de cette pédagogie, en particulier en ce qui concerne les nouvelles générations. Tant de jeunes, dans les régions du monde frappées par des conflits, sont éduqués à des sentiments de haine et de vengeance, dans des contextes idéologiques dans lesquels se cultivent les semences de vieilles rancœurs et où l'on prépare les esprits à de futures violences. Il faut abattre ces barrières et favoriser la rencontre. Je suis donc heureux que les initiatives en programme cette année à Assise aillent dans cette direction et que, en

particulier, le Conseil pontifical pour le Dialogue interreligieux ait pensé à en tirer une application spécifique pour les jeunes.

Pour ne pas se méprendre sur le sens de ce que, en 1986, Jean-Paul II voulut réaliser et que, à travers l'une de ses expressions elles-mêmes, on a l'habitude de qualifier comme « esprit d'Assise », il est important de ne pas oublier l'attention dont on fit alors preuve afin que la rencontre interreligieuse de prière ne se prête à aucune interprétation syncrétiste, fondée sur une conception relativiste. C'est précisément pour cela que, dès ses premières paroles, Jean-Paul II déclara :

Le fait que nous soyons venus ici n'implique aucune intention de rechercher un consensus religieux entre nous, de mener une négociation sur nos convictions de foi. Il ne signifie pas non plus que les religions peuvent être réconciliées sur le plan d'un engagement commun dans un projet terrestre qui les dépasserait toutes. Il n'est pas non plus une concession au relativisme des croyances religieuses... (*ibid.*).

Je désire répéter ce principe, qui constitue le présupposé de ce dialogue entre les religions que, il y a quarante ans, le Concile Vatican II souhaite dans la Déclaration sur les Relations de l'Église avec les Religions non-chrétiennes (cf. *Nostra aetate*, n° 2). Je saisis volontiers l'occasion pour saluer les représentants des autres religions qui prennent part à l'une ou l'autre des commémorations d'Assise. Comme nous, chrétiens, eux aussi savent que c'est dans la prière qu'il est possible de faire une expérience particulière de Dieu et d'en tirer des encouragements efficaces dans le dévouement à la cause de la paix. Il est toutefois nécessaire, également ici, d'éviter les confusions inopportunes. C'est pourquoi, même lorsque l'on se retrouve ensemble pour prier pour la paix, il faut que la prière se déroule selon les chemins distincts propres aux diverses religions. Tel fut le choix de 1986, et ce choix ne peut manquer de demeurer valable aujourd'hui également. La convergence des différences ne doit pas donner l'impression de céder au relativisme, qui nie le sens même de la vérité et la possibilité d'y puiser.

Pour son initiative audacieuse et prophétique, Jean-Paul II voulut choisir le cadre suggestif de cette ville d'Assise, universellement connue pour la figure de saint François. En effet, le « Poverello » incarna de façon exemplaire la béatitude proclamée par Jésus dans l'Évangile : « Heureux les artisans de paix, car ils seront appelés fils de Dieu » (Mt 5,9). Le témoignage qu'il rendit à son époque en font un point de référence naturel pour tous ceux qui, aujourd'hui également, cultivent l'idéal de la paix, du respect de la nature, du dialogue entre les religions et les cultures. Il est toutefois important de rappeler, si l'on ne veut pas trahir son message, que ce fut le choix radical du Christ qui lui fournit la clé de compréhension de la fraternité à laquelle tous les hommes sont appelés, et à laquelle même les créatures inanimées - de « frère soleil » à « soeur lune » - participent d'une certaine façon. C'est pourquoi j'ai plaisir à rappeler que, en concomitance avec ce vingtième anniversaire de l'initiative de la prière pour la paix de Jean-Paul II, nous célébrons également le huitième centenaire de la conversion de saint François. Les deux commémorations s'illuminent réciproquement. Dans les paroles qui lui sont adressées par le crucifix de saint Damien - « Vas, François, répare ma maison... » - dans son choix de pauvreté radicale, dans le baiser au lépreux dans lesquels s'exprima sa nouvelle capacité de voir et d'aimer le Christ dans les frères qui souffrent, commençait cette aventure humaine et chrétienne qui continue de fasciner tant d'hommes de notre temps et fait de cette ville le but d'innombrables pèlerinages.

Je vous confie, vénéré Frère, Pasteur de cette Eglise d'Assise-Nocera Umbra-Gualdo Tadino, le devoir de transmettre mes réflexions aux participants aux diverses célébrations prévues pour commémorer le vingtième anniversaire de cet événement historique que fut la Rencontre interreligieuse du 27 octobre 1986. Je vous prie d'apporter également à tous mon salut affectueux, et de leur transmettre ma Bénédiction, que j'accompagne du souhait et de la prière du « Poverello » d'Assise : « Que le Seigneur vous donne la paix ! »

Rencontre avec les représentants du monde scientifique.
Grand Amphithéâtre de l'Université de Ratisbonne. Mardi 12 septembre 2006.

FOI, RAISON ET UNIVERSITÉ : SOUVENIRS ET RÉFLEXIONS

Éminences, Messieurs les Recteurs, Excellences,
Mesdames, Messieurs!

C'est pour moi un moment émouvant que de me retrouver encore une fois à l'université et de pouvoir de nouveau donner une conférence. Mes pensées me ramènent aux années durant lesquelles, après une belle période à l'Institut supérieur de Freising, j'ai commencé mon activité académique comme enseignant à l'université de Bonn. C'était encore le temps – en 1959 – de l'ancienne université des professeurs ordinaires. Les différentes chaires n'avaient ni assistants ni secrétaires propres, mais, en revanche, il y avait un contact très direct avec les étudiants et surtout aussi entre les professeurs. Dans les salles des professeurs, on se rencontrait avant et après les cours. Les contacts avec les historiens, les philosophes, les philologues et naturellement entre les deux facultés de théologie étaient très vivants. Chaque semestre avait lieu ce qu'on appelait le *dies academicus*, au cours duquel des professeurs de toutes les facultés se présentaient aux étudiants de l'ensemble de l'université. Cela rendait possible une expérience d'*Universitas*, à laquelle, Monsieur le Recteur magnifique, vous venez précisément de faire allusion. Malgré toutes les spécialisations, qui nous rendent parfois incapables de communiquer les uns avec les autres, nous faisons l'expérience de former cependant un tout et qu'en tout nous travaillions avec la même raison dans toutes ses dimensions, en ayant le sentiment d'assumer une commune responsabilité du juste usage de la raison; voilà ce que nous pouvions vivre. Sans aucun doute, l'Université était aussi très fière de ses

deux facultés de théologie. Il était clair qu'elles aussi, en s'interrogeant sur la raison de la foi, accomplissaient un travail qui appartient nécessairement au tout de l'*Universitas scientiarum*, même si tous pouvaient ne pas partager la foi, dont la corrélation avec la raison commune est le travail des théologiens. Cette cohésion interne dans l'univers de la raison n'a pas même été troublée quand on entendit, un jour, un de nos collègues déclarer qu'il y avait, dans notre université, une curiosité : deux facultés s'occupaient de quelque chose qui n'existait même pas – de Dieu. Il s'avérait indiscutable dans l'ensemble de l'Université que, même devant un scepticisme aussi radical, il demeurerait nécessaire et raisonnable de s'interroger sur Dieu au moyen de la raison et de le faire en relation avec la tradition de la foi chrétienne.

Tout cela m'est revenu à l'esprit quand, tout récemment, j'ai lu la partie, publiée par le professeur Théodore Khoury (de Münster), du dialogue sur le christianisme et l'islam et sur leur vérité respective, que le savant empereur byzantin Manuel II Paléologue mena avec un érudit perse, sans doute en 1391 durant ses quartiers d'hiver à Ankara¹. L'empereur transcrit probablement ce dialogue pendant le siège de Constantinople entre 1394 et 1402. Cela explique que ses propres réflexions sont rendues de manière plus détaillée que celles de son interlocuteur persan². Le dialogue embrasse tout le domaine de la structure de la foi couvert par la Bible et le Coran; il s'intéresse en particulier à l'image de Dieu et de l'homme, mais revient nécessairement sans cesse sur le

rapport de ce qu'on appelait les « trois Lois » ou les « trois ordres de vie » : Ancien Testament – Nouveau Testament – Coran. Je ne voudrais pas en faire ici l'objet de cette conférence, mais relever seulement un point – au demeurant marginal dans l'ensemble du dialogue – qui m'a fasciné par rapport au thème « foi et raison », et qui servira de point de départ de mes réflexions sur ce sujet.

Dans le septième entretien (διαλεξις – controverse) publié par le professeur Khoury, l'empereur en vient à parler du thème du djihad, de la guerre sainte. L'empereur savait certainement que, dans la sourate 2,256, on lit : pas de contrainte en matière de foi – c'est **probablement*** l'une des plus anciennes sourates de la période initiale qui, **nous dit une partie des spécialistes**, remonte au temps où Mahomet lui-même était encore privé de pouvoir et menacé. Mais, naturellement, l'empereur connaissait aussi les dispositions – d'origine plus tardive – sur la guerre sainte, retenues par le Coran. Sans entrer dans des détails comme le traitement différent des « détenteurs d'Écritures » et des « infidèles », il s'adresse à son interlocuteur d'une manière étonnamment abrupte – **abrupte au point d'être pour nous inacceptable** –, qui nous surprend et pose tout simplement la question centrale du rapport entre religion et violence en général. Il dit :

Montre-moi ce que Mahomet a apporté de nouveau et tu ne trouveras que du mauvais et de l'inhumain comme ceci, qu'il a prescrit de répandre par l'épée la foi qu'il prêchait.³

1. De l'ensemble des 26 colloques (διαλεξις – Khoury traduit controverse) du dialogue (« Entretien »), Th. Khoury a publié la 7^e « controverse » avec des notes et une large introduction sur l'origine du texte, sur la tradition manuscrite et sur la structure du dialogue, ainsi que de brefs résumés des « controverses » non éditées; au texte grec est associée une traduction française : Manuel II Paléologue, *Entretiens avec un Musulman. 7^e controverse*, SC 115, Paris, 1966. De plus, Karl Förstel a publié dans le *Corpus Islamico-Christianum* (Série grecque, Rédaction A. Th. Khoury – R. Gleis) une édition commentée du texte, grec-allemand : Manuel II Paléologue, *Dialogue avec un Musulman*, 3 vol., Würzburg – Altenberge, 1993-1996. Déjà en 1966, E. Trapp avait publié le texte grec – avec une introduction – comme deuxième volume de « Wiener byzantinischen Studien ». Je citerai par la suite selon Khoury.
2. Sur l'origine et la rédaction du dialogue, cf. Khoury p. 22-29; on trouve aussi de larges commentaires à ce sujet dans les éditions Förstel et Trapp.

- * Les passages en gras et l'intégralité des treize notes sont des compléments qui constituent la version définitive et officielle de ce texte (nde).
3. *Controverse VII*, 2c : Khoury, p. 142-143; Förstel, vol. I, VII, *Dialogue* 1.5, p. 240-241. Dans le monde musulman cette citation a été malheureusement considérée comme une expression de ma position personnelle et elle a de ce fait suscité une indignation compréhensible. Je souhaite que le lecteur de mon texte puisse comprendre rapidement que cette phrase n'exprime pas mon jugement personnel sur le Coran, envers lequel j'ai le respect dû au livre sacré d'une grande religion. Avec la citation du texte de l'empereur Manuel II, j'entendais seulement mettre en évidence le rapport essentiel entre foi et raison. Sur ce point, je suis d'accord avec Manuel II, sans pour autant faire mienne la polémique.

Après s'être prononcé de manière si peu amène, l'empereur explique minutieusement pourquoi la diffusion de la foi par la violence est contraire à la raison. Elle est contraire à la nature de Dieu et à la nature de l'âme.

Dieu ne prend pas plaisir au sang, dit-il, et ne pas agir selon la raison (« συν λογω ») est contraire à la nature de Dieu. La foi est fruit de l'âme, non pas du corps. Celui qui veut conduire quelqu'un vers la foi doit être capable de parler et de penser de façon juste et non pas de recourir à la violence et à la menace... Pour convaincre une âme douée de raison, on n'a pas besoin de son bras, ni d'objets pour frapper, ni d'aucun autre moyen qui menace quelqu'un de mort...⁴

L'affirmation décisive de cette argumentation contre la conversion par la force dit : « Ne pas agir selon la raison est contraire à la nature de Dieu »⁵. L'éditeur du texte, Théodore Khoury, commente à ce sujet :

Pour l'empereur, byzantin nourri de philosophie grecque, cette affirmation est évidente. Pour la doctrine musulmane, au contraire, Dieu est absolument transcendant. Sa volonté n'est liée à aucune de nos catégories, fût-ce celle qui consiste à être raisonnable.⁶

Khoury cite à ce propos un travail du célèbre islamologue français R. Arnaldez, qui note que Ibn Hazm va jusqu'à expliquer que Dieu n'est pas même tenu par sa propre parole et que rien ne l'oblige à nous révéler la vérité. Si tel était son vouloir, l'homme devrait être idolâtre⁷.

4. *Controverse*, VII 3b-c : Khoury, p. 144-145; Förstel, vol. I, VII *Dialogue* 1.6 p. 240-243.

5. C'est seulement pour cette affirmation que j'ai cité le dialogue entre Manuel II et son interlocuteur persan. C'est là qu'apparaît le thème des réflexions qui suivent.

6. Cf. Khoury, *op. cit.*, p. 144, n. 1.

7. R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, 1956, p. 13; cf. Khoury p. 144. Le fait que, dans la théologie du Moyen-Âge tardif, il existe des positions comparables apparaîtra dans le développement ultérieur de mon discours.

À partir de là, pour la compréhension de Dieu et du même coup pour la réalisation concrète de la religion, apparaît un dilemme qui constitue un défi très immédiat. Est-ce seulement grec de penser qu'agir de façon contraire à la raison est en contradiction avec la nature de Dieu, ou cela vaut-il toujours et en soi? Je pense que, sur ce point, la concordance parfaite, entre ce qui est grec, dans le meilleur sens du terme, et la foi en Dieu, fondée sur la Bible, devient manifeste. En référence au premier verset de la Genèse, premier verset de toute la Bible, Jean a ouvert le prologue de son évangile par ces mots : « Au commencement était le λογος ». C'est exactement le mot employé par l'empereur. Dieu agit « συν λογω », avec *logos*. *Logos* désigne à la fois la raison et la parole – une raison qui est créatrice et capable de se communiquer, mais justement comme raison. Jean nous a ainsi fait don de la parole ultime de la notion biblique de Dieu, la parole par laquelle tous les chemins souvent difficiles et tortueux de la foi biblique parviennent à leur but et trouvent leur synthèse. Au commencement était le *Logos* et le *Logos* est Dieu, nous dit l'Évangéliste. La rencontre du message biblique et de la pensée grecque n'était pas le fait du hasard. La vision de saint Paul, à qui les chemins vers l'Asie se fermaient et qui ensuite vit un Macédonien lui apparaître et qui l'entendit l'appeler : « Passe en Macédoine et viens à notre secours » (cf. Ac 16,6-10) – cette vision peut être interprétée comme un condensé du rapprochement, porté par une nécessité intrinsèque, entre la foi biblique et le questionnement grec.

En fait, ce mouvement de rapprochement mutuel était à l'œuvre depuis longtemps. Déjà, le nom mystérieux de Dieu lors de l'épisode du buisson ardent, qui distingue Dieu des divinités aux noms multiples et qui énonce simplement à son sujet le « Je suis », son être, est une contestation du mythe, qui trouve une analogie interne dans la tentative socratique de surmonter et de dépasser le mythe⁸. Le processus engagé au buisson ardent parvient à une nouvelle maturité, au cœur de l'Ancien Testament, pendant l'Exil, où le Dieu d'Israël, désormais sans pays et sans

8. Pour l'interprétation largement discutée de l'épisode du buisson ardent, je voudrais renvoyer à mon livre *Einführung in das Christentum* (Munich, 1968), p. 84-102. Je pense que, dans ce livre, mes affirmations restent encore valables, malgré les développements ultérieurs du débat.

culte, se proclame le Dieu du ciel et de la terre et se présente dans une formule qui prolonge celle du buisson : « Je suis celui qui suis ». Avec cette nouvelle reconnaissance de Dieu s'opère, de proche en proche, une sorte de philosophie des Lumières, qui s'exprime de façon drastique dans la satire des divinités, qui ne seraient que des fabrications humaines (cf. Ps 115). C'est ainsi que la foi biblique, à l'époque hellénistique et malgré la rigueur de son opposition aux souverains grecs qui voulaient imposer par la force l'assimilation à leur mode de vie grec et au culte de leurs divinités, alla de l'intérieur à la rencontre de la pensée grecque en ce qu'elle avait de meilleur pour établir un contact mutuel, qui s'est ensuite réalisé dans la littérature sapientielle plus tardive. Nous savons aujourd'hui que la traduction grecque de l'Ancien Testament faite à Alexandrie – la Septante – est plus qu'une simple traduction du texte hébreu (à apprécier peut-être de façon pas très positive). Elle est un témoin textuel indépendant et une avancée importante de l'histoire de la Révélation. Cette rencontre s'est réalisée d'une manière qui a eu une importance décisive pour la naissance et la diffusion du christianisme⁹. Fondamentalement, il s'agit d'une rencontre entre la foi et la raison, entre l'authentique philosophie des Lumières et la religion. À partir de l'essence de la foi chrétienne et, en même temps, de la nature de la pensée grecque, qui avait fusionné avec la foi, Manuel II a pu vraiment dire : ne pas agir « avec le Logos » est en contradiction avec la nature de Dieu.

Pour être honnête, il faut noter ici que, à la fin du Moyen Âge, se sont développées, dans la théologie, des tendances qui ont fait éclater cette synthèse entre l'esprit grec et l'esprit chrétien. Face à ce qu'on appelle l'intellectualisme augustinien et thomiste, commença avec Duns Scot la théorie du volontarisme qui, dans ses développements ultérieurs, a conduit à dire que nous ne connaissons de Dieu que sa *voluntas ordinata*. Au-delà d'elle, il y aurait la liberté de Dieu, en vertu de laquelle il aurait aussi pu créer et faire le contraire de tout ce qu'il a fait. Ici se dessinent des positions qui peuvent être rapprochées de celles d'Ibn Hazm et tendre

9. Cf. A. Schenker : l'Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées : *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Città del Vaticano, 2001, p. 178-186.

vers l'image d'un Dieu arbitraire, qui n'est pas non plus lié à la vérité ni au bien. La transcendance et l'altérité de Dieu sont placées si haut que même notre raison et notre sens du vrai et du bien ne sont plus un véritable miroir de Dieu, dont les possibilités abyssales, derrière ses décisions effectives, demeurent pour nous éternellement inaccessibles et cachées. À l'opposé, la foi de l'Église s'en est toujours tenue à la conviction qu'entre Dieu et nous, entre son esprit créateur éternel et notre raison créée, existe une réelle analogie, dans laquelle – comme le dit le IV^e Concile du Latran, en 1215 – les dissimilitudes sont infiniment plus grandes que les similitudes, mais sans supprimer l'analogie et son langage. Dieu ne devient pas plus divin si nous le repoussons loin de nous dans un pur et impénétrable volontarisme, mais le Dieu véritablement divin est le Dieu qui s'est montré comme Logos et qui, comme Logos, a agi pour nous avec amour. Assurément, comme le dit Paul, l'amour « surpasse » la connaissance et il est capable de saisir plus que la seule pensée (cf. Ep 3,19), mais il reste néanmoins l'amour du Dieu-Logos, ce pourquoi le culte chrétien est, comme le dit encore Paul, « λογική λατρεία », un culte qui est en harmonie avec la Parole éternelle et notre raison (cf. Rm 12,1)¹⁰.

Cet intime rapprochement mutuel ici évoqué, qui s'est réalisé entre la foi biblique et le questionnement philosophique grec, est un processus décisif non seulement du point de vue de l'histoire des religions mais aussi de l'histoire universelle, qui aujourd'hui encore nous oblige. Quand on considère cette rencontre, on ne s'étonne pas que le christianisme, tout en ayant ses origines et des développements importants en Orient, ait trouvé son empreinte décisive en Europe. À l'inverse, nous pouvons dire aussi : cette rencontre, à laquelle s'ajoute ensuite l'héritage de Rome, a créé l'Europe et reste le fondement de ce que, à juste titre, on appelle l'Europe.

La revendication de déhellénisation du christianisme, qui, depuis le début de l'époque moderne, domine de façon croissante le débat théologique, s'oppose à la thèse selon laquelle l'héritage grec, purifié de façon

10. Sur cette question je me suis exprimé de manière plus détaillée dans mon livre *Der Geist der Liturgie, Eine Einführung*, Freiburg, 2000, p. 38-42.

critique, appartient à la foi chrétienne. Si l'on y regarde de plus près, on peut observer que ce programme de déshellénisation a connu trois vagues, sans doute liées entre elles, mais qui divergent nettement dans leurs justifications et leurs buts¹¹.

La déshellénisation apparaît en relation avec les préoccupations de la Réforme du XVI^e siècle. Étant donné la tradition des écoles théologiques, les réformateurs ont fait face à une systématisation de la foi, entièrement déterminée par la philosophie, pour ainsi dire une définition extérieure de la foi par une pensée qui n'émanait pas d'elle. De ce fait, la foi n'apparaissait plus comme une parole historique vivante, mais comme enfermée dans un système philosophique. Face à cela, la *sola scriptura* cherche la figure primitive de la foi, telle qu'elle se trouve à l'origine dans la Parole biblique. La métaphysique apparaît comme un présupposé venu d'ailleurs, dont il faut libérer la foi pour qu'elle puisse de nouveau redevenir pleinement elle-même. Avec une radicalité que les réformateurs ne pouvaient prévoir, Kant a agi à partir de ce programme en affirmant qu'il a dû mettre la pensée de côté pour pouvoir faire place à la foi. Du coup, il a ancré la foi exclusivement dans la raison pratique et il lui a dénié l'accès à la totalité de la réalité.

La théologie libérale des XIX^e et XX^e siècles a amené une deuxième vague dans ce programme de déshellénisation, dont Adolf von Harnack est un éminent représentant. Du temps de mes études, tout comme durant les premières années de mon activité universitaire, ce programme était aussi fortement à l'œuvre dans la théologie catholique. La distinction de Pascal entre le Dieu des philosophes et le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob servait de point de départ. Dans ma leçon inaugurale à Bonn en 1959, j'ai essayé de m'y confronter et je ne voudrais pas reprendre de nouveau tout cela ici¹². Mais je voudrais essayer, au moins très

brièvement, de mettre en lumière l'aspect nouveau qui distingue cette deuxième vague de déshellénisation. L'idée centrale qui apparaît chez Harnack est le retour à Jésus simple homme et à son message simple, qui serait antérieur à toutes les théologisations et aussi à toutes les hellénisations. Ce message simple représenterait le véritable sommet de l'évolution religieuse de l'humanité. Jésus aurait congédié le culte au bénéfice de la morale. En définitive, on le représente comme le père d'un message moral philanthropique. Le souci de Harnack est au fond de mettre le christianisme en harmonie avec la raison moderne, précisément en le libérant d'éléments apparemment philosophiques et théologiques comme, par exemple, la foi en la divinité du Christ et en la Trinité de Dieu. En ce sens, l'exégèse historico-critique du Nouveau Testament, telle qu'il la voyait, réintègre de nouveau la théologie dans le système de l'Université. Pour Harnack, la théologie est essentiellement historique et, de ce fait, rigoureusement scientifique. Ce qu'elle découvre de Jésus par la voie critique est pour ainsi dire l'expression de la raison pratique. Du même coup, elle a sa place justifiée dans le système de l'Université. En arrière-plan, on perçoit l'autolimitation moderne de la raison, qui a trouvé son expression classique dans les Critiques de Kant, mais qui, entre-temps encore, a été radicalisée par la pensée des sciences de la nature. Cette conception moderne de la raison, pour le dire en raccourci, repose sur une synthèse entre le platonisme (cartésianisme) et l'empirisme, confirmée par le progrès technique. D'une part, on présuppose la structure mathématique de la matière, pour ainsi dire, sa rationalité interne, qui permet de la comprendre et de l'utiliser dans sa forme efficiente. Ce présupposé est en quelque sorte l'élément platonicien de la compréhension moderne de la nature. D'autre part, pour nos intérêts, il y va de la fonctionnalité de la nature, où seule la possibilité de la vérification ou de la falsification par l'expérience décide de la certitude. Selon les cas, le poids entre les deux pôles peut se trouver davantage d'un côté ou de l'autre. Un penseur aussi rigoureusement positiviste que Jacques Monod s'est déclaré platonicien convaincu.

Pour notre question, cela entraîne deux orientations décisives. Seule la forme de certitude, résultant de la combinaison des mathématiques et des données empiriques, autorise à parler de scientificité. Ce qui a la

11. De l'importante littérature sur le thème de la déshellénisation, je voudrais d'abord mentionner A. Grillmeier, *Hellenisierung - Judaisierung des Christentums als Deutprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas : Id., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg, 1975, p. 423-488.

12. Publié et commenté récemment par Heino Sonnemanns : Joseph Ratzinger - Benedikt XVI, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, Johannes-Verlag Leutesdorf, 2 ergänzte Auflage, 2005.

prétention d'être science doit se confronter à ce critère. Ainsi, les sciences relatives aux choses humaines comme l'histoire, la psychologie, la sociologie, la philosophie, ont tenté de se rapprocher de ce canon de la scientificité. Mais pour nos réflexions, il est en outre important que la méthode en tant que telle exclue la question de Dieu et la fasse apparaître comme une question non-scientifique ou préscientifique. Mais, de ce fait, nous nous trouvons devant une réduction du rayon de la science et de la raison, qu'il faut mettre en question.

Je reviendrai encore sur ce point. Pour l'instant, il faut d'abord constater que, conduite dans cette perspective, toute tentative visant à ne conserver à la théologie que son caractère de discipline « scientifique » ne garde du christianisme qu'un misérable fragment. Il nous faut aller plus loin : si la science dans son ensemble n'est que cela, l'homme lui-même s'en trouve réduit. Car les interrogations proprement humaines, « d'où venons-nous », « où allons-nous », les questions de la religion et de l'éthique, ne peuvent alors trouver place dans l'espace de la raison commune, délimitée par la « science » ainsi comprise, et doivent être renvoyées au domaine de la subjectivité. Au nom de ses expériences, le sujet décide ce qui lui semble acceptable d'un point de vue religieux, et la « conscience » subjective devient, en définitive, l'unique instance éthique. Cependant, l'éthique et la religion perdent ainsi leur force de construire une communauté et tombent dans l'arbitraire. Cette situation est dangereuse pour l'humanité. Nous le constatons bien avec les pathologies de la religion et de la raison, qui nous menacent et qui doivent éclater nécessairement là où la raison est si réduite que les questions de la religion et de la morale ne la concernent plus. Ce qui nous reste de tentatives éthiques fondées sur les lois de l'évolution ou de la psychologie et de la sociologie est tout simplement insuffisant.

Avant de parvenir aux conclusions auxquelles tend ce raisonnement, il me faut encore évoquer brièvement la troisième vague de déshellénisation, qui a cours actuellement. Au regard de la rencontre avec la pluralité des cultures, on dit volontiers aujourd'hui que la synthèse avec l'hellénisme, qui s'est opérée dans l'Église antique, était une première inculturation du christianisme qu'il ne faudrait pas imposer aux autres

cultures. Il faut leur reconnaître le droit de remonter en deçà de cette inculturation vers le simple message du Nouveau Testament, pour l'inculturer à nouveau dans leurs espaces respectifs. Cette thèse n'est pas simplement erronée mais encore grossière et inexacte. Car le Nouveau Testament est écrit en grec et porte en lui-même le contact avec l'esprit grec, qui avait mûri précédemment dans l'évolution de l'Ancien Testament. Certes, il existe des strates dans le processus d'évolution de l'Église antique qu'il n'est pas besoin de faire entrer dans toutes les cultures. Mais les décisions fondamentales, qui concernent précisément le lien de la foi avec la recherche de la raison humaine, font partie de la foi elle-même et constituent des développements qui sont conformes à sa nature.

J'en arrive ainsi à la conclusion. L'essai d'autocritique de la raison moderne esquissé ici à très gros traits n'inclut d'aucune façon l'idée qu'il faille remonter en deçà des Lumières (*Aufklärung*) et rejeter les intuitions de l'époque moderne. Nous reconnaissons sans réserve la grandeur du développement moderne de l'esprit. Nous sommes tous reconnaissants pour les vastes possibilités qu'elle a ouvertes à l'homme et pour les progrès en humanité qu'elle nous a donnés. L'éthique de la scientificité – vous y avez fait allusion M. le Recteur magnifique – est par ailleurs volonté d'obéissance à la vérité et, en ce sens, expression d'une attitude fondamentale qui fait partie des décisions essentielles de l'esprit chrétien. Il n'est pas question de recul ni de critique négative, mais d'élargissement de notre conception et de notre usage de la raison. Car, tout en nous réjouissant beaucoup des possibilités de l'homme, nous voyons aussi les menaces qui surgissent de ces possibilités et nous devons nous demander comment les maîtriser. Nous ne le pouvons que si foi et raison se retrouvent d'une manière nouvelle, si nous surmontons la limitation autodécrite de la raison à ce qui est susceptible de falsification dans l'expérience et si nous ouvrons de nouveau à la raison tout son espace. Dans ce sens, la théologie, non seulement comme discipline d'histoire et de science humaine, mais spécifiquement comme théologie, comme questionnement sur la raison de la foi, doit avoir sa place dans l'Université et dans son large dialogue des sciences.

C'est ainsi seulement que nous devenons capables d'un véritable dialogue des cultures et des religions, dont nous avons un besoin si urgent. Dans le monde occidental domine largement l'opinion que seule la raison positiviste et les formes de philosophie qui s'y rattachent seraient universelles. Mais les cultures profondément religieuses du monde voient cette exclusion du divin de l'universalité de la raison comme un outrage à leurs convictions les plus intimes. Une raison qui reste sourde au divin et repousse la religion dans le domaine des sous-cultures est inapte au dialogue des cultures. En cela, comme j'ai essayé de le montrer, la raison des sciences modernes de la nature, avec l'élément platonicien qui l'habite, porte en elle une question qui la transcende, ainsi que ses possibilités méthodologiques. Elle doit tout simplement accepter comme un donné la structure rationnelle de la matière tout comme la correspondance entre notre esprit et les structures qui régissent la nature : son parcours méthodologique est fondé sur ce donné. Mais la question « pourquoi en est-il ainsi ? » demeure. Les sciences de la nature doivent l'élever à d'autres niveaux et à d'autres façons de penser – à la philosophie et à la théologie. Pour la philosophie et, d'une autre façon, pour la théologie, écouter les grandes expériences et les grandes intuitions des traditions religieuses de l'humanité, mais spécialement de la foi chrétienne, est une source de connaissance à laquelle se refuser serait une réduction de notre faculté d'entendre et de trouver des réponses. Il me vient ici à l'esprit un mot de Socrate à Phédon. Dans les dialogues précédents, beaucoup d'opinions philosophiques erronées avaient été traitées, maintenant Socrate dit : « On comprendrait aisément que, par dépit devant tant de choses fausses, quelqu'un en vienne à haïr et à mépriser tous les discours sur l'être pour le reste de sa vie. Mais de cette façon, il se priverait de la vérité de l'être et pâtirait d'un grand dommage »¹³. Depuis longtemps, l'Occident est menacé par cette aversion pour les interrogations fondamentales de la raison et il ne pourrait qu'en subir un grand dommage. Le courage de s'ouvrir à l'ampleur de la raison et non de nier sa grandeur – tel est le programme qu'une théologie se sachant engagée envers la foi biblique doit assumer dans le débat présent. « Ne pas agir selon la raison, ne pas agir avec le *Logos*, est en contradiction avec la

13. 90c-d. Pour ce texte, cf. R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Mainz-Paderborn, 1987(5), p. 218-221.

nature de Dieu » a dit Manuel II à son interlocuteur persan, en se fondant sur sa vision chrétienne de Dieu. Dans ce grand *Logos*, dans cette amplitude de la raison, nous invitons nos interlocuteurs au dialogue des cultures. La retrouver nous-mêmes toujours à nouveau est la grande tâche de l'Université.

Rome. Mercredi 20 septembre 2006.

Audience générale **LE VOYAGE APOSTOLIQUE EN BAVIÈRE**

Chers frères et sœurs,

Je voudrais aujourd'hui revenir en pensée aux divers moments du voyage pastoral que le Seigneur m'a permis d'accomplir, la semaine dernière, en Bavière. En partageant avec vous les émotions et les sentiments vécus en revoyant les lieux qui me sont chers, je ressens tout d'abord le besoin de rendre grâce à Dieu pour avoir rendu possible cette deuxième visite en Allemagne et pour la première fois en Bavière, ma terre d'origine. Je suis également sincèrement reconnaissant à tous ceux - pasteurs, prêtres, agents de pastorale, autorités publiques, organisateurs, forces de l'ordre et volontaires - qui ont travaillé avec dévouement et patience, afin que chaque événement se déroule du mieux possible. Comme je l'ai dit à mon arrivée à l'aéroport de Munich, le samedi 9 septembre, le but de mon voyage était, dans le souvenir de ceux qui ont contribué à former ma personnalité, de réaffirmer et confirmer, comme Successeur de l'Apôtre Pierre, les liens étroits qui unissent le Siège de Rome à l'Église qui est en Allemagne. Ce voyage n'a donc pas été un simple « retour » au passé, mais également une occasion providentielle pour regarder avec espérance vers l'avenir. « Celui qui croit n'est jamais seul » : la devise de la visite voulait être une invitation à réfléchir sur l'appartenance de chaque baptisé à l'unique Église du Christ, au sein de laquelle on n'est jamais seul, mais en communion constante avec Dieu et avec tous nos frères.

La première étape a été la ville de Munich, appelée « la Métropole avec un cœur » (*Weltstadt mit Herz*). Dans son centre historique se trouve la Marienplatz, la place de Marie, où s'élève la « *Mariensäule* », la Colonne de la Vierge, qui porte à son sommet une statue de la Vierge Marie, en bronze doré. J'ai voulu commencer mon séjour bavarois par l'hommage à la Patronne de la Bavière, qui revêt pour moi une valeur hautement significative : là, sur cette place et face à cette image mariale, il y a environ trente ans, j'ai été accueilli comme Archevêque, et j'ai commencé ma mission épiscopale par une prière à Marie ; c'est là que je suis revenu, au terme de mon mandat, avant de partir pour Rome. Cette fois-ci, j'ai voulu m'arrêter encore au pied de la *Mariensäule* pour implorer l'intercession et la bénédiction de la Mère de Dieu non seulement pour la ville de Munich et la Bavière, mais pour toute l'Église et pour le monde entier.

Le lendemain, dimanche, j'ai célébré l'Eucharistie sur l'esplanade de la « *Neue Messe* » (La Foire Nouvelle) de Munich, parmi les fidèles venus nombreux de divers lieux : m'appuyant sur le passage de l'Évangile du jour, j'ai rappelé à tous qu'il existe une « faiblesse de l'ouïe » à l'égard de Dieu, dont on souffre particulièrement aujourd'hui. C'est à nous, chrétiens dans un monde sécularisé, que revient la tâche de proclamer et de témoigner à tous le message d'espérance que la foi nous offre : en Jésus crucifié, Dieu, Père miséricordieux, nous appelle à être ses fils et à surmonter toute forme de haine et de violence pour contribuer au triomphe définitif de l'amour.

« Rends-nous forts dans la foi » : tel a été le thème du rendez-vous de l'après-midi de dimanche, avec les enfants de la première communion et avec leurs jeunes familles, avec les catéchistes, les autres agents pastoraux et ceux qui coopèrent à l'évangélisation dans le diocèse de Munich. Ensemble, nous avons célébré les Vêpres dans la cathédrale historique, connue comme « cathédrale de Notre-Dame », où sont conservées les reliques de Saint Benno, patron de la ville, et où, en 1977, je fus ordonné Évêque. J'ai rappelé aux enfants et aux adultes que Dieu n'est pas loin de nous, dans un lieu de l'univers que l'on ne peut atteindre ; au contraire, en Jésus, Il s'est approché de nous pour établir avec chacun une relation d'amitié. Chaque communauté chrétienne, et en particulier la paroisse,

grâce à l'engagement constant de chacun de ses membres, est appelée à devenir une grande famille, capable d'avancer unie sur le sentier de la vie véritable.

La journée du lundi 11 septembre a été en grande partie consacrée à la halte à Altötting, dans le diocèse de Passau. Cette petite ville est connue comme « Herz Bayerns » (le cœur de la Bavière), et c'est là qu'est conservée la « Vierge Noire », vénérée dans la Gnadenkapelle (Chapelle des Grâces), but de nombreux pèlerins provenant d'Allemagne et des pays d'Europe centrale. Dans les environs se trouve le couvent capucin de Sainte-Anne, où vécut saint Konrad Birndorfer, canonisé par mon vénéré prédécesseur, le Pape Pie XI, en 1934. Avec les nombreux fidèles présents à la Messe, célébrée sur la place devant le sanctuaire, nous avons réfléchi ensemble sur le rôle de Marie dans l'œuvre du salut, pour apprendre d'Elle la bonté serviable, l'humilité et la généreuse acceptation de la volonté divine. Marie nous conduit à Jésus : cette vérité a été rendue encore plus visible, au terme du divin Sacrifice, par la pieuse procession lors de laquelle, portant avec nous la statue de la Vierge, nous nous sommes rendus dans la nouvelle chapelle de l'Adoration eucharistique (*Anbetungskapelle*), inaugurée pour l'occasion. La journée s'est terminée par les Vêpres mariales solennelles dans la basilique Sainte-Anne d'Altötting, en présence des religieux et des séminaristes de Bavière, ainsi qu'avec les membres de l'Œuvre pour les Vocations.

Le lendemain, mardi, à Ratisbonne, diocèse érigé par saint Boniface en 739 et dont le Patron est l'Évêque saint Wolfgang, se sont déroulés trois rendez-vous importants. Le matin, la Messe sur l'*Islinger Feld*, au cours de laquelle, reprenant le thème de la visite pastorale « Celui qui croit n'est jamais seul », nous avons réfléchi sur le contenu du Symbole de la foi. Dieu, qui est Père, veut recueillir, à travers Jésus Christ, toute l'humanité dans une unique famille, l'Église. C'est pourquoi celui qui croit n'est jamais seul ; celui qui croit ne doit pas avoir peur de finir dans une voie sans issue. Dans l'après-midi, je me suis ensuite rendu dans la Cathédrale de Ratisbonne, également célèbre pour son chœur de voix blanches, les « *Domspatzen* » (passereaux de la cathédrale), qui s'enorgueillit de mille années d'existence et qui, pendant trente ans, a été dirigé par mon frère

Georg. C'est là que s'est tenue la célébration œcuménique des Vêpres, à laquelle ont pris part de nombreux représentants des diverses Églises et communautés ecclésiales en Bavière et les membres de la Commission œcuménique de la Conférence épiscopale allemande. Cela a été une occasion providentielle pour prier ensemble, afin qu'arrive au plus tôt la pleine unité entre tous les disciples du Christ et pour réaffirmer le devoir de proclamer notre foi en Jésus sans affaiblissement, mais de manière intégrale et claire, et surtout pour notre comportement d'amour sincère.

Une expérience particulièrement belle a été pour moi, ce jour-là, de prononcer un discours devant un grand auditoire de professeurs et d'étudiants de l'Université de Ratisbonne, où j'ai enseigné comme professeur pendant de nombreuses années. J'ai pu rencontrer encore une fois avec joie le monde universitaire qui, pendant une longue période de ma vie, a été ma patrie spirituelle. J'avais choisi pour thème la question du rapport entre foi et raison. Pour présenter à l'auditoire le caractère dramatique et actuel du thème, j'ai cité quelques paroles d'un dialogue chrétien-musulman du XIV^e siècle, avec lesquelles l'interlocuteur chrétien, l'empereur byzantin Manuel II Paléologue - d'une manière pour nous étonnamment abrupte - présenta à son interlocuteur musulman le problème du rapport entre la religion et la violence. Cette citation a malheureusement pu se prêter à un malentendu. Pour un lecteur attentif de mon texte, il apparaît cependant clairement que je ne voulais en aucune façon faire miennes les paroles négatives prononcées par l'empereur médiéval dans ce dialogue et que leur contenu polémique n'exprime pas ma conviction personnelle. Mon intention était bien différente : en partant de ce que Manuel II dit ensuite de manière positive, avec une très belle phrase, à propos de la raison qui doit guider dans la transmission de la foi, je voulais expliquer que ce n'est pas la religion et la violence, mais la religion et la raison qui vont de pair. Le thème de ma conférence - répondant à la mission de l'Université - fut donc la relation entre la foi et la raison : je voulais inviter au dialogue de la foi chrétienne avec le monde moderne et au dialogue de toutes les cultures et religions. J'espère qu'en divers moments de ma visite - par exemple, lorsque j'ai souligné à Munich combien il est important de respecter ce qui est sacré pour les autres - est apparu clairement mon profond respect pour les

grandes religions et, en particulier, pour les musulmans, qui « adorent le Dieu unique » et avec lesquels nous sommes engagés à « protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté » (*Nostra aetate*, n° 3). Je suis donc certain que, après les réactions du premier moment, mes paroles à l'Université de Ratisbonne pourront constituer une impulsion et un encouragement à un dialogue positif, même autocritique, que ce soit entre les religions ou entre la raison moderne et la foi des chrétiens.

Le matin suivant, mercredi 13 septembre, dans la « *Alte Kapelle* » (Ancienne Chapelle) de Ratisbonne, dans laquelle est conservée une image miraculeuse de Marie, peinte selon la tradition locale par l'évangéliste Luc, j'ai présidé une brève liturgie pour la bénédiction du nouvel orgue. À partir de la structure de cet instrument musical formé de nombreux tuyaux de diverses dimensions, cependant tous en harmonie entre eux, j'ai rappelé aux personnes présentes la nécessité que les divers ministères, dons et charismes en œuvre dans la communauté ecclésiale convergent tous, sous la direction de l'Esprit Saint, pour former l'unique harmonie de la louange à Dieu et de l'amour pour nos frères.

La dernière étape, le jeudi 14 septembre, a été la ville de Freising. Je me sens particulièrement lié à elle, car je fus ordonné prêtre précisément dans sa Cathédrale, consacrée à la Très Sainte Vierge Marie et à saint Corbinien, l'évangéliste de la Bavière. C'est précisément dans la Cathédrale que s'est tenue la dernière rencontre prévue, celle avec les prêtres et les diacres permanents. En revivant les émotions de mon ordination sacerdotale, j'ai rappelé aux personnes présentes le devoir de collaborer avec le Seigneur en suscitant de nouvelles vocations au service de la « moisson » qui aujourd'hui aussi, est très « abondante », et je les ai exhortées à cultiver la vie intérieure comme priorité pastorale, pour ne pas perdre le contact avec le Christ, source de joie dans le labeur quotidien du ministère.

Lors de la cérémonie de congé, en remerciant encore une fois ceux qui avaient collaboré au déroulement de la visite, j'en ai à nouveau affirmé la finalité principale : reproposer à mes concitoyens les vérités éternelles de l'Évangile et confirmer les croyants dans l'adhésion au Christ, Fils de Dieu

incarné, mort et ressuscité pour nous. Que Marie, Mère de l'Église, nous aide à ouvrir notre cœur et notre esprit à Celui qui est « le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14, 16). C'est pour cela que j'ai prié et c'est pour cela que je vous invite tous, chers frères et sœurs, à continuer de prier, en vous remerciant cordialement de l'affection avec laquelle vous m'accompagnez dans mon ministère pastoral quotidien. Je vous remercie tous.

Castelgandolfo. Lundi 25 septembre 2006.

**DISCOURS AUX AMBASSADEURS DE VINGT-ET-UN PAYS
À MAJORITÉ MUSULMANE PRÈS LE SAINT-SIÈGE
ET À QUELQUES REPRÉSENTANTS
DES COMMUNAUTÉS MUSULMANES EN ITALIE**

Monsieur le Cardinal,
Mesdames et Messieurs les Ambassadeurs,
Chers amis musulmans,

Je suis heureux de vous accueillir pour cette rencontre que j'ai souhaitée afin de consolider les liens d'amitié et de solidarité entre le Saint-Siège et les communautés musulmanes du monde. Je remercie Monsieur le Cardinal Paul Poupard, Président du *Conseil pontifical pour le Dialogue interreligieux*, pour les paroles qu'il vient de m'adresser, ainsi que vous tous qui avez répondu à mon invitation.

Les circonstances qui ont suscité notre rencontre sont bien connues. J'ai déjà eu l'occasion de m'y arrêter au cours de la semaine écoulée. Dans ce contexte particulier, je voudrais aujourd'hui redire toute l'estime et le profond respect que je porte aux croyants musulmans, rappelant les propos du Concile Vatican II qui sont pour l'Église catholique la *Magna Charta* du dialogue islamo-chrétien : « L'Église regarde aussi avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu unique, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes et aux décrets duquel, même s'ils sont cachés, ils s'efforcent de se soumettre de toute leur âme, comme s'est soumis à Dieu Abraham, à

qui la foi islamique se réfère volontiers » (Déclaration *Nostra ætate*, n. 3). Me situant résolument dans cette perspective, dès le début de mon pontificat, j'ai eu l'occasion d'exprimer mon souhait de continuer d'établir des ponts d'amitié avec les adhérents de toutes les religions, manifestant particulièrement mon appréciation de la croissance du dialogue entre musulmans et chrétiens (cf. *Discours aux représentants des Églises et Communautés chrétiennes, et aux autres traditions religieuses*, 25 avril 2005). Comme je l'ai souligné à Cologne, l'an dernier, « le dialogue interreligieux et interculturel entre chrétiens et musulmans ne peut se réduire à un choix passager. Il est en effet une nécessité vitale, dont dépend en grande partie notre avenir » (*Discours aux représentants de Communautés musulmanes*, 20 août 2005). Dans un monde marqué par le relativisme et excluant trop souvent la transcendance de l'universalité de la raison, nous avons impérativement besoin d'un dialogue authentique entre les religions et entre les cultures, capable de nous aider à surmonter ensemble toutes les tensions, dans un esprit de collaboration fructueuse. Poursuivant l'œuvre entreprise par mon prédécesseur, le Pape Jean-Paul II, je souhaite donc vivement que les relations confiantes qui se sont développées entre chrétiens et musulmans depuis de nombreuses années, non seulement se poursuivent, mais se développent dans un esprit de dialogue sincère et respectueux, fondé sur une connaissance réciproque toujours plus vraie qui, avec joie, reconnaît les valeurs religieuses que nous avons en commun et qui, avec loyauté, respecte les différences.

Le dialogue interreligieux et interculturel est une nécessité pour bâtir ensemble le monde de paix et de fraternité ardemment souhaité par tous les hommes de bonne volonté. En ce domaine, nos contemporains attendent de nous un témoignage éloquent pour montrer à tous la valeur de la dimension religieuse de l'existence. Aussi, fidèles aux enseignements de leurs propres traditions religieuses, chrétiens et musulmans doivent-ils apprendre à travailler ensemble, comme cela arrive déjà en diverses expériences communes, pour se garder de toute forme d'intolérance et s'opposer à toute manifestation de violence; et nous, Autorités religieuses et Responsables politiques, nous devons les guider et les encourager en ce sens. En effet, « même si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés sont nées entre chrétiens et

musulmans, le saint Concile les exhorte tous à oublier le passé et à pratiquer sincèrement la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les biens de la morale, la paix et la liberté » (Déclaration *Nostra ætate*, n. 3). Les leçons du passé doivent donc nous aider à rechercher des voies de réconciliation, afin de vivre dans le respect de l'identité et de la liberté de chacun, en vue d'une collaboration fructueuse au service de l'humanité tout entière. Comme le déclarait le Pape Jean-Paul II dans son discours mémorable aux jeunes, à Casablanca au Maroc, « le respect et le dialogue requièrent la réciprocité dans tous les domaines, surtout en ce qui concerne les libertés fondamentales et plus particulièrement la liberté religieuse. Ils favorisent la paix et l'entente entre les peuples » (n. 5).

Chers amis, je suis profondément convaincu que, dans la situation que connaît le monde aujourd'hui, il est impératif que chrétiens et musulmans s'engagent ensemble pour faire face aux nombreux défis qui se présentent à l'humanité, notamment pour ce qui concerne la défense et la promotion de la dignité de l'être humain ainsi que des droits qui en découlent. Alors que grandissent les menaces contre l'homme et contre la paix, en reconnaissant le caractère central de la personne, et, en travaillant avec persévérance pour que sa vie soit toujours respectée, chrétiens et musulmans manifestent leur obéissance au Créateur, qui veut que tous vivent dans la dignité qu'il leur a donnée.

Chers amis, je souhaite de tout cœur que Dieu miséricordieux guide nos pas sur les chemins d'une compréhension réciproque toujours plus vraie. Au moment où pour les musulmans commence la démarche spirituelle du mois de Ramadan, je leur adresse à tous mes vœux cordiaux, souhaitant que le Tout-Puissant leur accorde une vie sereine et paisible. Que le Dieu de la paix vous comble de l'abondance de ses Bénédictions, ainsi que les communautés que vous représentez!

Dossier

Dialogue et paix en Méditerranée

PRÉSENTATION

Existe-t-il une entité méditerranéenne? Cette question est légitime, tant le pourtour méditerranéen est marqué par la diversité géographique, historique, sociétale et religieuse. Même si elles s'interpénètrent, des aires culturelles différentes sont à distinguer. Le panorama dressé par Paul Balta illustre combien la Méditerranée est une mer de paradoxes. Le paradoxe devient paroxysme quand la Méditerranée devient le théâtre d'affrontements dont la violence a encore éclaté de façon dramatique au Liban durant l'été 2006.

Carrefour de tant de peuples, de cultures, de nations, berceau du judaïsme, du christianisme et de l'islam, la Méditerranée a pour vocation d'être un espace de solidarité entre le nord et le sud, entre l'est et l'ouest. Cependant, le partenariat Euro-Méditerranéen, initié par le *Processus de Barcelone* (1995), tarde à devenir effectif. C'est par le dialogue entre les cultures et les religions que l'*Institut catholique de la Méditerranée* et la revue *Chemins de dialogue* peuvent prétendre participer activement à ce partenariat, si l'on considère le colloque international organisé à Marseille en novembre 2005.

Les réflexions libanaises de Fadi Daou et Nayla Tabbara sur la guerre et la paix sont une invitation pressante à redéfinir les chances et les limites du dialogue interreligieux. Il est devenu indispensable de prendre conscience de la dimension politique du « vivre ensemble »; il est également nécessaire de dénoncer les déviances de l'engagement religieux quand il se transforme en messianisme idéologique. C'est une culture du « vivre ensemble » que doivent favoriser les espaces religieux concernés. Ainsi se trouve posée à nouveaux frais la question du rapport entre politique, culture et religion.

Depuis qu'elle existe et malgré les guerres, la Méditerranée est la mer de tous les métissages, humains et culturels. Face aux défis de la mondialisation et à la théorie du « choc des civilisations », notre tâche est de poursuivre le dialogue qui a jadis prévalu et qui seul peut bâtir la paix dans un espace euro-méditerranéen réconcilié avec lui-même et à nouveau novateur.

Roger Michel
ISTR de Marseille

RÉSUMÉS DES ARTICLES

Paul Balta

La Méditerranée, une mer de paradoxes

La Méditerranée est une mer de paradoxes. Berceau de la gastronomie et de l'art de vivre et berceau des trois religions monothéistes révélées, la Méditerranée est aussi le théâtre d'affrontements historiques et la mer de tous les métissages, humains et culturels. À partir du XV^e siècle, l'Europe prend l'ascendant en Méditerranée. Dès la fin de la Seconde guerre mondiale, des étapes préparatoires au Partenariat Euro-Méditerranéen s'effectuent, mais celui-ci tarde à porter ses fruits. Le conflit israélo-arabe demeure le principal facteur de blocage de ce partenariat. Il reste encore beaucoup à faire pour que la Méditerranée devienne un lac de paix et de prospérité partagées.

Fadi Daou et Nayla Tabbara

La religion entre la logique de guerre et la logique de paix Réflexions libanaises

Les événements tragiques que le Liban a connus en juillet-août 2006 sont à replacer dans un contexte régional et international explosif où se radicalisent des positions antagonistes entre l'administration américaine, Israël, le Hezbollah, le Hamas, la Syrie et l'Iran. Le Liban se trouve au cœur de toutes ces tensions. Par-delà cet aspect politico-militaire, la guerre au Liban met au jour une confrontation entre trois messianismes, dont celui du Hezbollah. L'instrumentalisation de la religion et les idéologies religieuses messianiques remettent en cause une compréhension irénique du dialogue interreligieux dont les dimensions politiques et culturelles ne sauraient être occultées. La question est de savoir si le Liban est en train de changer de visage ou pas.

Paul Balta
Ancien journaliste au quotidien *Le Monde*,
directeur honoraire du *Centre d'études de l'Orient contemporain*.

LA MÉDITERRANÉE, UNE MER DE PARADOXES

Paradoxalement, des origines à nos jours, la Méditerranée n'a cessé d'être précisément une mer de paradoxes. Je donnerai quelques exemples pour illustrer cette conférence de la rentrée académique de *l'Institut catholique de la Méditerranée* que m'a demandé de faire le père Jean-Marc Aveline que je remercie très sincèrement de son invitation. Je tiens à dire d'emblée combien je suis bouleversé par la tragédie vécue par le Liban au cours de ce qu'on doit considérer comme la cinquième guerre israélo-arabe après celles de 1948, 1956, 1967 et 1973. J'y reviendrai quand j'aborderai leurs conséquences néfastes sur le Partenariat euro-méditerranéen, PEM.

Une phrase de Fernand Braudel, ce Lorrain devenu un grand « méditerranéiste », me servira d'introduction :

La Méditerranée, c'est (...) mille choses à la fois. Non pas un paysage, mais d'innombrables paysages. Non pas une mer, mais une succession de mers. Non pas une civilisation, mais plusieurs civilisations superposées... La Méditerranée est un carrefour antique. Depuis des millénaires, tout conflue vers cette mer, bouleversant et enrichissant son histoire [...].¹

1. Fernand Braudel, *La Méditerranée - espace et histoire*, Paris, Flammarion, rééd, 1999.

Berceau de la gastronomie et de l'art de vivre

Je commencerai donc par la géographie, la nature et la nourriture qui sont au centre de la vie quotidienne depuis les origines. Notre « mer-mère » est apparue à l'ère tertiaire, il y a 43 millions d'années, à la suite d'une collision des plaques de l'Asie, de l'Afrique et de l'Europe. Elle était très pauvre à l'origine. Sur le plan agricole, les principales plantes autochtones étaient le figuier, l'olivier et la vigne. Premier paradoxe : dès l'Antiquité, ses riverains en ont fait le principal berceau de la gastronomie et de l'art de vivre² car ils avaient l'art d'adapter ce qu'ils adoptent. La dette de la Méditerranée à l'égard de l'Orient est considérable. Ainsi, par étapes successives, le riz est venu de Chine, le blé du Kurdistan, les lentilles de Mésopotamie, comme en témoigne la Bible en racontant comment Ésaü, fatigué et affamé, céda son droit d'aînesse à Jacob, pour un plat de lentilles (Gn 3,25).

Nombre de fruits qui nous sont familiers sont nés en Chine, en Inde ou d'autres pays d'extrême Asie, puis ont été acclimatés en Perse. Ils ne nous sont parvenus que beaucoup plus tard, mais qui songe aujourd'hui, en longeant la Costa del azahar et la huerta de Valence en Espagne, que melons, pastèques, prunes, pêches, n'y ont fait leur apparition qu'avec l'arrivée des Arabes au VII^e siècle? Il en est de même pour les oranges dont le nom vient de l'arabe narinj ou naring. Autre paradoxe, les Arabes nomades, convertis à l'islam, se sont sédentarisés et ont contribué à modifier le paysage de la Méditerranée occidentale. En effet, après avoir découvert les Jardins suspendus de Babylone, une des Sept merveilles du monde, ils ont introduit la culture en terrasse et des systèmes d'irrigation toujours en usage.

2. Paul Balta, *Boire et manger en Méditerranée*, Arles, Actes Sud-Sindbad, 2004.

Berceau des trois religions monothéistes révélées

Très présents dans les livres profanes³, le boire et le manger le sont également dans les livres sacrés, Bible, Évangiles et Coran. C'est logique car la Méditerranée est aussi le berceau des trois religions monothéistes révélées, judaïsme, christianisme, islam. Certes, l'islam a vu le jour en Arabie, mais Mahomet qui conduisait des caravanes a découvert le christianisme surtout en Syrie. C'est aussi à partir de ce pays que l'islam s'est répandu en Méditerranée.

Les relations entre les monothéismes comportent bien des paradoxes. Ainsi, même si les « grands prêtres » juifs du Temple ont accusé Jésus de blasphème, c'est Ponce Pilate, gouverneur romain de Judée, qui a donné l'ordre à ses soldats de le crucifier. Néanmoins, les Pères de l'Église ont accusé tout le peuple juif et l'ont qualifié de « déicide ». La tradition perdure, contribuant à alimenter l'antisémitisme. Il faudra attendre le Concile Vatican II (1962-1965) pour y mettre un terme. Premier pape à se rendre dans une synagogue et à y prier, à Rome, le 13 avril 1986, Jean-Paul II avait déclaré : « L'antisémitisme est sans justification aucune et absolument condamnable ».

Paradoxe aussi au sein du christianisme. C'est une religion d'amour et pourtant, au cours des premiers siècles, les chrétiens s'entre-déchirent et se divisent en raison de plusieurs hérésies. Citons notamment l'arianisme, du nom du prêtre Arius d'Alexandrie qui avait contesté, vers 320, la Trinité (Père, Fils et Saint-Esprit) et nié la nature divine du Christ.

En outre Rome va prendre de l'ascendant au fil des siècles. La rupture avec les Églises d'Orient sera consommée lors du grand schisme de 1054, quand le pape Léon IX et le patriarche Keroularios de Constantinople s'excommunient mutuellement. Confrontés à l'Occident catholique sous l'autorité du Saint-Siège, les Orientaux se regroupent selon leurs ethnies

3. Jean-François Revel, *Festin en paroles : histoire littéraire de la sensibilité gastronomique de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Pauvert, 1979.

et chacune choisit son patriarche. Là aussi, il faudra attendre Vatican II pour amorcer la réconciliation. Le concile prône le dialogue avec les orthodoxes pour favoriser l'unité des chrétiens. Les résultats sont réconfortants : l'Église russe est la seule à refuser, pour le moment, la main tendue.

Paradoxe enfin entre chrétienté et islam. Dans l'imaginaire chrétien, l'islam s'est imposé par la guerre. Pourtant, comme l'attestent de grands historiens, dont André Miquel⁴, la conquête ne se fit pas seulement par les armes. Beaucoup de chrétiens, troublés et affaiblis par les querelles byzantines et les schismes, ont été séduits par le message de l'islam, simple et clair. Il est résumé par la profession de foi qui, prononcée trois fois, est aussi la formule de conversion : « Il n'y a de Dieu que Dieu et Mahomet est l'Envoyé de Dieu ». Même si quelques califes ont été intolérants, il faut bien admettre que pendant des siècles, grâce au système de protection de la dhimma, mieux valait être juifs et chrétiens en terre d'islam que juifs et musulmans en terre chrétienne. La situation s'inversera au milieu du XX^e siècle avec la montée de l'islamisme.

On ne peut ignorer non plus les huit croisades de 1096 à 1270, menées principalement pour délivrer Jérusalem occupée en 638 par les musulmans. Elles ont marqué les esprits sur les deux rives, surtout au Sud, jusqu'à nos jours. Les manuels scolaires des pays arabes les dénoncent et ils qualifient de « nouvelle croisade » la colonisation au XIX^e siècle. Le mouvement Al Qaida (« la Base ») d'Oussama Ben Laden, auteur d'attentats, dont ceux du 11 septembre 2001, traite les Occidentaux de « croisés ». Pourtant, dans ce domaine aussi, Vatican II a joué un rôle fondamental en prônant le dialogue islamo-chrétien. En mai 2001, Jean-Paul II a été également le premier pape à se rendre dans une mosquée, celle des Omeyyades à Damas, et à y prier.

À ce propos, impossible de ne pas évoquer les remous provoqués par le cours de Benoît XVI à l'université de Ratisbonne, le 12 septembre. Certes le pape a commis un impair concernant l'islam et la violence, mais

4. André Miquel, Henry Laurens, *L'islam et sa civilisation*, Paris, Armand Colin, dernière édition, 2002

il a exprimé ses regrets. Néanmoins le passage incriminé ne tient qu'une petite place dans l'ensemble de son intervention que ceux qui l'ont le plus violemment critiquée n'ont manifestement pas lue. Or il explique, je cite, « comment nous deviendrons capables d'un vrai dialogue entre les cultures et les religions - un dialogue dont nous avons un urgent besoin ». Triste paradoxe : ce sont les chrétiens d'Orient qui pâtissent le plus de ce malentendu.

Paradoxalement, les guerres de religions n'ont pas empêché les échanges ! Au gré des expéditions, les croisés ont découvert un univers dont ils n'avaient pas idée ainsi que l'art de vivre des Orientaux : hygiène, confort et bonne nourriture. Ils y ont tellement pris goût que nombre d'entre eux se sont installés en Orient et ont adopté les coutumes locales. Les autres ont rapporté un butin qui est loin d'être négligeable. Qu'on en juge, la liste n'étant pas exhaustive : le divan, le sofa, le matelas, des tissus tels le satin et la mousseline ; des espèces potagères comme l'aubergine, l'asperge, le cornichon, l'échalote ; des fruits enchanteurs comme l'abricot et la banane qui ne sera appréciée des Européens qu'à partir du XIX^e siècle. Lors du siège d'Antioche (1098) ils mâchaient du « roseau miellé », en fait, de la canne à sucre, puis ils découvrent le sucre candi (*sukkar qandi*) et les confiseries dont les bonbons, les dragées et le nougat. Je pose une question : combien de gourmands le savent ?

Autre paradoxe : depuis qu'elle existe et malgré les guerres, la Méditerranée est la mer de tous les métissages, humains et culturels. Ainsi, la civilisation européenne est-elle fondée sur un triple héritage : Gréco-romain (influencé par l'Égypte, la Phénicie et l'Orient), judéo-chrétien et, on a une fâcheuse tendance à l'oublier, arabo-musulman. C'est là un premier miracle. Le second : par-delà les mélanges, chacun des peuples riverains parvient à préserver son identité. Une identité qui, au fil des siècles, n'est plus tout à fait la même ni tout à fait une autre. Après tout, l'Italien du Quattrocento n'est pas celui de l'Antiquité ou du Moyen Âge, et l'actuel ne se confond ni avec ses ancêtres ni avec les autres riverains qui sont dans une situation analogue.

Les apports scientifiques

Une réalité historique fondamentale est paradoxalement ignorée par la plupart des Arabes contemporains et trop souvent occultée par les Européens : du VIII^e au XIII^e siècle et même jusqu'au XV^e, la civilisation arabo-musulmane a été à la pointe de la modernité. S'il y a eu un « miracle grec » dans l'Antiquité, il y a eu aussi, je le dis avec force, un « miracle arabe » au Haut Moyen Âge : celui des savants et des penseurs qui, bien que Persans, tel Avicenne, Juifs tel Maïmonide, Andalous tel Averroès, ont choisi de rédiger leurs travaux dans cette langue. Ils ont exploré tous les domaines du savoir : astronomie, mathématiques, physique, chimie, médecine, botanique, philosophie, géographie, architecture, histoire. À titre d'exemple, l'algèbre a été inventé par l'Arabe Khawarizmi (780-850) et le premier hôpital a vu le jour à Bagdad au IX^e siècle. Sans tous ces apports, la Renaissance européenne n'aurait pas été ce qu'elle fut ou elle aurait été plus tardive⁵.

L'Europe a pris l'ascendant alors que le déclin arabe avait déjà commencé. Il se poursuivra jusqu'à la Nahda (Renaissance) au XIX^e siècle. Elle a vu le jour à la suite de l'expédition de Bonaparte (1798-1801) accompagné de 167 savants qui ont joué un rôle déterminant. La Nahda commence sous Mohamed-Ali (1805-1848), fondateur de l'Égypte moderne, se poursuit sous ses successeurs, mais aura du mal à survivre à la colonisation britannique à partir de 1882. Il faut cependant citer quelques grands témoins comme Naguib Mahfouz (1911-2006) seul écrivain arabe à avoir obtenu le Prix Nobel de littérature, prix qu'aurait mérité aussi Taha Hussein (1889-1973). Citons également Hoda Charawi, la première à avoir, au début du XX^e, siècle, arraché le voile avec des milliers de femmes sur une place publique et osé revendiquer les droits de la femme dans la société patriarcale égyptienne.

À partir du XV^e siècle, l'Europe a pris l'ascendant en Méditerranée et son apport a été considérable dans de nombreux domaines, dès la Renaissance au XVI^e siècle, puis notamment avec la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen en 1789, la révolution industrielle, les découvertes technologiques et scientifiques au XIX^e et au XX^e siècle.

Le PNUD, Programme des Nations Unies pour le développement, a publié entre 2002 et 2005 : « Développement Humain dans le Monde Arabe », dont les quatre parties traitent du savoir, de la liberté, de la société et du statut des femmes. Les constats dressés sont très inquiétants. L'analphabétisme : 30% d'hommes et 50% de femmes sur les quelque 300 millions d'habitants des 22 pays de la Ligue arabe. Le système d'enseignement, fondé sur la méthode coranique de l'apprentissage par cœur, n'a pas évolué. Les budgets de la recherche fondamentale ne dépassent pas 0,4% du PNB contre 2,35% en Israël et 2,9% au Japon. Seuls 371 chercheurs et ingénieurs sont en poste pour 1 million de citoyens arabes, la moyenne mondiale étant de 979. La fuite des cerveaux est une « hémorragie » : 15 000 médecins sont partis entre 1998 et 2000, sans parler des autres professions. En outre 51% des 18-25 ans souhaitent émigrer. Sur 20 étudiants, il n'y en a que 1 en sciences, d'où la très faible représentation des Arabes dans le dépôt des brevets mondiaux. Les livres publiés : 1,1% de la production mondiale. La Grèce, 11 millions d'habitants, traduit cinq fois plus de livres que les Arabes ! Médias : ils ont le taux le plus faible au monde de journaux, de radios et de télévisions par habitant. Internet : seuls 1,6% des Arabes y ont accès avec 18 ordinateurs pour 1000 personnes contre une moyenne de 78,3 dans le monde. Le PNUD souligne les lourdes insuffisances pour la démocratie et le statut des femmes. En conclusion, il appelle les Arabes à renouer avec leur âge d'or pour rattraper leur retard et tenter d'innover à nouveau.

5. Paul Balta, *L'islam*, Paris, Le Cavalier Bleu, Collection. « Idées reçues », 2005.

Paradoxes d'une mer et de ses rives

Le nom *Méditerranée* est relativement récent! Dans l'Antiquité, différents termes ont été utilisés pour désigner le bassin. Le géographe grec Strabon (58 av. J.-C.- 25 ap. J.-C.) a été le premier à parler de « Notre mer » qui devient la *Mare nostrum* des Romains. N'oublions pas que c'est la seule fois dans l'histoire où l'unité de la Méditerranée a été réalisée, il est vrai par la force, sous l'autorité de Rome. Ce n'est qu'au Moyen Âge qu'apparaît l'adjectif *méditerranain* ou *méditerran* qui signifie « au milieu des terres ». Au XVI^e siècle, Jacques Amyot, célèbre humaniste, utilise le terme *mer mediterrane*, mais ce n'est qu'à la fin du XVII^e siècle que *Méditerranée* devient un substantif et un nom propre. Enfin, c'est au XVIII^e siècle, très exactement en 1737, que le mot apparaît sur une carte. Depuis, il s'est imposé dans les langues latines et en anglais. Les Arabes l'appellent *Bahr al abiad al moutawassat*, la mer Blanche du milieu, et les Turcs, *Ak Deniz*, la mer Blanche, par opposition à *Kara Deniz*, la mer Noire.

Paradoxalement, on évoque presque toujours deux rives, Nord et Sud, le plus souvent pour les opposer voire les figer. Or cette mer est une mosaïque de peuples avec leurs langues, leurs dialectes, leurs traditions, leurs régimes politiques, leurs évolutions. Toutefois, comme je l'ai montré, il y a aussi les échanges, les métissages, les influences réciproques et un sentiment commun d'appartenance à cette mer.

À mes yeux, il y a en réalité six rives :

- la rive Est, euro-asiatique, est l'ancienne Asie mineure grecque et byzantine, aujourd'hui la Turquie, seul pays musulman à avoir proclamé la laïcité en 1923;
- la rive Est, asiatique, berceau des Hébreux et des Phéniciens, comprend cinq pays : Syrie, Liban, Jordanie, Palestine, Israël; elle est à dominante arabo-musulmane avec des minorités chrétiennes et juives et des ethnies non arabes (Arméniens, Druzes, Kurdes, etc.)

- la rive Sud-Est africaine, celle de l'Égypte, le plus vieil État-nation de la planète, pivot du monde arabe entre le Machrek et le Maghreb;
- la rive Sud-Ouest, celle du Maghreb, de la Libye au Maroc et à la Mauritanie atlantique, à vieux fond berbère, islamisée et arabisée;
- la rive Nord-Ouest ou Arc latin, composé des « sœurs latines » (Portugal atlantique, Espagne, France et Italie) à majorité catholique;
- la rive Nord-Est enfin, celle des Balkans et de la Grèce où prévaut l'orthodoxie, avec des catholiques et des musulmans.

Quelques exemples pour illustrer ce que je viens de dire. Les auteurs de la Grèce classique reconnaissent leur dette à l'égard de l'Égypte pharaonique dans plusieurs domaines dont les multiples apports des pyramides. On peut dire aussi que les temples grecs à échelle humaine sont les enfants des gigantesques temples de Louxor et de Karnak. Exemple encore, assez paradoxal : la plupart de nos jeunes ignorent qu'au XII^e siècle avant J.-C., les Phéniciens ont inventé le premier système d'écriture alphabétique qui a inspiré les alphabets hébreu, araméen, grec, latin, cyrillique, arabe. Les tableaux comparés de tous ces alphabets sont impressionnants. L'IMA, Institut du monde arabe à Paris, a prévu une grande exposition « Les Phéniciens et la Méditerranée » du 15 octobre 2007 au 31 mars 2008.

Paradoxes contemporains : la splendeur attractive et la pollution répulsive. En effet, la Méditerranée est la première région touristique du monde (35 %) grâce à la beauté de ses monuments et de ses sites dont 212 font partie des 830 classés au Patrimoine mondial de l'Unesco en 2006 (soit 25,5 %). Grâce aussi à son art de vivre et au sens de l'hospitalité de ses habitants. Les zones côtières, les plus visitées devraient accueillir 312 millions de touristes en 2025 contre 175 en 2000 avec toutes les conséquences que cela comporte. Des mesures sont prises en faveur du « tourisme durable », respectueux de « l'environnement durable », mais elles sont insuffisantes.

À cet égard, je me réfère aux analyses et projections du Plan Bleu⁶, document fondamental que je vous recommande vivement de consulter. En 1500, le pourtour comptait trois villes de plus de 100 000 habitants sur une vingtaine dans le monde. En 1950, dix dépassaient le million et, en 1995, vingt-neuf. En 2025, le bassin devrait abriter au total 523 millions d'habitants dont 243 millions d'urbains dans les pays Est et Sud et 135 dans ceux du Nord. Les populations littorales permanentes devraient, elles, atteindre 108 millions à l'Est et au Sud, et au Nord 68 millions. Sur les 46 000 km de côtes, 15 000 sont urbanisées ou « irrémédiablement mitées » et 4 000 supplémentaires devraient l'être d'ici à 2025, augmentant la perte de terres agricoles de qualité et la pollution tellurique et marine. Les causes principales de l'urbanisation sont la démographie, l'exode rural, l'abandon de nombreuses régions montagneuses, l'industrialisation - surtout à l'Est et au Sud - le tourisme et l'installation de retraités du Nord séduits par la douceur du climat. Une des graves conséquences est la nette augmentation de la consommation d'eau. Résultat : la pénurie d'eau douce autour du bassin et dans les îles en fait un enjeu stratégique.

Le canal de Suez évitant de contourner l'Afrique, cette mer presque fermée est devenue un espace d'intense navigation : au total, elle assure 30 % du trafic maritime mondial et 23 % du transport pétrolier. Conséquence : les rejets polluants, dont le déballastage, pourtant interdit, les eaux usées domestiques et urbaines dont 70 % le sont sans traitement, les eaux industrielles non recyclées, les produits chimiques, les métaux lourds (plomb, mercure), les substances d'origine agricole (pesticides, engrais), les déchets plastiques, les canettes, les bouteilles, les débris flottants (plus de 750 millions d'objets en 2000!). Les effets négatifs sur la flore et la faune sous-marines sont considérables. Les membres du PEM réunis à Barcelone le 19 décembre 2005 ont lancé l'initiative « Dépolluer la Méditerranée d'ici à 2020 ». Y parvenir est un objectif fondamental!

6. Guillaume Benoit et Aline Comeau (dir.), *Méditerranée. Les perspectives du Plan Bleu sur l'environnement et le développement*, La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube, 2005.

Les tentatives de rapprochement

Dès la fin de la Seconde guerre mondiale, il y a eu, au Nord comme au Sud, des tentatives de rapprochement et de dialogue qu'on peut considérer comme des étapes préparatoires au Partenariat euro-méditerranéen⁷. Ces tentatives, logiques, normales, utiles comportent néanmoins plusieurs paradoxes.

Peu après sa création, en 1958, la Communauté économique européenne a mis en place la Politique méditerranéenne globale, PMG, fondée sur la coopération avec les PTM, Pays tiers méditerranéens. De son côté, la Ligue des États arabes, fondée en 1945, a soutenu le DEA, ou Dialogue euro-arabe. Entamé en 1974, après la crise pétrolière provoquée par la guerre israélo-arabe de 1973, il n'a pas survécu aux divisions entre les pays arabes provoquées par la guerre du Golfe, lancée en 1991 par les États-Unis contre l'Irak de Saddam Hussein qui avait occupé le Koweït.

Citons aussi la Concertation des 5+5 (les « sœurs latines » : Portugal, Espagne, France, Italie, Malte et les « frères maghrébins » : Libye, Tunisie, Algérie, Maroc, Mauritanie). Commencée en 1989 elle a été interrompue en 1991 comme le DEA. Toutefois les rencontres ministérielles ont repris alternativement au Nord et au Sud sous le nom de Dialogue des 5+5 : à Lisbonne (25-26 janvier 2001), à Tripoli (29-30 mai 2002), à Sainte-Maxime (9-10 avril 2003), à Alger (15-16 septembre 2004). Le premier sommet, prévu pour 1992, s'est finalement réuni à Tunis les 5-6 décembre 2003.

La politique méditerranéenne de l'Europe a connu plusieurs étapes. Début 1990, un rapport interne de la Commission rappelle, une fois de plus, « l'importance stratégique de la Méditerranée » pour l'Union européenne. En juin, la PMR, Politique méditerranéenne rénovée, est adoptée. À cette occasion, le Conseil des ministres, je cite, « réitère sa conviction que la proximité géographique et l'intensité des rapports de

7. Paul Balta, *Méditerranée. Défis et enjeux*, Paris, L'Harmattan, 2000.

toute nature font de la stabilité et de la prospérité des PTM des éléments essentiels pour la Communauté elle-même ». Puis il conclut : « Une aggravation du déséquilibre économique et social entre la Communauté et les PTM du fait de leurs évolutions respectives serait difficilement contrôlable. Au sens large, la sécurité de la Communauté est en jeu ».

En décembre 1994, l'Union européenne fait un bilan critique de la PMR. Elle constate que, paradoxalement, la PMR n'a pas innové mais est demeurée un héritage du passé. Principal reproche : elle poursuit une politique de coopération traditionnelle au lieu de proposer un projet global ambitieux. L'Europe prend conscience qu'elle ne peut se construire sans établir une relation particulière avec ses voisins de l'Est et du Sud. Ces analyses favorisent l'élaboration du concept tout à fait novateur de « partenariat ». Il implique la coopération multilatérale et conduit à préparer, en concertation avec les PTM, la Conférence euro-méditerranéenne de Barcelone (27-28 novembre 1995)

Le partenariat euro-méditerranéen

À mes yeux, la Déclaration de Barcelone adoptée par les 15 de l'UE et les 12 PTM, est l'acte fondateur de la Méditerranée du XXI^e siècle. Elle a, en effet, proposé ce « partenariat » afin de créer « une zone de paix, de stabilité, de sécurité (...) et de prospérité partagée ». Ce qui est aussi une idée neuve. La Déclaration comporte trois volets : 1) Partenariat politique et de sécurité : définir un espace de paix et de stabilité; 2) Partenariat économique et financier : construire une zone de prospérité partagée; 3) Partenariat dans les domaines social, culturel et humain : développer les ressources humaines, favoriser la compréhension entre les cultures et les échanges entre les sociétés civiles.

Il faut absolument expliquer les innovations du Volet 3 par rapport à sa première version, intitulé simplement : « Partenariat dans le domaine social et humain ». En effet, le Rapport de synthèse du 10 avril 1995, élaboré par Bruxelles pour servir de base à la Déclaration de Barcelone, occultait pratiquement la culture ce qui n'est pas le moindre des paradoxes. Il se préoccupait en priorité des migrations, du trafic des stupéfiants, du terrorisme, de la criminalité internationale avant de consacrer un petit paragraphe d'une dizaine de lignes à « Culture et médias ». Quant aux religions, composantes importantes des sociétés méditerranéennes, elles n'étaient même pas mentionnées! Au cours d'une journée de travail, le 23 mai 1995, au Quai d'Orsay, réunissant des diplomates et cinq spécialistes de la Méditerranée⁸, nombre de critiques et de suggestions ont été formulées. J'avais déploré qu'il n'y ait pas un paragraphe ou même une ligne pour rappeler que, depuis 10 000 ans, le flambeau de la civilisation n'a cessé de circuler d'une rive à l'autre. En outre, c'est la Méditerranée qui a inventé la notion de société civile, dès l'Antiquité, même si elle ne portait pas ce nom avant l'expression latine *societa civilis*. Elle concerne la façon dont la société s'organise face à l'État et à son chef. Ainsi, les communautés avaient-elles leurs règles de solidarité s'ajoutant à celles liant les membres de la famille, du clan et de la tribu. Invention aussi des réseaux : de villes, de couvents, de confréries, de marchands, de contrebandiers.

Les diplomates présents ont tenu compte des critiques et des suggestions comme le prouve l'intitulé final du Volet 3, que je viens de lire, et son contenu. Je souligne aussi que c'est la première fois qu'un document engageant les États signataires, mentionne la Société civile et souligne sa « contribution essentielle au développement du PEM ».

Ce texte avait suscité d'immenses espoirs, surtout sur les rives Sud et Est, et amorcé de nombreuses initiatives souvent financées par l'Union Européenne. Les lourdeurs bureaucratiques de la Commission de Bruxelles, l'élaboration de l'Euro et sa mise en place définitive le 1er janvier 2002, puis la préparation de l'élargissement de 15 à 25 et sa réali-

8. Michel Chatelus, Thierry Fabre, Xavier Gizard, Mohamed Sid Ahmed et moi-même.

sation en 2004, ont malheureusement contribué à reléguer la Méditerranée et le Partenariat euro-méditerranéen au second plan.

Les PTM devenus PPM, Pays partenaires méditerranéens, ont aussi leur part de responsabilité. Ainsi, Barcelone 1 avait décidé que les Conférences des ministres des Affaires étrangères du PEM auraient lieu tous les deux ans, alternativement au Nord et au Sud. Barcelone 2 devait se tenir à Tunis en 1997, mais la Syrie avait alors opposé son veto en refusant qu'Arabes et Israéliens soient côte à côte sur une terre arabe. Elle s'est donc tenue à Malte, de même que le FCE, Forum Civil Euro-med qui suit ou précède la conférence ministérielle. Le résultat c'est que le PEM n'est guère connu des opinions publiques des PPM. Un signe d'espoir : pour la première fois un pays du sud, le Maroc, doit accueillir un FCE à Marrakech, du 5 au 7 novembre 2006.

Barcelone 10 : bilan et perspectives

Le premier Sommet du PEM s'est tenu, les 27 et 28 novembre 2005, dans un contexte régional et international difficile : processus de paix israélo-palestinien bloqué, montée de l'islamisme, attentats terroristes, forte immigration clandestine, retombées de l'intervention américaine en Irak depuis 2003. Ses résultats sont mitigés. Pour les uns c'est un échec; pour d'autres, un demi-succès.

Ce sommet était co-organisée par l'Espagne, pays hôte, et la Grande-Bretagne, présidente en exercice de l'UE, dont 22 chefs d'État ou de gouvernement sur 25 étaient présents. En revanche, les chefs d'État turc et arabes, absents, à l'exception du Palestinien Abou Mazen, ont boudé la rencontre pour manifester leur déception quant aux résultats du PEM, et se sont fait représenter par leur Premier ministre ou leur ministre des Affaires étrangères. Sur le fond, les États et la société civile espéraient une

relance spectaculaire pour donner plus d'efficacité et une meilleure visibilité au PEM. Cela n'a pas été le cas. Les tensions entre Israéliens et Arabes ont bloqué l'adoption d'une déclaration commune. C'est le discours du président Tony Blair qui a fait la synthèse des travaux et des décisions prises.

Bref bilan. Le Volet 1, politique, n'a réglé ni le conflit israélo-palestinien, ni celui de Chypre, ni contribué à surmonter le problème du Sahara occidental. La revendication de ce territoire par le Maroc et la RASD, République arabe sahraouie démocratique, continue à bloquer l'UMA. La plupart des PPM ont des régimes autoritaires, voire dictatoriaux, peu respectueux des droits de l'homme, mais on assiste à une timide démocratisation et à un rôle croissant de la société civile dans plusieurs pays. Innovation importante, mais récente : l'APEM, Assemblée parlementaire euro-méditerranéenne. Née le 22 mars 2004 à Athènes, elle est composée de 240 membres : 120 de l'Union Européenne et 120 des PPM. Elle assure le suivi des accords d'association et favorise la connaissance réciproque.

Pour le Volet 2, économique et financier, on est très loin de l'objectif fixé : la prospérité partagée. Le programme MEDA, principal instrument de coopération financière avait pour objectif de faciliter la mise à niveau des économies des PPM et accélérer la privatisation des entreprises nationalisées, souvent déficitaires. Or les fonds d'aide MEDA tiennent en une formule : « 1/4 de réalité, 3/4 de virtualité ». Sur l'enveloppe 1995-1999 de 3 437 milliards d'euro, seuls 890 ont été déboursés, soit 26 %, mais pour 2000-2006, sur 5 350 milliards, la proportion devrait être meilleure; en outre, la Banque européenne d'investissement, BEL, a prêté 7 424 milliards d'euro pour la période 1995-2001 et en prévoit 6, 4 pour 2000-2007. La zone de libre-échange demeure un objectif, mais ne semble pas réalisable, ni souhaitable pour certains, à l'horizon 2010.

Le Volet 3. Alors qu'elle est essentielle, la culture a été, jusqu'à récemment, le « parent pauvre ». En outre, à chacun des Forums civils euromed, les participants demandaient que les représentants de la société civile (associations, ONG, universités, etc.) soient considérés comme des interlocuteurs de la Commission européenne. Finalement, il a fallu

attendre la Conférence ministérielle de 2005, à Luxembourg, pour que la Plateforme non gouvernementale euromed, formée de nombreux réseaux méditerranéens du Nord et du Sud, devienne l'interlocuteur régulièrement consulté et informé.

Plusieurs programmes importants ont été lancés dans le cadre du Volet 3 : Euromed Héritage, Euromed Audiovisuel, Euromed Jeunesse, Eumedis qui signifie « Développer la société de l'information dans la région méditerranéenne ». Toutefois, ils ont un caractère trop institutionnel. Dernière initiative : la création de la Fondation Euro-Méditerranéenne Anna Lindh pour le Dialogue entre les Cultures, la FAL, qui comble un vide, en particulier en direction des jeunes. Son siège a été inauguré en 2005 à Alexandrie, ce dont on ne peut que se féliciter, mais il y a lieu de s'inquiéter de la faiblesse des fonds dont elle dispose : 11,8 millions d'euro sur trois ans. Le PEM a également favorisé des initiatives de la société civile, tel le Conservatoire international des cuisines méditerranéennes, CICM, créé à Marseille en 1998.

Les participants ont réaffirmé fortement les principes et les objectifs de la Déclaration de Barcelone. Toutefois, l'élargissement de l'UE de 15 à 25 (27 le 1^{er} janvier 2007 avec la Bulgarie et la Roumanie) a rendu la situation plus complexe à gérer. À son initiative, le Sommet a entériné la Politique européenne de voisinage, PEV, conçue prioritairement pour les pays de l'Est et fondée sur la coopération bilatérale, alors que le PEM l'est sur la coopération multilatérale. En 2007, l'Instrument européen de Partenariat et de Voisinage remplacera les fonds MEDA. Le sommet a adopté un plan d'action prioritaire et sécuritaire : « Code de conduite euro-méditerranéen de lutte contre le terrorisme » et un Volet 4, « Justice, sécurité et migrations », qui se veut novateur sur les flux migratoires. De même, il a défini un programme quinquennal ambitieux pour les trois Volets. Néanmoins, on craint qu'en raison des ambiguïtés de ce Sommet, le PEM soit en péril. La réalisation de l'ensemble euro-méditerranéen exigera un renforcement de l'UE et beaucoup de temps. La Déclaration de Barcelone demeure certes l'acte fondateur de la Méditerranée du XXI^e siècle à condition qu'existent les volontés politiques de la respecter, de la mettre en oeuvre et de s'en donner les moyens.

La guerre du Liban

Je terminerai par la dernière tragédie. Les lueurs d'espoir qui sont apparues en septembre ne sauraient en effet occulter ce qu'a vécu le Liban lors de « la guerre de 33 jours » (12 juillet-14 août 2006). Dramatiques paradoxes pour Israël : il prétendait vaincre le Hezbollah or son offensive est un échec sans précédent. De plus, elle a mis en valeur le Parti de Dieu. Les chiffres sont particulièrement éloquentes. Israël a effectué 1 500 raids aériens, 2 000 missions d'hélicoptères, 1 200 vols de transport et 1 300 sorties de drones, les avions sans pilote, lâché 130 000 bombes. Résultat : un million de Libanais déplacés, soit un quart de la population, 1 300 morts et quelque 4 000 blessés, 15 000 habitations, 94 routes principales, 80 ponts détruits ou fortement endommagés. Le (PNUD) *Programme des Nations Unies pour le développement* évalue à « 15 milliards de dollars, sinon plus », les pertes économiques du Liban. Le Hezbollah, lui, a réussi à lancer près de 4 000 roquettes sur Israël tuant 45 civils et blessant grièvement 33 autres; Tsahal déplore 162 morts.

À la catastrophe humaine et économique s'ajoute celle de l'écologie. En effet, le bombardement par Israël des réservoirs de fioul de la centrale électrique de Jiyé, au sud de Beyrouth, le 14 juillet 2006, a provoqué une marée noire de 13 000 tonnes. Coût du nettoyage : 50 millions d'euro. Pour les experts libanais, syriens, turcs, grecs, maltais, réunis par le PNUE à Athènes, c'est « la plus grande catastrophe écologique en Méditerranée ».

Enfin, force est de constater, hélas, qu'en l'absence d'une solution politique, le conflit israélo-arabe demeure le principal facteur de blocage du Partenariat euro-méditerranéen.

Conclusion

Dans mon exposé, j'ai exprimé des vœux et des critiques. Méditerranéen par mes racines et « méditerranéiste » par vocation je reste malgré tout optimiste.

Ne plus l'être conduirait à baisser les bras et à renoncer au combat. « Méditerranéiste », est un néologisme que j'ai forgé, à partir de l'espagnol, pour désigner les spécialistes de la Méditerranée, et aussi les militants, en espérant qu'il figurera enfin dans les dictionnaires français, à l'instar d'africaniste et d'américaniste.

En conclusion, je voudrais formuler, une fois de plus, un vœu qui m'est cher : qu'Ulysse et Sindbad, les deux grands marins qui parlent à nos imaginaires, apprennent enfin à naviguer ensemble afin que *mare nostrum* deviennent un jour *mater nostra*⁹. Ce vœu a commencé à être exaucé grâce au Processus de Barcelone qui les a réunis sur le même bateau. Mais il reste encore beaucoup à faire pour qu'ils naviguent vraiment ensemble afin que la Méditerranée devienne un lac de paix et de prospérité partagée. Face à la mondialisation et à la théorie du « choc des civilisations » de Samuel Huntington, qui est aussi celle de Ben Laden, il importe d'opposer la philosophie du dialogue des civilisations et des cultures qui a prévalu en Méditerranée. Il faut donc qu'elle devienne le berceau de l'avenir¹⁰ d'une Méditerranée réconciliée avec elle-même et à nouveau novatrice.

9. Paul Balta (dir.), *La Méditerranée réinventée. Réalités et espoirs de la coopération*, Paris, La Découverte / Fondation René Seydoux, 1992.

10. Paul Balta, Claudine Rulleau, *La Méditerranée, berceau de l'avenir*, Toulouse, Les Essentiels Milan, 2006.

Fadi Daou et Nayla Tabbara

Fadi Daou, chrétien, est directeur de l'Institut supérieur de sciences religieuses (ISSR) de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth.

Nayla Tabbara est membre musulmane du GRIC Beyrouth (Groupe de recherche islamo chrétien).

LA RELIGION ENTRE LA LOGIQUE DE GUERRE ET LA LOGIQUE DE PAIX Réflexions libanaises

Il y a presque vingt ans, Jean-Paul II commentait l'événement d'Assise devant les membres de la curie romaine en disant : « En cette journée, en effet, et dans la prière qui en était le motif et l'unique contenu, semblait s'exprimer pour un instant, même d'une manière visible, l'unité cachée mais radicale que le Verbe divin, "dans lequel tout a été créé et dans lequel tout subsiste" (Col 1,16; Jn 1,3), a établie entre les hommes et les femmes de ce monde »¹. Aussi le pape n'hésite-t-il pas à parler d'une « profonde communion »², vivante et agissante, même si encore incomplète, entre les représentants des religions participant à cette journée ainsi que d'un « engagement commun pour la paix »³.

Il y a quelques semaines, un journaliste libanais, commentant le dernier épisode de la guerre au Liban, affirmait qu'il ne s'agissait pas uniquement d'un choc de civilisations ou d'un conflit interreligieux - dans le sens occidental phénoménologique de la religion - mais qu'il y avait là un conflit qui se jouait sur le plan métaphysique et sacré; en un mot, une guerre des dieux de l'Orient⁴.

1. Jean-Paul II, « La situation du monde et l'esprit d'Assise. Discours aux cardinaux et à la Curie », *La documentation catholique*, 1933 (1987), n° 1, p. 133.

2. *Ibid*, n° 7, p. 134.

3. *Ibid*, n° 12, p. 136.

4. Jean Aziz, « Guerres des dieux et l'interprétation et les ordres de Rice » (en arabe), le quotidien *Al-balad*, 24.07.2006.

En effet, au Liban actuellement, on est plus tenté de voir que la communion dont parlait le pape à Assise est vraiment incomplète, sinon lointaine ou même inexistante. Certains acteurs du dialogue islamo-chrétien et interreligieux, habitués à participer – souvent en vedettes – aux rencontres et aux événements locaux et internationaux ont été profondément ébranlés par cette guerre. À quoi bon le dialogue et l’engagement commun pour la paix si on peut être entraîné si facilement et promptement dans une logique de guerre destructrice où la religion constitue un vecteur principal de mobilisation? *Felix culpa* disait saint Augustin; oserions-nous dire à notre tour « heureuse » guerre qui nous oblige à retrouver les limites réalistes du dialogue interreligieux et percevoir ses nouvelles priorités?

Dans cette brève étude, nous voulons essayer de comprendre et de présenter la nouvelle question de la religion et du dialogue interreligieux au Liban à la lumière des derniers événements tragiques que le pays a connus. En un premier temps, et sous deux titres différents, nous ferons la part des choses entre les dimensions politique et religieuse de la guerre. Puis, dans un second temps, nous tâcherons de voir les retombées de la situation sur la théologie ainsi que sur le projet d’un Liban-message.

1. Le Liban dans la tourmente de la guerre

Le 12 juillet 2006 se déclenchait ce nouvel épisode de la guerre au Liban. Après l’enlèvement de deux soldats israéliens par le Hezbollah⁵,

5. Parti politique chiite, représenté au Parlement et au gouvernement, tout en étant une résistance armée contre l’occupation israélienne. Le 25 mai 2000 Israël s’étant retiré du territoire du sud du Liban qu’elle occupait, le Hezbollah justifie encore sa lutte armée par la présence israélienne dans « les fermes de Chebaa », un petit territoire dont la propriété est controversée entre le Liban et la Syrie, et la présence de prisonniers militaires libanais en Israël. Quand il s’agit de son action contre Israël, le Hezbollah est plutôt appelé « la résistance

Israël répondait par une vaste offensive contre le Liban n’épargnant ni civils, ni enfants, ni infrastructures. C’est avec un bilan de plus de 1300 victimes au Liban et des dizaines en Israël, en parlant seulement des civils, qu’il y a eu le 14 août un arrêt des combats suite à la résolution 1701 du Conseil de sécurité des Nations Unies. Le contexte immédiat de ce conflit peut être présenté d’une manière simple et purement politique, sans aucun recours à la religion. Israël, ayant occupé le sud du Liban pour une longue période, s’en est retiré en l’an 2000 tout en gardant sous son contrôle les fermes de Chebaa et retenant dans ses prisons un activiste résistant libanais. Ceci justifiait pour le Hezbollah la poursuite des actes de résistance, qu’il monopolisait avec une légitimité nationale du fait de sa participation au parlement et au gouvernement libanais.

Ces événements ne sont cependant pas détachables de l’évolution politique que connaît le Liban depuis presque deux ans et des graves tensions dans la région. En effet, depuis le vote de la résolution 1559, le 2 septembre 2004, au Conseil de sécurité des Nations-Unies, une succession d’événements bouleversants a marqué l’histoire du pays : l’attentat meurtrier contre le premier ministre libanais Rafik Hariri, les 14 autres attentats survenus en 2005-2006 contre des personnalités politiques, le printemps de Beyrouth et la grande manifestation nationale du 14 mars 2005, avec en face la manifestation pro-syrienne organisé par le Hezbollah le 8 mars 2005, le retrait des troupes syriennes du pays, le 26 avril 2005, la préparation de la mise en place d’un tribunal international pour juger le meurtre de Hariri et les autres attentats, etc.

Rappelons aussi que le Liban se trouve au cœur de la région considérée comme la plus instable au monde depuis des décennies, notamment en cette période où tout y semble en mouvement. En effet le Moyen-Orient est entraîné dans une sorte de course effrénée et chaotique entre, d’une part, les protagonistes d’un Grand et puis d’un Nouveau

nationale » ou plus souvent « la résistance islamique »; voir : Michel Hajji Georgiou et Michel Touma, « Le Hezbollah, entre allégeances ambiguës et réalités libanaises », *Travaux et jours* (Université Saint-Joseph de Beyrouth), 77 (2006), 127-150; pour une auto-présentation : Naïm Kassem, *Hizbullah : The Story From Within*, trad. Dalia Khalil, Saqi Books, 2005.

Moyen-Orient, dont les plans sont faits à des milliers de kilomètres d'ici par l'administration américaine et, d'autre part, des militants engagés jusqu'au bout de leur force et de leur vie pour renverser la donne et établir un règne de justice et de paix selon des visions théologiques qui s'apparentent au messianisme. Ainsi le projet nucléaire iranien et la tension qu'il crée sur les plans régional et international ont des répercussions immédiates sur la scène libanaise. La guerre en Irak et les dissensions entre sunnites et chiites connaissent des prolongements dangereux partout dans la région. Les développements tragiques du conflit israélo-palestinien et la radicalisation politique de la lutte des palestiniens pour leur existence avec l'arrivée du Hamas au pouvoir repoussent loin les espoirs d'une paix dans la région.

2. La religion dans une logique de guerre

Malgré tout ce tableau contextuel chargé politiquement et militairement, le dernier épisode de la guerre survenu au Liban avait un « goût » particulier, engendrant une amertume et une déception si profondes, qu'elles en venaient à toucher ceux qui d'habitude se faisaient porteurs d'espoir. Certes les nouvelles et les images des civils, surtout des enfants, qui tombaient victimes de cette machine infernale et déshumanisante de la guerre ne pouvaient laisser insensibles les plus indifférents. Le choc de voir le Liban sombrer de nouveau dans ce cycle de violence alors que les Libanais avaient rivé les yeux vers un avenir nourri d'espoirs d'unité et de développement déstabilisa aussi beaucoup de gens. Mais il y avait plus. Il y eut ce « goût amer » qui vient tout particulièrement de la place qui a été donnée à la religion dans le déroulement et l'interprétation de la guerre.

Les chaînes de télévision montraient, en parallèle, d'un côté les soldats juifs faisant leur prière sur le champ de bataille ainsi que le premier

ministre israélien Ehud Olmert citant le prophète Jérémie dans ses discours de guerre, et de l'autre côté les militaires du « Parti de Dieu »⁶, armés avant tout par leur foi, nourrie par les discours de Hassan Nasrallah, le secrétaire général du parti, qui rappelait qu'ils sont secourus par les forces divines invisibles : « Mais oui ! Si vous êtes endurants et pieux, et qu'ils [les ennemis] vous assaillent immédiatement, votre Seigneur vous enverra en renfort cinq mille Anges marqués distinctement » (*Al Imran* 3 : 125). S'ajoute à ce tableau l'influence qu'exercent les évangélistes conservateurs dans l'actuelle administration américaine. La convergence entre les conceptions religieuses et séculières du nationalisme américain joue un rôle primordial dans l'élaboration de la politique étrangère de George W. Bush et dans le soutien inconditionnel à Israël⁷. Pour le sociologue de la religion Tarek Mitri « l'intérêt, jusqu'à l'obsession, de certains évangéliques conservateurs pour la situation actuelle en Israël et pour son avenir est intimement lié à la perception de la Palestine historique comme le théâtre d'événements préparant le retour du Christ »⁸. En somme, et par delà son aspect politico-militaire d'une confrontation entre un occupant et une résistance, le dernier épisode de la guerre au Liban manifestait une confrontation entre trois messianismes qui n'hésitent pas à faire de la religion la raison mobilisatrice voire même fondatrice de l'effort de guerre.

-
6. Sens étymologique de Hezbollah ; selon les versets coraniques, ce parti représente les fidèles à Dieu et à son message et n'a pas de connotation militaire : *Al Ma'ida* 5 : 56 « Et quiconque prend pour alliés Allah, Son messenger et les croyants, [réussira] car c'est le parti d'Allah qui sera victorieux ». *Al Mujadala* 53 : 22 « Tu n'en trouveras pas, parmi les gens qui croient en Allah et au Jour dernier, qui prennent pour amis ceux qui s'opposent à Allah et à Son Messenger, fussent-ils leurs pères, leur fils, leurs frères ou les gens de leur tribu. Il a prescrit la foi dans leurs cœurs et Il les a aidés de Son secours. Il les fera entrer dans des Jardins sous lesquels coulent les ruisseaux, où ils demeureront éternellement. Allah les agrée et ils L'agrément. Ceux-là sont le parti d'Allah. Le parti d'Allah est celui de ceux qui réussissent ».
7. Cf. Tarek Mitri, *Au nom de la Bible, au nom de l'Amérique*, Genève, Labor et Fides, 2004 ; aussi : David Neuhaus, « Qu'est-ce que le christianisme sioniste ? », (en arabe), *Al-Liqaa*, Jérusalem, 19/1-2 (2004), 100-116.
8. Tarek Mitri, *op. cit.*, 164.

Nous voulons ici nous attarder spécifiquement sur la représentation du Hezbollah de cette guerre. Nous laisserons à d'autres le soin de continuer de penser et de démasquer les conséquences des deux autres messianismes sur leurs sociétés respectives ainsi que sur l'avenir du monde, tant sur le plan politique qu'interreligieux.

Le Hezbollah, tout en étant un parti libanais, se nomme aussi résistance islamique, et possède sa propre logique et idéologie religieuse. Selon l'islam, la guerre légitime est ou bien une guerre défensive ou bien une guerre proclamée au nom des opprimés. Le Hezbollah, dans son discours et son activité, se place entre les deux. En tant que résistance, il pratique la première, la guerre défensive. Son chef n'a pas hésité toutefois à placer cette dernière guerre aussi dans la perspective d'une guerre contre le mal, représenté par Israël et les Etats-Unis, au nom de tous les opprimés de la *umma* islamique et la *umma* arabe. Ce qui lui permet de proclamer qu'il mène la guerre au nom de Dieu, au nom de Hussayn et au nom du *Mahdi*, lui donnant une allure verticale, engageant les forces du Ciel à ses côtés. Dans cette perspective messianique, le Hezbollah, en continuité avec la révolution iranienne, serait en train de préparer le terrain pour la venue du *Mahdi*, le *bien-guidé* attendu à la fin des temps, pour combler la terre de paix et de justice après qu'elle eut été remplie d'oppression et d'injustice⁹. Ainsi, cette victoire n'est par conséquent pas uniquement le fruit des efforts militaires du parti et de ses sacrifices humains. Elle est surtout et avant tout une « victoire divine ». C'est sous ce titre là qu'elle a été célébrée, selon le précepte coranique « Allah ne fit cela que pour (vous) apporter une bonne nouvelle et pour qu'avec cela vos cœurs se tranquillisent. Il n'y a de victoire que de la part d'Allah. Allah est Puissant et Sage » (*Al Anfal* 8 : 10).

9. Cette logique messianique qui n'est propre qu'au chiisme duodécimain, et qui n'est pas partagée par le monde sunnite pour lequel la venue du *Mahdi* n'est pas un article fondamental de la foi. D'ailleurs, nombreux sont les sunnites qui, conformément au *hadith* du Prophète, n'attendent pas le *Mahdi* mais uniquement la venue de Jésus (*le hadith dit : Il n'y a de Mahdi que Jésus [Issa]*).

3. Des dimensions nouvelles pour des questions anciennes

Notre problématique n'est cependant pas ici de faire une théologie de la guerre en islam ni de juger ces événements à partir de ce registre. Il y a plus grave nous semble-t-il. Ce envers quoi nous voulons mettre en garde, c'est plutôt l'instrumentalisation de la religion et des idéologies religieuses messianiques dans le combat politique le plus légitime fût-il. La douloureuse expérience vécue dernièrement au Liban nous ramène en effet à d'anciennes questions qui nécessitent de nouvelles réponses. L'un des maux invisibles survenus à cause de cette guerre est le profond malaise ressenti par beaucoup de Libanais, soit vis-à-vis de leur appartenance nationale – ce qui veut dire une remise en cause de l'image d'un Liban-Message – soit tout simplement vis-à-vis de la religion et d'un dialogue ou d'une convivialité interreligieuse. Nous reviendrons sur le premier point plus loin.

La paix a sa source en Dieu, affichait symboliquement Assise ! La guerre peut-elle avoir aussi des ressources dans les religions ? Dans son discours final à Assise, Jean-Paul II rappelait le caractère urgent et interdépendant de l'engagement pour la paix en disant : « Ou bien nous apprenons à marcher ensemble dans la paix et l'harmonie, ou bien nous partons à la dérive pour notre ruine et celle des autres »¹⁰. Notre expérience libanaise nous montre que cet avertissement est à prendre au sérieux. Mais elle nous apprend aussi que la marche commune vers la paix n'est pas toujours aussi sereine et aussi facile que les rencontres interreligieuses, telles celle d'Assise. Autrement dit, le dialogue interreligieux ne peut pas se détacher de la dimension politique du « vivre-ensemble », que ce soit dans un même pays ou dans le village planétaire, et se suffire de sa dimension verticale qui nous met dans l'attente de la paix que Dieu nous donne.

10. Cité dans : Christian Salenson, « Histoire et enjeux de la rencontre d'Assise », *Chemins de Dialogue*, 7 (1996), p. 25.

Nous sommes peut-être devenus trop habitués à un dialogue qui se nourrit de l'échange des expériences spirituelles et de la découverte de ce que nous avons en commun. Il est certes important de construire une mémoire commune et réconciliée. Mais il est aussi important que notre mémoire historique interreligieuse puisse toujours nous rappeler le pire à éviter. Raimon Panikkar le souligne en déclarant que : « Les religions institutionnalisées ont été très souvent des obstacles à la paix; elles ont même parfois encouragé les guerres – et c'est encore vrai aujourd'hui »¹¹. Il considère en effet le fait de voir dans les religions des facteurs de paix « un nouveau mythe en train de naître »¹². Nous croyons donc qu'il nous faut aujourd'hui revisiter des problèmes qui semblaient anciens et dépassés, alors qu'ils peuvent, dans un retour en force, nous entraîner vers une « dérive ruineuse ».

Aussi, les protagonistes du dialogue doivent-ils ensemble constituer le nouvel ordre du jour de leur cheminement. C'est à eux qu'il revient de dessiner les frontières entre le politique et le religieux de l'intérieur même de la religion. Ils montreront ainsi les déviations d'un engagement religieux quand il s'enlise dans un messianisme idéologique d'une part. Et ils mettront, d'autre part, le politique, dans ses instances nationales et internationales, devant sa responsabilité de faire respecter son propre territoire pour le bien de tous. Le politique tout seul s'avère incapable de garantir un vivre-ensemble durable. Il a besoin d'être porté par une culture de vivre-ensemble qui doit en partie venir de l'intérieur de chacun des espaces religieux concernés. Les protagonistes du dialogue, encore une fois, en sont responsables. Ils ne peuvent pas se laver les mains face à un tel désarroi, prétendant que ce qui se passe ne représente pas leur propre représentation de la religion. Nous avons aujourd'hui besoin d'un courage qui accepte d'assumer non seulement le meilleur de nos expériences religieuses respectives mais également le pire de ce qu'elles sont capables de produire. Cela bien sûr n'enlève rien de la responsabilité de l'autorité politique de maintenir l'ordre et la sécurité, sans aucune considération différenciée relative à l'appartenance religieuse.

11. Raimon Panikkar, *Dieu, Yahweh, Shiva : l'inévitable dialogue*, Gordes, Le Relié, coll. « Oser savoir », 2003, p. 57.

12. *Ibid.*, p. 61.

Une autre question qui s'impose sur ce nouvel ordre du jour, est celle des limites tolérables du communautarisme. Le dialogue interreligieux vécu dans la réflexion et la prière est certes un trésor pour l'humanité, mais il peut facilement devenir un loisir pour une élite s'il n'est pas porté – au moins pour un pays multireligieux comme le Liban – par une volonté et une culture de vivre-ensemble au quotidien. En général, le Liban était donné en exemple de réussite de ce dialogue de vie. Un journaliste libanais écrit que « la convivialité est l'autre mot du dialogue au Liban »¹³. Cela est vrai et il l'est encore. Mais cette convivialité se trouve menacée par une logique croissante d'un communautarisme exacerbé. Sans une société civile multireligieuse, où trouverait-on les moyens pour construire le vivre-ensemble et pour en faire une richesse culturelle et non une fatalité indésirable? Deux signaux nous alertent au Liban : d'une part l'émigration de beaucoup de libanais, notamment des chrétiens suite aux derniers événements, et d'autre part le comportement du Hezbollah – non seulement en tant que résistance militaire mais ici en tant que courant politico-religieux qui regroupe une grande partie des chiites du pays – comme une société close se suffisant à elle-même par ses propres moyens. Dans cette logique, le vivre-ensemble, voire même la réalité politique d'un pays, deviennent une situation provisoire. Or, aussi longtemps que cela puisse durer, le provisoire ne peut devenir matrice d'une culture conviviale.

4. Quel visage du Liban-Messager ?

Le Hezbollah a sans doute, par la réussite de son système de résistance face à la plus grande force militaire de la région, doré l'image du pays chez beaucoup d'Arabes et de musulmans, qui portent comme un fardeau les humiliations subies du fait d'Israël et l'injustice criante envers le

13. Cf. Fady Noun, *Guerre et mémoire*, Beyrouth, Éd. l'Orient-le-jour, 2004.

peuple palestinien. Ils auraient trouvé en cet événement le courage de ne pas abdiquer face au plus fort ou au plus donnant – vertu rare dans notre époque et notre monde arabe, notamment en politique. Mais par sa monopolisation de la résistance et de la décision de faire la guerre au nom d'idéaux religieux propres à lui et son refus d'intégrer pleinement l'État libanais en solidarité de destin et de vision avec toutes ses composantes, c'est le sens du Liban, ainsi que son identité et sa raison d'être qu'il est en train de mettre en cause. La convivialité devra-t-elle payer le prix de la « victoire divine » ?

La question est en effet de savoir si le Liban est en train de changer de visage ou pas. Le pape Jean-Paul II avait lui-même qualifié ce pays d'être « plus qu'un pays : c'est un message de liberté et un exemple de pluralisme pour l'Orient comme pour l'Occident »¹⁴. Il a ainsi identifié la valeur unique du Liban dans son patrimoine humain et spirituel. C'est pourquoi il a écrit aux évêques catholiques du monde entier : « nous devons faire connaître les riches et séculaires traditions de la collaboration entre chrétiens et musulmans dans ce pays. Il s'agit là d'un des traits caractéristiques de la société libanaise qui, il y a peu de temps encore, constituait un exemple »¹⁵. Jean-Paul II voyait déjà en 1989 que ce visage du Liban était sous la menace. « La disparition du Liban, avertissait-il, serait sans aucun doute l'un des grands remords du monde. Sa sauvegarde est l'une des tâches les plus urgentes et les plus nobles que le monde d'aujourd'hui se doit d'assumer »¹⁶. La menace dont il s'agit ici – sans sous-estimer la gravité d'autres menaces persistantes de la part d'Israël – est que le Liban perde son âme et sa raison d'être.

La question qui se pose aux Libanais aujourd'hui est de savoir s'ils veulent encore vivre ensemble, tout en considérant que cette convivialité est la principale richesse et force du pays. Car le visage du Liban-Messager est avant tout un acte de foi qui se traduit par la négation de tout projet menaçant la permanence du patrimoine commun et qui croit en la valeur

14. Jean-Paul II, « La situation au Liban. Lettre apostolique à tous les évêques de l'Église catholiques », *La Documentation catholique*, 1992 (1989), n° 6, p. 869.

15. *Ibid.*, n° 5, p. 868.

16. *Ibid.*, n° 7, p. 869.

transcendantale de l'expérience conviviale. Le testament de feu Mohammad Mahdi Chamseddine est clair en ce sens. Il invoque ses coreligionnaires à « s'insérer dans leur nation, leur société et leur patrie, de ne se distinguer en rien, et d'abandonner tout projet spécifique qui les différencie des autres »¹⁷. Cette attitude se traduit concrètement au Liban par une insertion « qui ne soit pas sur une base confessionnelle ou religieuse, mais en cohérence [...] avec les constantes consensuelles constitutives du peuple libanais »¹⁸.

Ces deux appels, du pape et de Chamseddine concernent toutes les parties et tous les citoyens libanais. Il est vrai qu'on ne peut pas continuer à construire ensemble le Liban-Messager avec une logique messianique. Mais la dérive est aussi présente chez ceux qui s'unissent grâce à un ennemi commun, ou dans l'espoir d'un succès économique purement mercantile. Le débat au Liban ne peut se situer sur la détermination de l'ennemi commun de la nation ou sur le partage des richesses et la répartition des privilèges. De même que pour dépasser la menace, il nous faut plus que des alliances politiques intercommunautaires toujours circonstancielles et provisoires. Il nous faut nous entendre sur le « message ». En effet, le Liban peut changer de visage, mais il ne pourra jamais vivre sans message. La convivialité islamo-chrétienne, vécue dans la liberté, l'unité et la pluralité constituaient jusqu'ici le message que le Liban pouvait adresser au monde. Il est vrai qu'avec le temps et l'expérience, surtout la dernière si douloureuse, le pays connaît une métamorphose de son visage. Son message se présenterait aujourd'hui non plus sous le signe de la beauté convaincante de la convivialité islamo-chrétienne, mais à la fois de sa difficulté et de sa non-impossibilité. Dorénavant il faut être prêt à donner des raisons de cette « espérance » libanaise. Comme si l'acte de foi demandé auparavant, devrait se transformer en un acte d'espérance.

17. Mohammad Mahdi Chamseddine, *Le testament*, (arabe), Beyrouth, Dar Annahar, 2001, p. 27.

18. *Ibid.*, p. 69.

Études

RÉSUMÉS DES ARTICLES

Joseph Moingt

Le christianisme, monothéisme dissident ?

Le texte de Joseph Moingt sur le christianisme comme monothéisme dissident apporte une contribution très suggestive à la recherche contemporaine en théologie des religions. En effet, Moingt montre que, « en rejetant la distinction du pur et de l'impur, qui appartient à l'essence du religieux, le christianisme se mettait à part des religions alors connues dans l'Empire romain; en refusant toutes les formes d'exclusion, il favorisait le passage des sociétés closes aux sociétés ouvertes, il s'orientait dans le sens de l'universel humain ». Dès lors, on peut certes affirmer que le christianisme est un monothéisme, si l'on désigne par ce terme un type déterminé de religion, mais il faut ajouter que le christianisme « est aussi autre chose par origine, il est Évangile, et il est devenu autre chose encore dans le cours de son histoire, un humanisme ». On ne peut donc pas enfermer le christianisme dans le concept de monothéisme, sous peine non seulement de manquer son identité la plus profonde, en tant que « monothéisme dissident », mais aussi de ne pas pouvoir expliquer en quoi la genèse de l'humanisme occidental est intimement liée à l'histoire du christianisme.

Jon Hoover

La révélation et les doctrines musulmane et chrétienne sur Dieu

Le travail de Jon Hoover, pasteur de l'Église Mennonite des États-Unis, constitue une tentative intéressante visant à confronter la doctrine chrétienne de la Trinité à la compréhension musulmane de l'être de Dieu. Il s'agit d'une étude de théologie comparée, dans laquelle il montre que « la doctrine chrétienne de la Trinité émerge par induction à partir de l'acte révélateur et sauveur de Dieu en Jésus Christ, tandis que la théologie musulmane déduit typiquement sa doctrine de Dieu à partir de vérités évidentes par elles-mêmes et universelles et, par suite, trouve cette doctrine confirmée dans la révélation du Coran ». D'un côté, c'est l'acte historique de la révélation qui induit une théologie, de l'autre, ce sont des vérités évidentes et universelles qui se trouvent confirmées par la révélation. Cela pourrait également expliquer à ses yeux le succès de l'islam auprès de populations cherchant plus de simplicité dans la confession religieuse.

Joseph-Marie Ndi Okalla

Herméneutique de la réception du synode africain

Le texte signé de Joseph Ndi Okalla présente la réception du Synode africain qui fut célébré en avril 1994. À l'époque, notre revue avait demandé au regretté Bruno Chenu, alors rédacteur en chef à *La Croix*, une présentation des enjeux de ce synode (cf. « Enjeux du synode africain », *Chemins de dialogue* 5 [1995], p. 103-125). C'est pour célébrer le dixième anniversaire de l'exhortation apostolique *Ecclesia in Africa*, qui avait fait suite à ce synode, que fut organisée une grande conférence en septembre 2005 à Yaoundé au Cameroun. Le texte que nous publions a été prononcé par son auteur dans le cadre de la journée théologique qui faisait partie de cet acte de réception, dix ans après le synode. Son objet s'énonce ainsi : « dans quelle mesure et moyennant quelle (nouvelle) conversion de notre Église qui est en Afrique, le "réel africain" pourra-t-il vraiment rencontrer le Christ et se laisser transfigurer par lui ? » Certes, il montre que l'Église d'Afrique a approfondi et mis en œuvre l'ecclésiologie de l'Église comme communion et famille de Dieu, reprenant là les intuitions du concile Vatican II. Mais il souligne également l'urgence de la difficile et douloureuse question de la pauvreté : « les

nouveaux défis liés à la solidarité, dans les situations sociales précaires que connaît la terre africaine, ne devront-ils pas inspirer davantage l'action sociale et pastorale de l'Église ? »

Jean-Luc Brunin

Les migrants : un défi pour la société et pour l'Église

Jean-Luc Brunin, évêque de Corse ayant déjà beaucoup travaillé sur les questions pastorales et théologiques posées par l'importance actuelle des phénomènes migratoires, explique dans cet article, avec vigueur et clarté, comment l'Église cherche à construire une parole qui lui soit propre sur le grand défi que représentent les phénomènes migratoires aujourd'hui. Elle le fait en partant de l'expérience concrète des communautés chrétiennes confrontées à cette question. En effet, « c'est du cœur de cette expérience toujours exigeante d'insertion ecclésiale – qui n'est en rien assimilation, mais expérience de catholicité – que l'Église construit sa parole en direction de la société pour l'inviter à se faire ouverte et accueillante à l'immigré qui vit sur le territoire national ». L'auteur va jusqu'à affirmer que « le devoir de fraternité et d'accueil supplante le respect de la légalité quand celle-ci malmène la dignité humaine ». L'Église « ne veut faire la leçon à personne, mais faire entendre ce qu'elle reçoit de son expérience vécue dans la rencontre avec les migrants et éclairée par l'Évangile ». Il est, de ce point de vue, « inacceptable et injuste de gérer la question des migrations à partir de nos seuls besoins de pays riches ». Un article utile et stimulant dans le débat politique contemporain!

Joseph Moingt

Jésuite, professeur émérite de théologie au *Centre Sèvres* (facultés jésuites de Paris) et à *l'Institut catholique de Paris*. Ancien directeur et rédacteur en chef des *Recherches de science religieuse*. Écrivain.

LE CHRISTIANISME, MONOTHÉISME DISSIDENT ?

Que le christianisme soit un monothéisme, aucun théologien chrétien ne le met en doute, et tous les spécialistes de sciences religieuses le rangent à côté du judaïsme et de l'islam au nombre des trois religions monothéistes issues de la souche abrahamique. Il n'est pas sûr cependant que les juifs ni les musulmans ne le considèrent sans réticences comme un pur monothéisme à cause de sa croyance en trois personnes divines. La question mérite examen, puisque le doute avait assailli les chrétiens eux-mêmes au moment où la doctrine trinitaire avait commencé de s'explicitier et que, encore de notre temps, plusieurs théologiens ont cru nécessaire d'insister sur l'unicité de Dieu pour éviter toute apparence de « trithéisme ». Je vais donc parcourir à grands traits l'histoire de la pensée chrétienne sur ce point : le début de la prédication, le conflit entre les idées de « monarchie » et d'« économie » trinitaire, la théorisation de la « consubstantialité » des « personnes » divines, les remises en question contemporaines. Ce parcours terminé, je me situerai sur un plan de théologie politique pour prendre position dans le procès aujourd'hui intenté à l'exclusivisme des monothéistes, auquel est opposée la générosité des polythéistes, et je m'autoriserai de l'écart, bien réel, qui se creuse entre un pur monothéisme et le christianisme pour ranger ce dernier de préférence dans le cadre des humanismes.

Aux origines : théisme ou athéisme ?

C'est aussi par une question de théologie politique que commencera notre parcours historique, car le premier souci du christianisme naissant fut de définir son état civil devant les autorités de la Rome impériale. Quand on incline à voir en lui un monothéisme « dissident », on part souvent du préjugé, fréquent chez les historiens, qui fait du christianisme un rameau séparé du judaïsme, une secte ou hérésie juive, une dissidence religieuse : il aurait rompu avec le culte juif en adorant le Christ comme un autre dieu. Plusieurs apparences favorisent ce préjugé mais les choses ne sont pas aussi tranchées. Il est évident que le christianisme est né au sein du judaïsme, précisons du judaïsme du Second Temple qu'il ne convient pas d'identifier absolument avec le judaïsme rabbinique qui lui succédera après la prise de Jérusalem et la destruction du Temple en 70. Il est non moins certain que Jésus a occupé tout de suite dans le christianisme une place à laquelle ne peut être comparée que celle de Moïse dans le judaïsme : il est honoré des titres de Seigneur et Sauveur que la Bible réservait à Dieu. Cependant, il est très, très rare qu'il soit appelé Dieu, dans des emplois d'ailleurs peu clairs, et le nom de Fils de Dieu, dans les évangiles synoptiques comme dans les autres écrits du Nouveau Testament (je mets à part les emplois plus complexes de ce nom dans l'Évangile de Jean) le désigne comme Christ et Envoyé de Dieu, sans prendre le sens, bien plus tard défini par le concile de Nicée, de Fils engendré de la substance du Père. Les motifs qui vont entraîner la séparation du judaïsme et du christianisme ne se situent pas à un niveau de haute spéculation théologique, ils sont beaucoup plus concrets.

Comme on le voit dans les Lettres de Paul, dont l'enseignement aura une influence décisive, la question va se jouer sur l'observance de la Loi mosaïque et sa valeur pour le salut. Pour les juifs, le salut est un don promis par Dieu à Abraham et aux patriarches ; pour l'obtenir, il faut appartenir à la descendance d'Abraham ou lui être rattaché par la circoncision et observer tous les préceptes donnés par Dieu à Moïse après l'Exode sur le Mont Sinai. Pour les chrétiens, Dieu s'est réconcilié avec

tous les hommes, leur a pardonné tous leurs péchés en acceptant la mort de Jésus son Fils ; la Loi qui avait autorisé sa mise à mort et qui discriminait le statut des peuples par rapport au salut a perdu tout pouvoir d'exclusion et de justification devant Dieu ; le salut est désormais obtenu par la seule confiance mise dans la Croix du Christ et il est accessible sans discrimination de race à ceux qui suivent ses commandements, en premier celui d'aimer son prochain.

L'obéissance à la Loi va se décider sur un terrain bien concret, celui du manger, qui est épreuve de vérité pour le vivre-ensemble : est-il permis ou interdit à un chrétien d'origine juive de manger avec un chrétien d'origine païenne, un incirconcis, et de manger de tout ce que mangent les païens, c'est-à-dire des viandes immolées dans les temples, seule provenance en ces temps-là des viandes mises sur le marché ? En rejetant la distinction du pur et de l'impur, qui appartient à l'essence du religieux, le christianisme se mettait à part des religions alors connues dans l'Empire romain ; en refusant toutes les formes d'exclusion, il favorisait le passage des sociétés closes aux sociétés ouvertes, il s'orientait dans le sens de l'universel humain. Mais, désormais rejetés par le judaïsme, les chrétiens perdaient la couverture légale que celui-ci leur procurait, et comme ils refusaient de rendre un culte aux divinités romaines, aux dieux de la cité ou aux empereurs divinisés, qu'ils n'avaient pas d'édifices cultuels et fort peu de rites en dehors du repas eucharistique, ils se voyaient accuser d'athéisme. Le premier objectif des apologies adressées par des écrivains chrétiens du II^e siècle aux autorités impériales était de se disculper de cette accusation, alors tenue pour crime passible de mort ; tel fut en quelque sorte l'acte de naissance officiel du christianisme, ni monothéisme distingué par une loi religieuse ni polythéisme, religion hors cadre. Plutôt que religion, il cherchait à être identifié en tant qu'école de philosophie, l'École du vrai Logos, disaient les philosophes chrétiens Justin de Rome et Clément d'Alexandrie, c'est-à-dire l'école de la vraie Sagesse, de la vraie Raison : c'était une entrée sur le terrain de l'humanisme.

Les chrétiens avaient à cœur de faire connaître leur croyance, afin de ne pas passer pour une secte secrète, aux mœurs suspects, dangereuse

pour la société et l'ordre public. *Nous adorons un seul Dieu, le créateur et seigneur de l'univers*, expliquait Justin, *et nous vénérons avec lui en second lieu le Christ, son Fils, son Logos, notre Maître, et au troisième rang l'Esprit de sainteté*; ou encore, disait le même Justin, *notre règle de piété est de faire nos prières vers Dieu le Père tout-puissant par la médiation de Jésus Christ son Fils dans l'Esprit qui habite dans nos cœurs*. Les expressions sont maladroitement mais l'intention de proclamer la foi monothéiste n'est pas douteuse, la dénonciation du paganisme est sans équivoque et se fait à l'aide d'arguments d'avance utilisés par les apologistes juifs; les écrivains chrétiens mettent en valeur la pureté de la vie morale enseignée par l'Évangile plus qu'ils ne cherchent à développer une théologie originale.

Mais d'autres adversaires que les juifs et les païens apparaissent un siècle environ après la naissance du christianisme, venus des horizons les plus divers, qui le minent par le dedans en se réclamant de la foi nouvelle et qui séduisent les simples fidèles par l'attrait de mystères sublimes et de traditions secrètes : ce sont les « gnoses » aux multiples visages, des systèmes de pensée dualiste qui expliquent l'origine et le destin de l'univers par l'opposition entre deux dieux, l'un bon, Père de Jésus, inconnu avant de se révéler en lui, l'autre mauvais et méchant, le dieu de la loi juive, créateur d'un monde mauvais à partir d'une matière mauvaise. La théologie chrétienne va se développer en prenant position contre ces spéculations gnostiques. À la fin du II^e siècle, l'évêque Irénée de Lyon énonce ainsi « la règle de vérité » : « Il existe un seul Dieu tout-puissant, qui a tout créé par son Verbe » (« Verbe » est la traduction latine du grec « Logos »); ou encore : « Un seul Dieu, créateur de cet univers, qui envoya les prophètes, qui fit sortir son peuple de la terre d'Égypte, et qui, dans les derniers temps, manifesta son Fils pour confondre les incrédules ». Dans cette lutte contre les gnostiques, qui rejetaient les livres de l'Ancien Testament, le christianisme affirme sans hésitation sa filiation à l'égard de la révélation reçue par le peuple d'Israël et se range sans équivoque, quoique sans revenir à la Loi, sous la bannière du monothéisme juif, puisqu'il se réclame du même et unique Dieu, moyennant cependant une « disposition » qui affiche la singularité chrétienne : un seul Dieu, mais qui a un Fils.

Monarchie contre Économie

Cette « disposition » reçoit le nom d'« Économie », terme à la signification politique, puisqu'il vise la manière dont Dieu administre l'univers au moyen de ses « deux mains » (Irénée) ou « ministres » qui partagent son autorité sans diminuer ni diviser son pouvoir ni retrancher quelque parcelle de son empire, pas plus, explique Tertullien de Carthage autour de 200, que la domination de l'Empereur n'est menacée quand il associe ses deux fils à son trône, gardant la plénitude de l'autorité et renforçant, au contraire, l'unité de son empire par le concours de ses deux fils.

Un doute s'insinue cependant dans le camp chrétien, où la lutte contre la gnose, spécialement celle de Marcion, un hérétique venu du Pont à Rome, battait son plein. Nous rejetons l'existence d'un « autre dieu », se disaient les chrétiens, parce que la domination sur l'univers appartient à un seul Seigneur, celui qui l'a créé - et pourtant nous croyons distinctement au Père tout-puissant, le Créateur, et à Jésus Christ son Fils, que nous adorons également en tant que Dieu : n'avons-nous pas renié, sans en prendre conscience, le premier commandement de la foi en un seul Dieu? D'aucuns, tel le romain Praxeas, imaginèrent que Dieu créateur était identique à Jésus Christ, qu'il s'était donné de naître homme de la vierge Marie, devenant à la fois père et fils; d'autres, disciples de Sabellius, ramenaient plus subtilement la distinction entre Père, Fils et Esprit à la différence de trois modes d'apparaître, tantôt sous une forme tantôt sous une autre. Le conflit trinitaire venait d'éclater, sur fond de guerre entre père et fils, opposant les défenseurs de la Monarchie divine à ceux de l'Économie, les premiers accusant les seconds de retourner au paganisme sous forme de « dithéisme » ou de « trithéisme », les seconds reprochant aux premiers de revenir au judaïsme dès lors qu'ils ne reconnaissaient plus Jésus pour Fils de Dieu, au risque de soumettre Dieu même à la mort sur la croix.

La loi biblique fondamentale de l'unicité de Dieu, pourtant inscrite dans le premier article du *credo* chrétien, semblait s'inscrire en faux contre

l'attribution au Christ, selon la formule de Paul, du « Nom qui est au-dessus de tout nom » (Ph 2,9). La théologie dut se mettre au travail pour réduire la fracture dont la divinité était menacée. L'argumentation politique sur la Seigneurie divine fut complétée par une réflexion philosophique sur l'être divin. La non-identité de Dieu et de Jésus était facile à prouver par les évangiles, qui les montrent s'adressant la parole, entre ciel et terre, l'un disant Je, l'autre lui répondant par un Tu, ou encore parlant de l'Esprit absent en disant Il : c'est la preuve que chacun des trois est une « personne » grammaticale, un sujet du discours, un individu distinct. L'indivision de l'être entre ces trois individus était expliquée, avec plus de difficulté, par l'identité de la nature qui se communique entre l'engendrant et l'engendré, ou la continuité de la substance qui se propage entre plusieurs termes d'une seule et même origine, par exemple entre la source, le fleuve et la mer. Ainsi furent élaborées les premières définitions trinitaires, chez les Latins, par Tertullien en 215 : unité de substance ou de nature et distinction de personnes, et un peu plus tard chez les Grecs par Origène d'Alexandrie : identité et indivision de l'essence et trinité des hypostases ou des sujets subsistants. Mais le mot « hypostase » était compris par les Latins au sens de chose existant en soi et par soi à part d'une autre, tandis que le mot « personne » pouvait se réduire chez les Grecs à désigner une simple apparence, figure ou marque de caractère (*pharsu* : masque). Et le combat reprenait à l'intérieur du camp chrétien : les Latins, au cri de Monarchie ! accusaient les Grecs de retomber dans un polythéisme atténué, et les Grecs soupçonnaient les Latins de réduire l'Économie de la révélation trinitaire à un monothéisme déployé en plusieurs modalités diverses ou successives. Mais la division s'accrut et s'installa de part et d'autre du fait d'une nouvelle doctrine, l'arianisme, vite dénoncée et condamnée comme hérésie, et qui se répandit néanmoins aussi bien en Occident qu'en Orient, causant de graves troubles dans la chrétienté au long de plusieurs siècles. La théologie trinitaire va se conceptualiser à l'encontre de cette hérésie dans le but, non plus de déployer la trinité des subsistants divins dans l'Économie de la révélation et du salut, mais de l'enclorre dans l'unité originelle et éternelle de la déité, donc dans une perspective résolument monothéiste.

La théologie trinitaire en chantier

L'arianisme, du nom d'Arius, prêtre d'Alexandrie dans les premières décennies du IV^e siècle, trahit la persistance dans le christianisme de l'idée vététotestamentaire d'un Dieu solitaire, sans égal, jaloux de sa gloire, et la mauvaise conscience de porter atteinte à sa sainteté du fait de l'adorer en plusieurs participants. En effet, Arius aimait citer les paroles des prophètes : « Je ne céderai pas ma gloire à un autre », dit le Seigneur, « Je suis Dieu sans égal, Dieu qui n'a pas de pareil » (Is 42,8; 46,9). Aussi s'oppose-t-il directement à l'idée d'une génération de Dieu, idée païenne, disait-il, car il n'y a que dans les mythologies d'Homère qu'on trouve des dieux qui s'accouplent pour engendrer des fils de Dieu; d'ailleurs, en toute génération il y a nécessairement division de la substance du générateur qui passe dans sa progéniture, donc ici division de la divinité; et si on dit que le Fils est coéternel à son Père, ce qu'Arius juge contradictoire, on postule deux premiers principes absolus, et c'en est fini de la Monarchie divine. Il expliquait donc que Dieu a, non pas engendré, mais créé, hors du temps cependant, un être formé à sa parfaite image, tel un fils, mais non de même nature ni égal en puissance. La pensée d'Arius sera développée avec plus de finesse spéculative par l'évêque Eunomios dans la seconde moitié du IV^e siècle; elle se présentera alors, curieusement, sous la forme à la fois d'une doctrine de trois hypostases divines, séparées, de nature différente, subordonnées l'une à l'autre, à l'image dégradée l'une de l'autre, et d'un monothéisme ombrageux, puisque la divinité éternelle est enfermée dans une seule des trois et refuse de communiquer quoi que ce soit d'elle-même, sinon son image, aux deux autres. La philosophie néoplatonicienne des êtres intermédiaires, qui n'est pas sans rappeler les théories gnostiques de l'émanation des Eons, permettait cette alliance de concepts plutôt contradictoires. On comprendra que ces subtilités aient eu du mal, elles aussi, à se communiquer, et l'arianisme populaire se répandra, notamment chez les peuples barbares qui font le siège de l'Empire à cette époque, sous le mode simplifié de l'« adoptionnisme » : un seul Dieu, le Créateur, qui a révélé sa parole au fils de Marie, qu'il a adopté pour fils. On peut aussi pressentir

que l'islam sera influencé par l'arianisme sur ces deux points : refus de la doctrine trinitaire au motif qu'elle « communique » à d'autres la gloire de Dieu et ne respecte pas sa singularité, d'une part, et, d'autre part, réduction de Jésus au rang de prophète, le plus favorisé dans l'ordre des révélations divines, au-dessous toutefois de celui qui devait venir après lui.

Arius fut condamné par le premier concile œcuménique tenu à Nicée en 325 sous la présidence de l'Empereur Constantin, récemment converti au christianisme. Il y fut défini que Jésus Christ est le Fils éternel du Père, « engendré et non pas créé, engendré de la substance du Père, consubstantiel », coéternel et égal au Père en toutes choses. Mais l'accord des Pères conciliaires ne réussit pas à faire l'accord de toutes les Églises; il s'était exprimé dans des « mots nouveaux », inusités par les Écritures, qui étaient compris différemment ici et là; il fallut expliquer que la génération excluait toute partition de la substance divine, que la « consubstantialité » du Père et du Fils signifiait plus qu'une simple similitude de nature, moins qu'une identité absolue de subsistance, l'indivision de la divinité commune à l'un et à l'autre. Ces explications occupèrent plus d'un demi-siècle de débats et de synodes locaux, jusqu'à ce qu'un deuxième concile œcuménique, réuni à Constantinople en 381, reprît, modifiât et complétât les définitions de Nicée et y ajoutât des précisions concernant le Saint-Esprit, « qui procède du Père et reçoit la même adoration que le Père et le Fils ». Ainsi fut rédigé le symbole officiel de la foi trinitaire de l'Église, en vigueur jusqu'à nos jours.

Ces définitions ne furent pourtant que le commencement d'un immense travail intellectuel, qui allait se poursuivre inlassablement à tout le moins jusqu'au XIII^e siècle, jusqu'à la synthèse définitive de Thomas d'Aquin, pour concilier en parfaite cohérence tous les concepts philosophiques entrant dans la doctrine trinitaire : unité et nombre, distinction et indivision, substance et nature, essence et existence, personne et hypostase, relation et subsistance, et j'en passe certainement. Mon propos n'est pas d'entrer, si peu que ce soit, dans le détail de ces théories, bien qu'elles aient joué un rôle capital dans la transmission de la pensée

grecque au monde latin et la formation de la philosophie occidentale, et je m'en tiendrai strictement à leur rapport au monothéisme.

L'histoire enregistre dans la deuxième moitié du IV^e siècle l'extinction définitive du polythéisme et le triomphe du monothéisme chrétien dans l'ensemble des territoires soumis à l'Empire romain. La conversion des Empereurs au christianisme était d'abord la reconnaissance de l'emprise de cette religion sur les populations de l'Empire malgré les persécutions et les contraintes dont elle avait fait l'objet. Réciproquement, la faveur impériale lui permettait de s'épanouir au grand jour, de recruter de nouveaux adeptes, de centraliser et de démultiplier son administration et sa hiérarchie, et de faire disparaître les symboles de l'antique domination du polythéisme, car on entreprit de détruire en tous lieux officiels ou publics les statues des dieux et leurs temples et de construire avec leurs pierres de nouveaux édifices du culte chrétien, qui affichait ainsi sa victoire sur un paganisme d'origine immémoriale. Une tentative de restauration des cultes romains traditionnels, menée par Julien, un neveu de Constantin converti au christianisme puis revenu au paganisme (d'où son surnom d'Apostat), fit long feu dans les années 360; elle n'était soutenue que par quelques cercles aristocratiques et philosophiques nostalgiques du passé et incapables de faire face aux évolutions de l'histoire. On cite volontiers encore de nos jours comme un modèle de tolérance religieuse la déclaration du sénateur Symmaque : « Il ne peut pas y avoir un seul chemin qui conduise au si grand mystère de la divinité ». Mais cette tolérance - d'ailleurs relative, car elle ne suffit pas à épargner les persécutions aux chrétiens - est à mettre au crédit du pouvoir impérial du passé et non des cultes polythéistes eux-mêmes; elle n'empêchait pas les Empereurs de contrôler sévèrement les religions et d'imposer en tous lieux les cultes romains et impériaux; enfin, elle était due principalement à leur esprit philosophique, qui reconnaissait un seul Être ou *Logos* souverain répandu dans l'univers mais admettait qu'il se manifeste en diverses divinités, au prix d'une contradiction entre le rationalisme et la religiosité des Empereurs philosophes (les Antonins). Le christianisme, lui, se montrait capable d'unir la pensée grecque et latine au monothéisme biblique et, adossé au pouvoir impérial, de fonder une nouvelle culture et un nouvel ordre social qui devaient survivre aux temps difficiles des

conquêtes barbares. L'Église, réunifiée autour de son Symbole de foi, contribue puissamment à la paix et à l'unité de l'Empire; réciproquement, le pouvoir impérial apporte son concours à l'Église pour faire respecter ses décrets et réprimer toute dissidence; en cas de conflits, le spirituel l'emporte sur le temporel : c'est le système appelé « Constantinisme », qui érige le monothéisme chrétien en religion d'État.

Le monothéisme chrétien édifié sur ces nouvelles bases ne se réduit pas à une affirmation croyante ni à une doctrine théologique ni à un culte religieux. Il apparaît dans l'histoire comme un système complexe d'organisation des savoirs et des sociétés fondé sur l'union dans la distinction de la foi et de la raison, de la théologie et de la philosophie, du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, de la religion et de l'humanité, du royaume du ciel et des royaumes de la terre. La clé de voûte symbolique de cette organisation monolithique est l'unité de la Trinité, le symbole de foi défini à Nicée-Constantinople, l'union dans la distinction du Père, monarque suprême, source et plénitude de tout pouvoir, et du Fils et de l'Esprit qui administrent conjointement l'Économie du salut et le déroulement de l'histoire. Ce monothéisme chrétien, considéré dans cet espace historique et géographique appelé « la Chrétienté », ne peut pas être qualifié de « dissident » puisqu'il embrasse tout; même comparé au monothéisme juif, contenu dans des limites étroites, ou au monothéisme musulman, plus menaçant mais repoussé sur les marges de la chrétienté, il se pense comme la « religion vraie », qui ne peut qu'être unique et universelle, étant l'union indivise de la religion et de la vérité, religion de la vérité et vérité de la religion.

Dissolution et rebondissements

Le monothéisme que je viens de décrire – qui est donc un système global de pensée et d'organisation religieuse, culturelle et politique – s'est

dissous à l'avènement des « Temps modernes », appelé « Modernité » et considéré comme la fin de « la Chrétienté », daté généralement des débuts du XVII^e siècle, même si ses prodromes remontent beaucoup plus haut et quoique ce système se prolongera, mais en se désagrégant, jusqu'à la fin du XVIII^e. Ce monothéisme avait gardé la forme de la vieille doctrine latine de la Monarchie, qui accentuait la primauté du Père, source unique de la déité, de l'essence et de la puissance divine qui se répandaient, sans division ni inégalité, dans les deux autres Personnes divines. Il garantissait la vérité de la raison éclairée par la lumière divine, de même qu'il confortait, en le sacralsant, le pouvoir politique des monarques européens et de l'Empereur romain-germanique, tant qu'il restait uni à la Papauté.

La dissolution de ce système sera due à l'émancipation de la révélation, entraînant à son tour l'émancipation de l'individu, du citoyen éclairé à l'égard du pouvoir monarchique. Tout récemment, le cardinal Joseph Ratzinger, avant de devenir le Pape Benoît XVI, imputait à René Descartes et à Baruch-Benoît Spinoza, les deux grands philosophes du XVII^e siècle, la dissolution du concept de la *vera religio*, lorsque la raison humaine naturelle a revendiqué pour elle seule le monopole de la vérité, désormais coupée de sa source divine. D'autres penseurs contemporains, tels les grands théologiens allemands Karl Barth et Eberhard Jüngel et les philosophes Martin Heidegger et Jean-Luc Marion, rendent également Descartes responsable d'une rationalisation du concept de Dieu qui a préparé sa « mort » en le soustrayant à la révélation. Je ne partage pas ces jugements; il est cependant incontestable que Descartes et Spinoza, en revendiquant le privilège de la raison humaine de participer à la raison divine indépendamment de la révélation, ont préparé la substitution de la lumière de la raison à celle de la révélation qui se fera au XVIII^e siècle, le Siècle des Lumières.

Descartes veut fonder la certitude de toute science sur l'idée de Dieu qu'il découvre inscrite au plus profond de la conscience de soi par l'exercice rationnel du doute méthodique; la raison trouve en elle-même une source de vérité indépendante de la révélation confiée à la religion, en même temps que l'individu s'affirme dans son autonomie personnelle. À

la suite de Descartes, Spinoza revendique la « liberté de philosopher », c'est-à-dire d'exprimer publiquement sa pensée, y compris sur les sujets dont traitent les Livres saints et nonobstant la censure ecclésiastique, et il demande au pouvoir politique le droit d'exercer cette liberté que lui refuse le pouvoir religieux; le pouvoir politique hésitera longtemps à la lui accorder, parce que c'est le pouvoir religieux qui garantit l'autorité divine de tout pouvoir; cependant, gagné à son tour par l'esprit des Lumières et supportant mal la tutelle des pouvoirs religieux, le pouvoir politique va de plus en plus affirmer son autonomie et prendre à son compte les activités jusque-là exercées par l'Église, l'instruction en premier lieu : ce sera le début de la laïcisation des États et des sociétés, une laïcisation dont les monarchies politiques, privées du soutien du Monarque divin, feront à leur tour les frais. L'émancipation de la raison a entraîné celle de l'individu, la séparation des pouvoirs politiques et religieux a préparé l'avènement des démocraties laïques : ce sera l'écroulement du monothéisme politico-religieux.

La philosophie du XVII^e siècle aura des incidences, de nos jours, sur la théologie du monothéisme chrétien, d'une part sur le plan de l'idée de Dieu, d'autre part sur celui du concept de personne.

Descartes ne voyait pas l'intérêt d'insister sur l'unité (au sens d'unicité) de Dieu, car elle est incluse dans le concept de Dieu, en tant qu'il est absolument parfait. Pour Spinoza, c'est faire affront à Dieu de dire qu'il est unique car on ne peut exclure qu'il y en ait plusieurs qu'en le comparant à d'autres êtres supposés plus ou moins semblables à lui. De fait, le monothéisme est apparu dans un contexte historique de religions polythéistes, par voie de négation et d'exclusion, en se réclamant de la révélation d'un dieu qui repousse tous les autres et interdit de les adorer : c'est un concept de religion révélée. Le Dieu de Spinoza se définit par son infinité, il n'a pas de concurrent parce qu'il remplit tout l'univers concevable : *Deus sive Natura*; c'est pourquoi on a accusé Spinoza tantôt d'athéisme tantôt de panthéisme, alors que son idée de Dieu se rapproche davantage du concept stoïcien du *Logos* : ordre de toutes choses, Raison organisatrice de l'univers, ou encore de l'idée d'Héraclite : L'Un et le Tout. Hegel, admirateur de Spinoza, sera en butte aux mêmes soupçons, de la

part de Feuerbach pour commencer : Hegel, dit ce dernier, en unissant l'Esprit de Dieu à l'esprit de l'homme, a transmué la théologie en philosophie, il reste à la retourner en pure et simple anthropologie. Ainsi, la philosophie de la modernité, a conclu récemment Luc Ferry, conduit de l'humanisation du divin à la divinisation de l'humain. Sous l'impulsion de Karl Barth, la théologie du XX^e siècle a vivement réagi contre cette philosophie et contre la théologie dite « libérale » du XIX^e siècle qui s'en était inspiré : elle a préconisé le retour au concept biblique du Dieu unique, donc à un monothéisme plus strict et plus proprement religieux, c'est-à-dire davantage tourné vers l'adoration que vers la spéculation.

Ce mouvement de retour a été accentué, d'un autre côté, par des difficultés venues du nouveau concept de « personne ». Les Anciens définissaient l'homme comme un être composé d'une âme et d'un corps, sans faire entrer son individualité en ligne de compte; les Pères définissaient la personne (concept latin) sur la base de l'hypostase (concept grec) comme ce qui existe distinctement en soi et par soi à part de tout autre chose, conception qui pouvait porter ombrage à l'unité de l'essence divine; Thomas d'Aquin au XIII^e siècle avait résolu la difficulté en définissant la personne divine comme « relation subsistante », c'est-à-dire comme un individu qui n'a pas d'autre distinction que de se rapporter à un autre dont il partage la subsistance. La théologie trinitaire pouvait dès lors se juger à l'abri de tout soupçon sur le plan du monothéisme, puisque les trois Personnes divines participaient de la même subsistance, du même être, d'une seule et même déité, Dieu unique. Les choses changent à partir du *cogito ergo sum* cartésien : la personne va se définir par la réflexivité de la conscience, l'existence de soi et pour soi, la prise de décision, la responsabilité morale de ses actes, la liberté, l'autonomie de l'individu. Il semblait, du coup, qu'on ne pouvait plus utiliser ce concept en théologie trinitaire sans faire du nom Dieu le nom commun de trois individus totalement indépendants l'un de l'autre. C'est pourquoi de grands théologiens, comme Karl Barth chez les protestants, Karl Rahner chez les catholiques, recommandaient non seulement de parler le plus possible du Dieu unique mais encore d'éviter, sinon de s'abstenir totalement, de dire qu'il y a trois personnes en Dieu, mais seulement, en utilisant un terme grec du IV^e siècle, qu'un seul Dieu existe « sous trois modes distincts », en trois

manières différentes d'être un seul et le même. Et voilà que rebondissaient les débats des premiers siècles et les accusations de sombrer, qui dans le trithéisme, qui dans le modalisme. Je n'entrerai pas dans ces discussions et je conclurai en reprenant la question : le christianisme est-il un monothéisme, vrai, ou dissident, ou autre chose ? Je trancherai en faisant intervenir un troisième terme, celui d'humanisme.

Christianisme et humanisme

Le monothéisme est la désignation d'un type déterminé de religion, ce que le christianisme est assurément, mais il est aussi autre chose par origine, il est Évangile, et il est devenu autre chose encore dans le cours de son histoire, un humanisme.

Le christianisme est autre chose que religion par origine, à savoir Évangile, et même il a été fondé comme Évangile avant de devenir religion, car Jésus appartenait à la religion juive, il ne l'a jamais désavouée, même s'il a pris quelque distance à l'égard de ses institutions, préceptes et pratiques, et on ne voit pas qu'il ait cherché à fonder une autre religion, puisqu'il n'a rien laissé à ses disciples de comparable à la législation que le judaïsme affirme avoir reçue de Moïse en accord avec le précepte d'adorer un seul Dieu. À sa mort, le christianisme, qui ne porte pas encore ce nom, n'est qu'une « Voie » (c'est la désignation qu'il se donne) au sein du judaïsme, dont il ne se détachera que progressivement. Ce qu'il a reçu d'original, par contre, c'est bien l'Évangile, qui n'est ni une théologie ni une morale ni un rituel, mais un esprit, une manière de se rapporter à Dieu, comme à un Père, dans une liberté exempte de crainte, par l'usage des choses du monde et non seulement par les choses de la religion, une manière de vivre-ensemble, dans la justice, la charité, le pardon mutuel des offenses, le service du prochain, c'est l'annonce et l'espérance du Royaume de Dieu qui advient en ce monde, et le tracé du

chemin par lequel on y accède, c'est surtout le récit de ce que Jésus a dit et fait et de ce qui lui est arrivé, un récit qui est tout un enseignement toujours à méditer et à réinterpréter. Ainsi voyons-nous Paul, qui n'avait pas connu Jésus mais se flattait de connaître sa pensée, fonder ses communautés sur l'Évangile dont il tirait un nouveau type de socialité : réconciliation du juif et du Grec, égalité devant Dieu de l'homme libre et de l'esclave, de l'homme et de la femme, primauté de la conscience sur les lois religieuses, liberté à l'égard des coutumes, des traditions des pères, des préjugés du monde, libre discernement de ce qui est permis et de ce qui est inconvenant, respect de la conscience d'autrui alors qu'on est d'un sentiment différent, union fraternelle des chrétiens entre eux comme les membres d'un même corps, dignité du corps en tant que temple de Dieu, etc. Tous ces traits d'origine débordent largement le simple cadre d'un culte monothéiste : le champ entier du profane, de la vie humaine, est le lieu de la relation à Dieu.

En second lieu, le christianisme, s'il est devenu effectivement religion peu de temps après sa naissance, est aussi devenu autre chose, longtemps après, un humanisme. Tout d'abord, c'est un fait que la religion chrétienne ne peut pas revendiquer pour elle seule le nom de christianisme : beaucoup de gens qui n'ont jamais pratiqué ou ne pratiquent plus la religion chrétienne se disent néanmoins chrétiens, soit qu'ils aient gardé la foi ou des croyances, soit qu'ils les aient perdues mais se réclament encore de la tradition chrétienne, à preuve qu'ils revendiquent pour eux ou leurs enfants le droit aux rites de l'Église. De plus, bien des gens qui ont répudié toute attache à la religion chrétienne, n'en sont pas moins les héritiers d'une civilisation qui a été profondément façonnée par le christianisme au long de tant de siècles. Dire cela, de la part d'un chrétien, ce n'est pas étendre les droits de Dieu et de l'Église sur la civilisation occidentale, c'est au contraire accepter le fait que la religion ne recouvre plus depuis longtemps et de loin la totalité du phénomène chrétien, et qu'une large partie du patrimoine spirituel véhiculé par le christianisme, lui-même d'ailleurs tributaire de la pensée gréco-latine, a émigré en dehors de la religion et ne lui appartient plus, si ce n'est qu'elle peut y reconnaître le fruit des semences qu'elle n'a pas su porter à maturité. Le philosophe et théologien germano-américain Paul Tillich a

raison de parler du « christianisme occidental et (de) son succédané, l'humanisme libéral quasi religieux ». Il veut dire par là que l'humanisme, mouvement de pensée apparu dès le XIV^e siècle et qui s'est détaché de l'Église dans le courant de la Modernité, est le fruit authentique de l'esprit évangélique, dont se réclamaient d'ailleurs volontiers et explicitement les philosophes des Lumières et Emmanuel Kant lui-même, et que cet humanisme constitue à son tour, selon les expressions de Tillich, une quasi-religion, non une pseudo-religion, mais une religion d'une autre sorte, purement séculariste, à laquelle il laisse le nom de religion parce que cet humanisme a gardé des valeurs absolues, le sens d'une transcendance, le souci de l'ultime, la préoccupation de l'inconditionné. En d'autres termes, l'humanisme moderne a gardé des traces de ses origines religieuses; Luc Ferry et Marcel Gauchet s'interrogeaient récemment sur la nature de ce religieux sorti de la religion, le premier estimant qu'il fallait en parler dans le langage religieux de l'homme divinisé, le second ne voulant pas sortir du langage séculier d'un absolu terrestre, tous les deux reconnaissant dans cette survivance l'énigme des origines de la religion, le mystère de la liberté, la question ouverte de l'anthropogénèse. Pour ma part, je conclus qu'on ne peut pas enfermer le christianisme dans le concept du monothéisme, sous peine de rendre inexplicable la genèse de l'humanisme occidental.

Cet humanisme s'enracine au point le plus fondamental et le plus singulier du christianisme, qui est sa notion même de Dieu, l'idée d'un Dieu fait homme dans un événement de notre histoire - et c'est par cette considération que je terminerai ce débat. Le vrai motif de se demander si le christianisme est un monothéisme pur ou dissident n'est pas la doctrine de la Trinité, prise en elle-même, mais celle de l'incarnation, car si le concept d'incarnation présuppose celui de trinité selon l'ordre de l'être (l'un des trois s'est incarné), c'est l'inverse selon l'ordre du connaître (c'est par l'histoire de Jésus que nous savons que Dieu a un Fils). Le dogme chrétien ne se réduit pas à des spéculations métaphysiques sur l'être de Dieu, qui n'auraient pas grande importance puisqu'on doit avouer que cet être nous demeure inconnaissable en lui-même, mais il affirme que Dieu s'est fait homme, qu'il s'est arraché à sa solitude pour devenir à jamais l'un de nous et se lier à l'histoire des hommes dans la personne de

son Fils : voilà le scandale par lequel le christianisme brise l'enclos de la divinité qu'il projette dans la profanité du monde et du temps, et c'est par là qu'il se sépare du concert des monothéismes. Karl Barth, malgré sa défense du Dieu unique, a su dire que « Dieu n'est pas sans l'homme » et il a magnifiquement parlé de « l'humanité de Dieu », thème repris par Jüngel, Moltmann et bien d'autres théologiens, ce qui tend à prouver que la théologie contemporaine s'écarte du rivage des monothéismes. Car cette expression, « l'humanité de Dieu », signifie, selon l'expression de Paul, que « Dieu est pour nous » (Rm 8,31), non seulement qu'il nous est favorable mais plus encore que sa relation à l'homme est une structure de son être, son « être-pour-nous », car il a éternellement engendré son Verbe pour qu'il devienne l'un de nous et que les hommes puissent à leur tour « renaître d'en-haut » (Jn 3,3) et entrer dans son intimité. Ce Dieu est unique mais il n'est pas seul : « Je ne suis pas seul, car le Père est avec moi » dit Jésus (Jn 16,32) ou encore : « Moi et le Père, nous sommes un » (Jn 10,30). Son unicité n'est pas solitude ni jalousie, elle est communication et communion, en lui-même mais aussi avec le monde : dans le christianisme, la divinité a franchi la barrière du sacré derrière laquelle se retranche, inaccessible, le Dieu des monothéismes.

Voilà pourquoi le christianisme a le droit de ne pas se sentir concerné par la querelle qui oppose aujourd'hui les monothéismes et les polythéismes. Est-il vrai que les premiers, à cause de leur exclusivisme, soient encore source de rivalités et de guerres, alors que les seconds, professent la tolérance, feraient régner la concorde universelle? On pourrait objecter à cette vue simplificatrice que les prophètes d'Israël conviaient tous les peuples de la terre à se rassembler pacifiquement dans le temple de Jérusalem, tandis que les peuples païens du passé avaient chacun leurs dieux propres et ambitionnaient d'établir la suprématie des uns et des autres. On pourrait ainsi discuter à perte de vue sur le plan des idées et sur celui des faits. La théologie chrétienne, quelles que soient les erreurs et les fautes du passé, après avoir subi l'épreuve de la mort de Dieu dans le monde occidental, peut se retirer du débat, car son débat est désormais ailleurs : Dieu a pris le parti de l'homme, le christianisme a pris le risque de l'humanisme.

Jon Hoover

Pasteur de l'Église Mennonite des USA, Jon Hoover est actuellement professeur assistant d'islamologie à la *Faculté de Théologie du Proche Orient* à Beyrouth (Liban). Il est lauréat de l'*Université de Birmingham* (Royaume Uni), avec un Ph. D. obtenu en 2002. Il a enseigné à *Dar Comboni*, au Caire, comme professeur assistant, de 2002 à 2004.

LA RÉVÉLATION ET LES DOCTRINES MUSULMANE ET CHRÉTIENNE SUR DIEU *

Introduction

La doctrine sur Dieu est peut-être l'un des sujets les plus difficiles du dialogue islamo-chrétien. La foi chrétienne en la Trinité, ou plutôt dans le Dieu un et trine, apparaît habituellement comme irrationnelle et inutile aux musulmans, tandis que la doctrine musulmane de l'unicité de Dieu

* Cet article est le texte d'une communication faite en anglais par l'auteur au colloque organisé par les Mennonites d'Amérique du Nord et des Shi'ites iraniens sur le thème de « la révélation », qui s'est tenu à l'*Institut de l'Imam Khomeini pour l'Éducation et la Recherche* à Qum (Iran), les 15 et 16 février 2004. Il devrait paraître dans les *Actes* de ce colloque, qui seront édités par A. James Reimer du Centre de théologie mennonite de Toronto, lequel a autorisé la revue *Islamochristiana* (P.I.S.A.I. de Rome) à la publier, en sa version anglaise, en son n° 30 (2004), pp. 1-14. C'est avec l'autorisation de l'un et l'autre que la traduction française en est ici proposée aux lecteurs de *Chemins de dialogue*. Traduit de l'anglais par Maurice Borrmans.

(*tawhîd*) semble incomplète à beaucoup de chrétiens parce qu'elle exclut le Christ. Les différences entre les visions chrétienne et musulmane de Dieu ont souvent mené à une impasse où, des deux côtés, on se retrouve incompris et dérouté.

Je tente, en cette étude, de trouver la source de cette impasse dans les modes différents suivant lesquels les traditions musulmane et chrétienne s'approprient la divine révélation en matière de doctrine théologique et, par suite, dans les contenus bien distincts de leurs révélations respectives. En particulier, nous verrons que la doctrine chrétienne de la Trinité émerge par induction à partir de l'acte révélateur et sauveur de Dieu en Jésus Christ, tandis que la théologie musulmane déduit typiquement sa doctrine de Dieu à partir de vérités évidentes par elles-mêmes et universelles et, par suite, trouve cette doctrine confirmée dans la révélation du Coran. Malgré ces différences, chrétiens et musulmans ont en partage une même solide croyance en l'unicité de Dieu. À la lumière de cette approche, je vais aussi m'enquérir de ce que signifie l'unicité de Dieu dans les doctrines chrétienne et musulmane sur Dieu et signaler, par suite, un certain nombre de ressemblances structurelles entre les deux théologies.

Il s'agit donc d'une étude de théologie comparée qui, je l'espère, amènera chrétiens et musulmans à évaluer plus profondément tant les ressemblances que les différences qui se trouvent dans leurs doctrines respectives sur Dieu. Comme cela se révélera évident au cours de cette entreprise, j'ai spécialement le souci de clarifier le caractère rationnel de la doctrine trinitaire face à l'objection musulmane qui la considère comme irrationnelle. Je vais donc commencer par exposer ce qu'est la doctrine musulmane du *tawhîd*, puis continuer par une interprétation chrétienne de la Trinité.

La doctrine musulmane du *tawhîd*

Quatre niveaux ou aspects de *tawhîd* se retrouvent en des formes diverses dans les traditions tant sunnite que shī'ite de l'islam. Ma présentation de ces niveaux se réfère et se développe à partir d'une vue d'ensemble du *tawhîd* dans la théologie musulmane (*kalâm*) telle que l'a élaborée le théologien shī'ite Murtada Mutahhari (m. 1979), dont le livre a été récemment traduit en anglais¹.

Mutahhari identifie le premier aspect ou niveau de *tawhîd* comme étant *al-tawhîd al-dhâtî*, l'unicité de l'essence (*dhât*) de Dieu. Cela signifie que l'essence de Dieu est simple, qu'elle n'est pas composée et qu'elle est sans division. Pour le prouver, l'argumentation rationnelle est alors proposée, qui affirme que Dieu ne peut pas être composé de diverses parties sans qu'il ait alors besoin d'une cause qui aurait pour tâche de mettre ces parties ensemble.

Outre cette simplicité de Dieu, *al-tawhîd al-dhâtî* suppose aussi que l'essence et les attributs de Dieu sont « incomparables », c'est-à-dire qu'ils ne supportent aucune ressemblance avec les attributs des créatures. Outre les preuves tirées de la raison, cette affirmation est également corroborée par le verset coranique : « Rien ne Lui est semblable » (42,11). Mutahhari fait observer que tous les musulmans sont d'accord pour affirmer ce niveau d'*al-tawhîd al-dhâtî*. Toujours selon Mutahhari, le second niveau de *tawhîd* est celui d'*al-tawhîd al-sifâtî*, l'unicité des attributs (*sifât*) de Dieu,

1. Murtada Mutahhari, *Understanding Islamic Sciences* (London : Islamic Collège for Advanced Studies, 2002), 57-84. Je me réfère aussi à Ibn Sînâ, *Al-Risâla al-'arshiyya* (Hyderabad : Matba'at dâ'irat al-ma'ârif al-'uthmâniyya, 1353/1934-5) et au théologien sunnite al-Ghazâlî (m. 505-1111). Al-Ghazâlî traite de la doctrine sur Dieu en suivant une structure semblable quant aux quatre aspects du *tawhîd* en son *credo*, même s'il ne le fait pas explicitement. Son *credo* se trouve dans *l'Ihyâ' 'ulûm al-dîn* (Beyrouth : Dâr al-ma'rifa, s.d.), I : 89-93 (le 1^{er} *fasl* du 2^e *kitâb*, intitulé *kitâb qawâ'id al-'aqâ'id*), dont on trouve la traduction anglaise par W. Montgomery Watt, *Islamic Creeds : A Selection* (Edinburgh : University of Edinburgh, 1994), 73-79.

tels que la vie, la science, la puissance, la parole, l'ouïe, etc. Le caractère spécial des attributs de Dieu a fait l'objet de controverses dans la tradition musulmane. Les théologiens mu'tazilites maintiennent la simplicité de Dieu et son unicité numérique en identifiant ses attributs avec Son essence à un tel degré que leurs adversaires les accusent d'aboutir à en nier l'existence tous ensemble. En d'autres mots, les mu'tazilites considèrent les attributs de Dieu comme n'étant rien de plus que des noms différents de la seule et même essence divine.

D'un autre côté, les théologiens ash'arites affirment que Dieu a des attributs réels et éternels, ce qui, cependant, introduit une certaine multiplicité ontologique dans l'être même de Dieu. Comment donc les attributs réels et éternels de Dieu s'accordent-ils avec la simplicité de l'essence de Dieu? La réponse ash'arite traditionnelle consiste à dire que les attributs de Dieu ne lui sont pas identiques, tout en n'étant rien d'autre que Dieu. C'est ainsi, par exemple, que l'attribut divin de puissance n'est pas identique à Dieu Lui-même; néanmoins, la puissance de Dieu n'est rien d'autre que Dieu. Cela ne fournit aucune solution rationnelle au problème. Ou plutôt, cela met simplement des frontières au langage que l'on peut utiliser lorsqu'on parle de Dieu, tout en laissant sans réponse la question de savoir comme les attributs de Dieu subsistent dans l'essence de Dieu.

Le philosophe Ibn Sînâ (Avicenne, m. 428/1037) offre une approche légèrement différente d'*al-tawhîd al-dhâtî*, bien qu'il en arrive à être très proche de la vision mu'tazilite. Pour Ibn Sînâ, les attributs de Dieu sont nécessairement concomitants à l'essence de Dieu de telle sorte que l'essence de Dieu manifeste divers attributs sans compromettre pour autant l'absolue simplicité de Dieu. Quand on parle de Dieu, nous ne pouvons simplement pas Le nommer sans mentionner Ses attributs ou, réciproquement, nommer Ses attributs sans Le nommer Lui-même. Les deux sont inséparables.

Mutahhari accuse les Ash'arites de violer *al-tawhîd al-sifâtî* avec leur doctrine des attributs réels de Dieu, et il semble par là se vouloir très proche de la position d'Ibn Sînâ. Il affirme que « (les Attributs divins) sont

identiques à l'Essence, en ce sens que la divine Essence est telle que les Attributs sont vraiment d'Elle, ou telle qu'Elle manifeste ces Attributs »².

Le troisième niveau de *tawhîd* est *al-tawhîd al-af'âlî*, l'unicité des actes (*af'âl*) de Dieu. Selon la doctrine ash'arite, ce *tawhîd* consiste en ce que Dieu est le seul Acteur et Créateur dans l'univers. Dieu n'a pas d'associé quand Il crée toutes choses, et Dieu détermine toutes choses à l'exclusion de quelque intervention procédant d'une volonté humaine libre. Quoique les ash'arites cherchent à affirmer la responsabilité humaine en parlant d'une acquisition (*kasb*) humaine des actes, les humains ne sont ni les agents ni les créateurs de leurs actes.

En contraste avec les ash'arites, les mu'tazilites maintiennent que les humains sont, par contre, les créateurs de leurs actes. Et parce que les humains créent leurs propres actes, ils peuvent être appelés à rendre compte de leurs mauvaises actions, et Dieu a donc le droit de les punir pour cela. Pour les ash'arites, au contraire, Dieu ne saurait être soumis à des critères humains de justice rétributive : ils rejettent donc la doctrine mu'tazilite comme étant une violation de la seule prérogative de Dieu qui crée seul.

Mutahhari prend ici le parti des ash'arites contre les mu'tazilites. Néanmoins, il affirme aussi la liberté de l'homme mais dans un sens qui s'accorde avec la volonté omniprésente de Dieu et avec la totale dépendance de l'être humain par rapport à Dieu pour son existence. Il se peut qu'il considère l'activité humaine comme un genre de causalité seconde. Et cela irait bien avec l'ensemble de sa vision philosophique sur la question.

Nous en arrivons maintenant au quatrième niveau de *tawhîd*. Il s'agit d'*al-tawhîd al-'ibâdî*, l'unicité d'adoration, exclusivement due à Dieu. Nul ne saurait jamais être servi ou adoré sinon le seul et unique Créateur. Adorer d'autres êtres est justement le péché qui consiste à donner des associés à Dieu (*shirk*). Les modernes réformistes musulmans qui invitent

2. Mutahhari, 59.

à une approche islamique intégrale de la vie en dépendance de l'unicité du seul Dieu insistent beaucoup sur ce niveau de *tawhîd*. Mutahhari fait observer que les musulmans sont tous d'accord entre eux à ce sujet, tout en notant cependant que les Wahhâbites rejettent de nombreuses croyances musulmanes communes telles que la recherche de l'aide des prophètes et des saints. En d'autres mots, tous les musulmans sont d'accord pour affirmer que l'adoration n'est due qu'à Dieu seul, mais ils sont d'avis différents quant à savoir si certaines pratiques violent ou réalisent cette même obligation.

Déduction de cette doctrine du *tawhîd* à partir de vérités universelles et auto-évidentes

Avant d'aborder l'étude de la doctrine chrétienne sur Dieu, il est important de signaler que les musulmans, d'habitude, ne font pas dériver leur doctrine sur Dieu d'une déduction ou d'une approche pragmatique qui s'origine dans la révélation divine du Coran ou dans la Tradition prophétique (*Sunna*). Ils donnent plutôt à leurs doctrines fondamentales un fondement universel et une base qui s'appuie sur quelque chose de commun à toute l'humanité. C'est ainsi, par exemple, que la philosophie musulmane, telle qu'on la trouve chez Ibn Sînâ, va de pair avec les traditions philosophiques grecques de la lointaine antiquité et déduit l'existence de Dieu, Son unité et Ses attributs, ainsi que la nécessité de l'envoi des prophètes, à partir de postulats métaphysiques. Qui plus est, beaucoup de musulmans considèrent la constitution naturelle (*fitra*) de l'être humain comme étant le fondement de ces mêmes doctrines musulmanes de base (cf. Coran 30,30).

La théologie musulmane (*kalâm*) cherche aussi à s'édifier sur un fondement universel. Elle commence sous une forme de théologie naturelle qui fait dériver l'existence de Dieu, Son unicité, Ses attributs,

ainsi que le besoin humain d'avoir des prophètes, des caractéristiques auto-évidentes mêmes de ce monde. Les doctrines qui en résultent font partie de cet ensemble de la théologie appelé les '*aqliyyât*', les choses que l'on connaît rationnellement en dehors de toute révélation. Le contenu de ces '*aqliyyât*' ne diffère pas substantiellement de celui de la révélation et, par suite, nous trouvons une très grande insistance sur la prophétie ainsi que sur l'unicité et les attributs de Dieu dans le Coran et dans la Tradition prophétique. Néanmoins, c'est en raisonnant sur la nature de ce monde qu'on établit la base suffisante pour connaître ces doctrines, et cela nous amène à reconnaître notre besoin des prophètes et de la tradition révélée (*naql*) qu'ils proposent. Par suite, cette tradition révélée confirme les '*aqliyyât*' et fournit une information historiquement contingente quant à la mission des prophètes et à la vie de l'au-delà qui ne sauraient, autrement, procéder d'une quelconque déduction³.

Ce ne sont pas tous les musulmans, naturellement, qui acceptent cette inclusion de la révélation coranique dans une structure de théologie rationnelle. Les traditionalistes sunnites constituent la plus notable exception et des théosophes comme Ibn 'Arabî attribuent un rôle important à la voie mystique et à la faculté de l'imaginaire (*khayâl*) pour acquérir quelque connaissance de Dieu. De plus, les musulmans acceptent généralement que les attributs anthropomorphiques de Dieu qui apparaissent dans le Coran ne soient connus que par révélation. Il s'agit, pour Dieu, d'être « assis » sur le Trône (20,5; 25,59) et d'avoir « deux mains » (38,75). Il y a donc comme une espèce de tension dans la pensée musulmane entre le rationnel, d'un côté, et le révélé et l'inspiré, de l'autre. Néanmoins, je pense qu'il est juste de dire que la plupart des musulmans croient que les doctrines fondamentales sur l'existence de

3. Mutahhari explique comme suit la relation qui existe entre la partie '*aqlî*' (le rationnel) et la partie '*naqlî*' (le transmis par tradition) de la théologie musulmane (*kalâm*) : « La partie '*aqlî*' du *kalâm* embrasse tout le contenu qui est purement rationnel, et s'il y a quelque référence au *naqlî* (traditionnel), c'est en vue d'illuminer et de confirmer le jugement de la raison. Mais s'agissant de problèmes comme ceux relatifs à l'Unicité divine, à la prophétie et à certains aspects de la résurrection, la référence au *naql* - le Livre et la Sunna du Prophète - ne saurait être suffisante; l'argumentation doit être purement rationnelle ».

Dieu, Son unicité et Ses attributs, ainsi que sur le besoin qu'ont les humains d'avoir des prophètes, doivent être manifestes aux yeux des êtres humains doués de raison en dehors de toute expérience mystique ou d'une révélation spéciale proposée par les messagers de Dieu en des livres révélés.

Les difficultés qu'éprouvent les musulmans face à la doctrine chrétienne de la Trinité

C'est à partir de ce point de vue que les chrétiens peuvent commencer à comprendre les difficultés que les musulmans éprouvent face à la doctrine chrétienne de la Trinité. Étant donné les fondements rationnels du *tawhîd* qui sont à la base de leur croyance, les musulmans trouvent difficile d'imaginer quelque chose de plus explicitement et gratuitement irrationnel que la Trinité. Comment Dieu pourrait-Il être en même temps un et trois ?

En tenant compte de cela, les musulmans concluent généralement qu'il doit donc y avoir eu une corruption historique de la religion chrétienne. La religion de Jésus consistait en un pur monothéisme mais ses disciples ont, par la suite, adultéré leur foi en recourant au polythéisme grec. Et leur explication va plus loin, affirmant que les responsables de la primitive Église, soumis aux ordres de Rome, ont abusé de leur pouvoir au Concile de Nicée, en 325, en imposant la doctrine de la Trinité à une Église qui ne soupçonnait rien à ce sujet⁴.

De telles assertions historiques pour expliquer comment la primitive Église s'est écartée du pur monothéisme pour adopter le dogme trinitaire

4. Cf. « Trinity » dans l'index du livre de Hugh Goddard, *Muslim Perceptions of Christianity* (London : Grey Seal, 1996), pour une vue d'ensemble des diverses argumentations musulmanes contre cette doctrine.

trouvent leurs correspondants dans le rationalisme occidental et sont même devenues choses communes depuis le siècle des Lumières. Qui plus est, certains courants de la théologie chrétienne, au cours des deux derniers siècles, ont eu quelque difficulté à comprendre comment la Trinité peut être de quelque importance dans la vie chrétienne elle-même, et le théologien protestant allemand Friedrich Schleiermacher (m. 1834) est bien connu pour avoir considéré cette doctrine comme un appendice de sa théologie.

Si même quelques chrétiens ne peuvent pas voir l'importance de la doctrine trinitaire, il demeure cependant essentiel de se poser la question : pourquoi la Trinité persiste-t-elle comme croyance chrétienne ? Nous pourrions même aller plus loin dans cette direction en fournissant, en sa faveur, des raisons historiques et d'autres, sociologiques et psychologiques. Cependant, je pense qu'il est plus juste, pour une auto-compréhension chrétienne elle-même, d'explorer les motivations théologiques en deçà de la doctrine. Avant de tenter la chose, il peut cependant être instructif de jeter aussi un regard sur la condamnation coranique de la Trinité.

Le Coran affirme explicitement l'unicité de Dieu (112,1) et contient des versets qui ont été utilisés contre la doctrine chrétienne à ce sujet. Un verset de la cinquième sourate rejette une triade qui serait composée de Dieu, de Jésus et de sa mère, Marie : « (Rappelez-vous) quand Allâh demanda : "Ô Jésus, fils de Marie, est-ce toi qui as dit aux Hommes : 'Prenez-nous, moi et ma mère, comme divinités en dessous d'Allâh!'" »(5,116). En réponse, les chrétiens soutiennent que les affirmations ici énoncées par le Coran ne représentent pas la doctrine chrétienne classique de la Trinité comme Père, Fils et Saint-Esprit, et certains musulmans en ont bien conscience.

Peut-être plus désastreux encore pour la doctrine chrétienne se révèlent être les versets coraniques qui nient que Jésus soit le Fils de Dieu et qui invitent à ne pas dire que Dieu soit trois. Dans la quatrième sourate, par exemple, il est dit : « Ô détenteurs de l'Écriture ! Le Messie, Jésus Fils de Marie, est seulement l'Envoyé d'Allâh... Ne dites point : "Trois!"

Cessez (Cela sera) un bien pour vous. Allâh n'est qu'une divinité unique. À Lui ne plaise d'avoir un enfant » (4,171 : voir aussi 2,116; 5,72; 5,75; 5,116; 9,30). Habituellement, les chrétiens n'attribuent nullement à la filiation (divine) de Jésus le caractère charnel que lui prêtent souvent les musulmans; il s'agit bien plutôt d'une expression métaphorique qui entend signifier la profondeur de la relation qui existe à l'intérieur de l'unique et même Dieu. Qui plus est, les chrétiens sont volontiers d'accord avec le refus coranique fondamental de tout polythéisme et reconnaissent donc qu'il ne convient pas de parler de trois dieux.

Le point le plus important ici, c'est que les chrétiens, quand ils lisent le Coran, n'y trouvent pas nécessairement le refus de la doctrine chrétienne de la Trinité en tant que telle. Pour défendre une telle perspective, les chrétiens cherchent à dépasser les lectures musulmanes communes du texte (coranique) à travers certaines réinterprétations. Comme on vient de le dire, les chrétiens soutiennent que le Coran ne vise pas directement la doctrine trinitaire classique et que les vocabulaires contestés, comme celui de « filiation », doivent être compris suivant une forme qui diffère de celle que lui attribue l'interprétation musulmane habituelle. Ces stratégies ont le mérite de pousser chrétiens et musulmans vers des compréhensions plus élaborées de leurs textes. Cependant la réinterprétation des textes ne réussit pas à répondre à ce qui constitue d'ordinaire la plus fondamentale difficulté pour les musulmans, à savoir le problème rationnel de la question : comment le Dieu unique peut-il être trois, Père, Fils et Saint-Esprit? Néanmoins, le fait que les chrétiens soient profondément engagés dans l'élaboration et l'interprétation des textes sacrés en matière théologique peut fournir aux musulmans une piste pour mieux découvrir où se trouvent les différences qui les séparent des chrétiens quant à leur doctrine sur Dieu.

L'émergence, par induction, de la doctrine trinitaire à partir de la révélation historique et contingente

Pour rejoindre les motifs en faveur de la croyance chrétienne dans la Trinité, il est requis de changer les perspectives et de passer du processus de déduction qui fonde la doctrine musulmane du *tawhîd* à celui d'une doctrine sur Dieu qui soit basée d'abord et avant tout sur une tradition qui relève d'une induction reflétée par une révélation qui se transmet grâce à des textes sacrés. C'est ici que l'approche chrétienne se trouve être plus proche de l'herméneutique, basée sur des textes, que pratique la jurisprudence musulmane (*fiqh*) pour déterminer ce qu'est la Loi de Dieu, qu'elle ne l'est de la méthodologie rationnelle des *'aqliyyât* de la théologie musulmane. Tout comme les dispositions juridiques musulmanes concernant le mariage et le divorce dérivent d'une interprétation rigoureuse du Coran et de la Tradition prophétique, de même la doctrine chrétienne du Dieu un et trine trouve seulement son fondement et son sens dans la Bible et son interprétation selon la tradition chrétienne. Cela ne veut pas dire que la théologie chrétienne ne part jamais d'une théologie naturelle. Les théologiens catholiques, selon la tradition thomiste, soutiennent que la raison humaine est capable de connaître l'existence de Dieu et certains de Ses attributs sans recourir à la révélation. Néanmoins, même les Thomistes reconnaissent que la doctrine de la Trinité relève de la révélation : la raison seule ne saurait y avoir accès.

Il y a deux versants majeurs du témoignage biblique qui donnent naissance à la doctrine du Dieu un et trine. Le premier versant est celui du monothéisme juif tel qu'il se résume dans la confession : « Écoute, Ô Israël, le Seigneur est notre Dieu, l'unique Seigneur » (Dt 6,4). Ce monothéisme continue plus loin et aussi bien dans le Nouveau Testament (Mc 12,29; 1Co 8,4-5). Juifs et chrétiens, comme les musulmans, confessent et adorent un seul et même Dieu, et la structure fondamentale qui donne son sens à la doctrine trinitaire est proprement le monothéisme juif, et non point le paganisme gréco-romain. Le second versant biblique qui donne forme à la Trinité réside dans le témoignage du Nouveau

Testament qui proclame que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont engagés dans une grande mission pour sauver, racheter et réconcilier l'humanité et toute la création (cf. par exemple Mc 1,9-15 et 14,32-36; Jn 16,1-15 et 17,20-24; Rm 8,9-27 et 1Co 15,20-28).

Il n'est pas nécessairement évident pour les musulmans qui lisent la Bible, et il n'était pas également toujours aussi clair dans la primitive Église, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient chacun également et pleinement Dieu. Néanmoins, cela devint la confession orthodoxe de la tradition chrétienne et c'est l'expression d'une règle interprétative que George Lindbeck appelle celle d'une « christologie maximaliste ». Comme Lindbeck l'explique, cette règle attribue à Jésus chaque espèce de signification qui n'entre en conflit ni avec sa pleine humanité ni avec le monothéisme juif⁵.

Dans la Bible et dans la primitive Église, le maximalisme christologique naît à partir de l'intime conviction qu'en Jésus Christ le salut a été expérimenté par la main de Dieu Lui-même. Athanase, l'Égyptien qui défend l'orthodoxie de Nicée au IV^e siècle, affirme que les créatures ne peuvent pas se sauver elles-mêmes : seul le Créateur peut sauver, ce qu'Il a fait en Jésus Christ. Le salut ne consiste pas en une simple admission à entrer au paradis, mais c'est une participation à la vie même de Dieu, et c'est là quelque chose que Dieu seul peut fournir. Aussi Athanase rejette-t-il le Christ arien : celui-ci, quoique sauveur « divin » et premier né d'entre les créatures, est néanmoins encore une créature, et par suite manque donc de la capacité de sauver ses compagnons, créés eux aussi. Pareillement, les théologiens de l'Église primitive affirment que le Saint-Esprit est Dieu parce que l'Esprit fait ce que Dieu seul peut faire⁶.

5. George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine : Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia : Westminster, 1984), 94-95.

6. Pour ces affirmations, voir Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition : A History of the Development of Doctrine*, vol. I, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago : University of Chicago, 1971), 172-225. Pour une étude détaillée de la controverse trinitaire du IV^e siècle dans laquelle Athanase joue un rôle clé, voir R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh : T & T Clark, 1988).

Mennon Simons, qui a vécu au XVI^e siècle et a donné son nom à la tradition mennonite dans le cadre de laquelle je travaille, argumente de la même manière, même sous une forme légèrement différente, en son traité sur la Trinité. Il explique que le Fils et le Saint-Esprit sont divins parce que la Bible montre qu'ils participent aux mêmes attributs que Dieu le Père⁷.

En conséquence, il apparaît que la doctrine de la Trinité n'est pas déduite à partir de postulats métaphysiques ou du caractère général du monde et de l'humanité. Au contraire, elle s'enracine dans une interprétation particulière et, pour les chrétiens, hautement défendable d'une révélation divine historique et contingente et donc dans les voies par lesquelles celle-ci révèle Dieu comme Père, Fils et Saint-Esprit. L'affirmation chrétienne que l'homme Jésus était Dieu le Fils agissant pour notre salut a été logiquement scandaleuse pour la tradition musulmane, tout comme cela l'a été pour le monde grec auparavant. Néanmoins, même si nous pouvons penser que l'affirmation chrétienne est scandaleuse, nous pouvons aussi considérer que la doctrine trinitaire représente une voie qui permet de garantir que cette affirmation n'est pas irrationnelle à l'intérieur du cadre biblique de référence.

L'unicité du Dieu un et trine et ses analogies avec la doctrine du *tawhîd*

Le maximalisme christologique et ses effets dans la doctrine trinitaire nous laissent avec ce problème : comment concevoir l'unicité du Père, du Fils et du Saint-Esprit? Je vais examiner quatre manières de parler de l'unicité de Dieu dans la théologie chrétienne et signaler les analogies

7. Mennon Simons, « Confessions of the Triune God », in *The Complete Writings of Menno Simons*, trans. Leonard Verduin and ed. John Christian Wenger (Scottsdale, P.A. : Herald, 1956), 491-8.

qu'on y trouve avec la doctrine musulmane du *tawhîd*, ce qui pourrait nous aider à mieux nous comprendre.

Premièrement, c'est fondamentalement l'unicité « narrative » de Dieu plutôt que Son unicité ontologique ou mathématique que la doctrine trinitaire entend sauvegarder. L'histoire de la création et de la rédemption opérées par le Père, le Fils et le Saint-Esprit en faveur de l'humanité et du monde est un seul et unique récit dont la narration a pour origine et fin le seul et même Dieu. Cette unicité narrative enseigne que le Dieu qui crée est le même Dieu qui sauve en Jésus Christ et aussi le même Dieu qui porte le monde à son achèvement grâce au Saint-Esprit. Le Dieu qui a créé le monde n'est pas différent du Dieu qui sauve et renouvelle la création⁸.

L'unicité trinitaire « narrative » trouve son analogie dans *al-tawhîd al-af'âlî* musulman, le caractère exclusif des actes de Dieu. Tout comme les chrétiens confessent que Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, est le seul Créateur, Rédempteur et Sanctificateur de ce monde, de même les musulmans soutiennent avec *al-tawhîd al-af'âlî* que Dieu est le seul Créateur de l'univers et le Seul à qui toutes choses font retour (Coran 10,56). Considérant cet autre aspect, les musulmans confessent que c'est le même Dieu qui a révélé la Torah à Moïse, le Psautier à David, l'Évangile à Jésus et le Coran à Muhammad. Alors qu'il y a quelques différences entre ces livres révélés, puisque le Coran professe qu'il est la révélation finale qui abroge les précédentes, tous ces livres proviennent néanmoins du même Dieu. Le récit musulman trouve ainsi son unité sous un même et unique Dieu; et même si ce récit diverge de l'histoire chrétienne de l'incarnation de Dieu en Jésus Christ, il n'en reste pas moins que chrétiens et musulmans confessent qu'il y a un seul Dieu qui est le Seigneur de toute l'histoire humaine. Deuxièmement, nous en arrivons à la question de l'unicité ontologique de Dieu. C'est habituellement la plus grosse diffi-

8. La théologie chrétienne fait souvent une distinction entre la Trinité « relationnelle » (« economic » en anglais), laquelle est alors Dieu en relation avec le monde et son histoire, et la Trinité « immanente », laquelle est Dieu en Lui-même. Ce que j'appelle ici l'unicité « narrative » de Dieu se situe en parallèle avec la Trinité « relationnelle », tandis que mes propos sur l'unicité ontologique de Dieu, un peu plus loin, correspondent à la Trinité « immanente ».

culté musulmane exprimée face à la Trinité. Depuis le temps où la primitive Église s'est affrontée avec le monde grec, les chrétiens ont aussi été embarrassés avec ce problème : ils ont eu recours à de nombreuses analogies trinitaires pour traiter ce problème.

Nous pouvons classer ces analogies en trois catégories⁹. La première est impersonnelle et naturaliste. Une commune analogie trinitaire de ce genre est celle du soleil avec sa lumière et sa chaleur. Il n'y a, en effet, qu'un seul soleil, mais il peut être appréhendé sous ces trois aspects : le soleil lui-même, sa lumière et sa chaleur. Cette analogie illustre bien comment l'un peut être trois, mais elle reste insuffisante pour fournir quelque chose de significatif quant à la croyance chrétienne sur Dieu. Le soleil ne veut pas, ne crée pas, n'aime pas et ne parle pas comme le Dieu de la révélation biblique, et l'analogie perd toute valeur à cause de son caractère impersonnel.

Les deux autres catégories d'analogie sont personnelles. Selon la deuxième, Dieu est considéré comme analogue à un seul sujet humain. C'est ici qu'interviennent les analogies psychologiques du Père de l'Église qu'est Augustin (m. 430), lequel suggère, par exemple, l'analogie de l'intelligence « une » qui a connaissance d'elle-même et qui s'aime elle-même. Dans le cadre de la théologie chrétienne moderne, le protestant Karl Barth et le catholique Karl Rahner décrivent Dieu comme le sujet absolu qui se révèle Lui-même et apparaît sous trois aspects ou modes. Dans la théologie de Barth, le Père est révélé dans le Fils Jésus Christ et, à travers le Saint-Esprit, dans la création¹⁰.

9. Cette typologie s'inspire de celle que l'on trouve dans James Wm. McClendon Jr., *Systematic Theology*, vol. 2, *Doctrine* (Nashville, TN : Abington, 1994), 310. La littérature en matière de théologie trinitaire s'est récemment faite des plus abondantes. Voir par exemple Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom* (San Francisco, CA : Harper, 1991); Andrew Stirling, ed., *The Trinity : An Essential for Faith in Our Time* (Nappanee, IN : Evangel Publishing House, 2002); and, in Arabic, Fâdil Sidârûs, *Sirr Allâh : Al-Thâlûth Al-Ahad* (Beyrouth : Dâr al-Mashriq, 1993).

10. Voir le théologien mennonite C. Norman Kraus, *God our Saviour : Theology in a Christological Mode* (Scottsdale, PA : Herald, 1991), 88-93, lequel, en grande partie, suit Barth quand il traite du dilemme trinitaire ontologique.

Couvrant dans la même direction, les théologiens arabes chrétiens de jadis tentent de voir une équation entre la Trinité et certains des attributs de Dieu, comme le sont la vie, la puissance et la volonté. J'ai déjà affirmé, plus haut, que la doctrine de la Trinité est enracinée dans la révélation de Jésus Christ et qu'elle est donc inaccessible à la raison seule. Cependant le théologien arabe 'Ammâr al-Basrî (IX^e siècle) s'efforce de prouver la nature trinitaire de Dieu sans faire référence à la Bible, démontrant que Dieu (le Père) avec Sa vie (le Saint-Esprit) et Sa parole (le Fils) constitue la Trinité. En réponse, les musulmans, qui pensent que Dieu a de très nombreux noms et attributs, s'étonnent de voir que les chrétiens s'arrêtent alors à trois¹¹. Ibn Taymiyya, un réformiste sunnite du début du XIV^e siècle, accuse même les chrétiens, qui usent de telles argumentations, de mentir quant aux fondements mêmes de leur doctrine. Il démontre que la Trinité s'enracine dans « l'Évangile » et dans ce que les chrétiens prétendent être « la religion révélée » plutôt que dans l'exercice de la raison. Il ajoute d'ailleurs que nous n'avons pas besoin de la Trinité pour savoir que Dieu est un Être qui vit et parle¹².

Quoique ces analogies qui comparent Dieu à un seul sujet humain fournissent quelque sens, elles ne rendent pas toute justice à la manière selon laquelle Dieu apparaît dans le Nouveau Testament comme Père, Fils et Saint-Esprit. Ceci nous amène à la troisième catégorie d'analogies, l'analogie sociale, qui envisage Dieu comme une communauté d'amour. Selon cette analogie, le Père, le Fils et le Saint-Esprit signifient que Dieu est une relation d'amour en une divine communauté, une communauté une et unique soudée par l'amour et à laquelle nous, créatures humaines, sommes appelés à participer. Cette analogie remonte aux Pères cappado-ciens du IV^e siècle et des théologiens modernes comme Jürgen Moltmann

11. 'Ammâr al-Basrî, *Kitâb al-burhân wa-kitâb al-masâ'il wa-l-ajwiba*, ed. Michel Hayek (Beyrouth : Dar elMachreq, 1977), 48-9, 52.

12. Voir Thomas F. Michel, *A Muslim Theologian's Response to Christianity : Ibn Taymiyya's Al Jawaab Al-Sahih* - (Delmar, NY : Caravan, 1984), 255ff. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, MA : Harvard University, 1976), 121-2, signale que l'équation « Trinité - attributs divins » des Arabes chrétiens n'a pas de précédent dans la théologie chrétienne primitive. Voir aussi Wolfson, 318-336, pour savoir comment le philosophe arabe chrétien Yahyâ b. 'Adî formulait la Trinité.

lui ont donné des développements très élaborés. Cependant, certains chrétiens, outre les musulmans eux-mêmes, répliquent que cette analogie sociale transforme la Trinité en une certaine forme de polythéisme.

En toute cette série d'analogies, nous observons comme une continuité qui va de la simplicité unitaire à la différenciation et à la multiplicité, de l'impersonnel au personnel et au social, ou de l'un au trois. Aucune de ces analogies ne correspond complètement aux requêtes que posent tant l'unicité ontologique que la conformité à la vision biblique de Dieu. Au vu de cette difficulté, les chrétiens trop souvent lèvent les bras au ciel, frappés de frustration, et déclarent que la Trinité est, après tout, un mystère. Ce qui, ici, est signifié par « mystère » est trop souvent synonyme d'obscurité ou d'irrationalité, ce qui conforte chrétiens et musulmans dans leur soupçon, à savoir que la doctrine de la Trinité n'a ni sens ni valeur.

Comme je l'ai déjà signalé, le caractère fondamentalement rationnel de la doctrine trinitaire se trouve ailleurs, dans le souci chrétien de garantir l'unicité « narrative » de l'œuvre de Dieu qui crée et puis sauve en Jésus Christ. L'Église primitive n'a pas formulé la Trinité pour résoudre un problème ontologique mais un problème « narratif ». Oui, comme nous l'avons fait observer, la Trinité présente effectivement des difficultés ontologiques. Et, ici, il peut être utile de faire observer que les musulmans affrontent un dilemme assez semblable. Tout comme les chrétiens se démènent pour parler de Dieu comme étant « l'unique » et en même temps Père, Fils et Saint-Esprit, de même les musulmans se trouvent devant le défi d'avoir à relier *al-tawhîd al-dhâtî* et *al-tawhîd al-sifâtî*, à savoir la simplicité de l'essence de Dieu et la multiplicité des seuls attributs de Dieu. Chrétiens et musulmans se concentrent sur ce même problème suivant des degrés bien divers et le résolvent selon diverses modalités, quelquefois même en des formes qui ne peuvent pas satisfaire les membres de l'autre communauté. Oui, la difficulté ontologique qu'il y a à conjuguer l'un et le multiple en Dieu demeure essentiellement la même.

Au-delà de tout cela, nous signalons que « mystère » ne signifie pas nécessairement obscurité et irrationalité. Nicholas Lash, le théologien de

Cambridge, soutient que les chrétiens ne devraient pas en finir par là après que les analogies trinitaires se sont révélées insuffisantes. Les chrétiens devraient plutôt partir du « mystère » comme étant la véritable définition de Dieu. Cela veut dire qu'une bonne théologie chrétienne reconnaît, dès le départ, que Dieu est différent de Ses créatures et la compréhension de Dieu en Sa plénitude est au-delà de notre capacité humaine. Mais le mystère qu'est Dieu en Lui-même n'est pas un mystère entièrement caché. C'est un mystère qui cherche à rencontrer l'humanité et c'est justement la tâche de la théologie chrétienne d'éclairer la révélation de ce mystère¹³.

Transposant les intuitions de Lash en d'autres termes, les chrétiens devraient commencer par la confession du monothéisme juif, celui du caractère absolument indescriptible et ineffable de Dieu. Et ceci a d'ailleurs de solides bases dans le Nouveau Testament. C'est ainsi que l'Apôtre Paul écrit : « C'est (Dieu) seul qui possède l'Immortalité, qui habite une lumière inaccessible, que nul d'entre les hommes n'a vu ni ne peut voir » (1Tim 6,16; cf. Rm 12,33-34). C'est analogue à la simplicité et à l'incomparabilité de Dieu que l'on trouve dans la confession musulmane d'*al-tawhîd al-dhâtî* et qui sont affirmées par ce verset coranique : « Rien ne Lui est semblable » (42,11).

En outre, selon la confession chrétienne, Dieu s'est révélé Lui-même à travers l'histoire et d'une manière même supérieure comme Père, Fils et Saint-Esprit. Il y a une tradition qui est chère aux théosophes musulmans, dans laquelle Dieu dit : « J'étais un trésor caché, aussi ai-je voulu être

13. Nicholas Lash, *Easter in Ordinary : Reflections on Human Experience and the Knowledge of God* (Notre Dame, IN : University of Notre Dame, 1990), 231-242. Lash emprunte la métaphore des relations humaines pour en faire la clé de notre compréhension du sens propre du « mystère » quand il s'applique à Dieu. Il écrit ceci : « Les personnes ne sont pas des problèmes qui attendent une solution. Et donc plus proches nous devenons des autres et mieux nous les comprenons, et plus encore ils échappent à notre "prise" de connaissance et plus grande encore est la difficulté que nous éprouvons à donner une parfaite expression de ce qu'ils sont réellement. Les autres nous deviennent, à leur mesure, "mystérieux" non pas dans la mesure où nous ne réussissons pas à les comprendre, mais plutôt dans la mesure même où, entrant en relation d'amour avec eux, nous réussissons à les comprendre » (236).

connu. Par suite j'ai créé les créatures afin que je puisse être connu »¹⁴. Presque de la même manière, le Dieu de Jésus Christ est le Mystère de l'Amour qui a besoin de se communiquer et de se révéler Lui-même dans le monde. C'est ici, comme je le suggère, que les analogies trinitaires jouent un rôle. Les analogies élucident les implications ontologiques de ce Mystère d'Amour, tout en reconnaissant que le Dieu dont il est parlé est, en un certain sens, différent de tout ce que nous connaissons.

Un troisième genre d'unicité divine est ce que nous pourrions appeler l'unicité « harmonieuse » ou « esthétique » de Dieu. En vue d'expliquer ce que je veux dire par là, je renverrai d'abord à un vieil article de H. Richard Niebuhr, puis reviendrai à des intuitions complémentaires, empruntées à Nicholas Lash.

Dans un article de 1946 intitulé « The Doctrine of the Trinity and the Unity of the Church », Niebuhr donne un aperçu du schéma des trois « unitarismes » chrétiens communément connus qui mettent toute leur attention seulement sur le Père, ou sur le Fils, ou sur le Saint-Esprit, à l'exclusion des deux autres¹⁵. Niebuhr signale que l'unitarisme du Père ou du Créateur désapprouve le polythéisme, l'idolâtrie et tout enthousiasme religieux et fournit beaucoup de matière à la raison et à la théologie naturelle. Cependant, il a de grandes difficultés à interpréter le récit biblique et à donner un sens à l'expérience religieuse intérieure.

L'unitarisme de Jésus Christ proteste contre les excès de la raison et de la religion naturelle, et donne toute prééminence à Jésus comme étant la première figure morale ou salvifique à l'encontre du Dieu créateur, moins honorable ou moins exemplaire, de l'Ancien Testament. Cet unitarisme est capable de donner un certain sens à l'histoire et à la Bible, mais il éprouve quelque difficulté à établir qu'à la source de la puissance de Jésus, il y a quelque chose qui le dépasse lui-même.

14. Voir William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany, NY : State University of New York, 1989), 39991 n. 14, pour la traduction de ce « dit » et le commentaire qu'en fait Ibn 'Arabî.

15. H. Richard Niebuhr, « The Doctrine of the Trinity and the Unity of the Church », *Theology Today* 3 (October 1946) : 371 -384.

Selon le schéma de Niebuhr, l'unitarisme du Saint-Esprit situe la source de toute réalité dans l'expérience religieuse intérieure et dans son sentiment, tandis qu'il néglige la transcendance du Créateur et l'œuvre rédemptrice de Dieu dans l'histoire. Aussi cet unitarisme a du mal à donner son sens à l'origine du monde et au besoin d'un certain type de règles éthiques et objectives.

En résumant très simplement le point de vue de Niebuhr, disons qu'une attention chrétienne exclusive envers la seule transcendance (le Père), la seule histoire (le Fils) ou la seule immanence (l'Esprit), constitue un système instable de croyance, lequel doit finalement reconnaître qu'il a besoin des deux autres dimensions qui lui manquent. Cette observation permet à Niebuhr de trouver un trinitarisme implicite même dans les hérésies chrétiennes. Cependant, le but de l'analyse de Niebuhr n'est pas normatif mais simplement pragmatique. Il s'efforce d'utiliser la doctrine de la Trinité pour amener les chrétiens de diverses dénominations à se retrouver en un seul bercaïl œcuménique. L'approche de Niebuhr laisse néanmoins la porte ouverte à cette possibilité que la Trinité pourrait aussi fonctionner en forme normative pour mettre les chrétiens à l'abri des excès doctrinaux et des pratiques de quelque type d'unitarisme que ce soit.

Ceci concorde parfaitement avec la suggestion de Lash, à savoir que la doctrine de la Trinité agit comme un ensemble de règles qui protègent la croyance et l'expérience des chrétiens contre toute forme de déséquilibre¹⁶. Et, d'abord, Dieu comme Esprit signifie que Dieu est immanent et se trouve impliqué en tout ce qui est vie et vitalité en ce monde. Néanmoins, c'est l'erreur du panthéisme d'identifier Dieu complètement avec le monde. Par suite, on a besoin d'une seconde règle qui affirme que Dieu est absolument différent de ce qu'est ce monde. Dieu est le Créateur transcendant qui diffère totalement de sa création. Néanmoins, une trop grande insistance en faveur d'un Dieu qui est différent et incompréhensible risque d'aboutir à l'agnosticisme et même à l'athéisme. Dans ce cas,

16. Ce débat se fonde sur Lash, 266-272.

Dieu est absent et d'autres dieux, qui lui sont inférieurs - des produits de notre propre invention! - se précipitent alors pour en combler le vide.

Lash fait observer qu'une grande partie de la pensée du XIX^e siècle, en Occident, semble osciller entre le panthéisme et l'athéisme, ou plutôt entre l'identité parfaite du monde avec Dieu et l'absolue distinction de Dieu d'avec le monde. Tout ceci nous amène à la troisième règle, à savoir le besoin d'une révélation dans l'histoire et la tradition d'une référence à Dieu qui grandit à partir de celle-ci. C'est alors qu'intervient Dieu le Verbe, qui met un lien entre le Créateur et l'Esprit. Lash signale que, même ici, les chrétiens sont en danger d'idolâtrie s'ils en arrivent à trop se fixer sur la tradition du langage qui se réfère au Verbe incarné, pensant alors que cela fournit une pleine connaissance de Dieu. Ce danger possible a donc besoin d'être corrigé par la transcendance même de Dieu. En Jésus, de fait, « se trouve être l'image de Celui qui est sans image »¹⁷. Comme nous en voyons ici l'illustration, Lash considère que la doctrine chrétienne sur Dieu fournit un ensemble de règles auto-correctives qui nous rendent capables de vivre et de prier en une référence à Dieu qui soit des plus équilibrées¹⁸.

Quoique les analogies ne soient pas très exactes, les idées de Niebuhr et de Lash ne sont pas sans trouver quelque écho dans la structure à trois dimensions que développe la théologie musulmane classique quand elle s'interroge sur Dieu. L'essence (*dhât*) de Dieu signifie la transcendance; les actes (*af'âl*) de Dieu impliquent l'immanence de Dieu dans la création à travers Son activité; les noms et les attributs (*al-asmâ' wa-l-sifât*) de Dieu

17. Lash, 271.

18. David B. Burrell, *Freedom and Creation in Three Traditions* (Notre Dame, IN : University of Notre Dame, 1993), 161-184, amplifie les intuitions de Lash au-delà du Christianisme pour en faire application au Judaïsme et à l'Islam. Alors qu'il n'attribue aucune forme de doctrine trinitaire à l'Islam, Burrell y reconnaît cependant une structure à trois dimensions puisqu'il y décèle la transcendance du Dieu Créateur, l'immanence de l'attention providentielle de Dieu en faveur de la communauté musulmane et la relation qui s'instaure entre ces deux pôles grâce à la révélation que Dieu fait du Coran. La différence d'avec le Christianisme se trouve naturellement dans le fait que les musulmans n'identifient pas la révélation même de la Parole de Dieu avec Dieu Lui-même.

constituent un lien entre les deux pôles. En d'autres termes, les noms et les attributs de Dieu fonctionnent comme un pont entre la simplicité transcendante de l'essence de Dieu et la multiplicité immanente des actes de Dieu en ce monde. En fin de compte, et même si les vocabulaires sont différents, nous pouvons penser que les théologiens musulmans et chrétiens ont également la tâche d'expliquer la relation qu'il y a entre le Dieu unique et transcendant, d'une part, et l'histoire ainsi que le monde de l'immanence, d'autre part.

En bonne théologie chrétienne, je crois que nous pouvons prolonger les intuitions de Niebuhr et de Lash en vue de parler alors d'une unicité « esthétique » de Dieu. La Trinité réalise cette unicité « esthétique » de Dieu en faisant déboucher, simultanément, la transcendance de Dieu par rapport au monde, l'immanence de Dieu dans le monde et l'implication de Dieu dans l'histoire à travers le Christ, en une expression, toute de beauté, qui englobe tout et investit tout. Cette beauté amène alors les chrétiens à pratiquer une piété équilibrée et harmonieuse qui reflète l'élégance qui se trouve dans l'unicité « esthétique » du Dieu un et trine. Les musulmans de tempérament mystique peuvent comprendre ce que j'essaie d'exprimer ici. Le mystique musulman, à savoir le *sûfi*, s'efforce de devenir toujours plus uni à cet ensemble parfait des beaux noms et des traits de caractère de Dieu même dans le cadre d'une harmonie équilibrée. Pareillement, les chrétiens s'efforcent, dans le cadre de leur adoration et de leur liturgie, de refléter l'harmonie et la grâce du Dieu un et trine.

Tout ceci nous amène au quatrième et dernier type d'unicité, ce que nous pourrions appeler l'unicité chrétienne « de dévotion » envers Dieu. Et cela se révèle fonctionnellement équivalent à l'adoration de Dieu seul des musulmans, *al-tawhîd al-'ibâdî*. Tant les chrétiens que les musulmans tendent à n'adorer que Dieu seul, l'Unique, et nul autre. Les chrétiens ne sont pas des polythéistes qui adoreraient de nombreux dieux. Néanmoins, les chrétiens adorent le seul et unique Dieu en Jésus Christ, ce que les musulmans rejettent évidemment.

Conclusion

En résumé, j'ai tenté de montrer que les différences qui existent entre chrétiens et musulmans quant à leurs doctrines sur Dieu sont à renvoyer à une différence quant au rôle que joue la divine révélation dans leurs doctrines respectives sur Dieu. De façon typique, les musulmans déduisent l'existence de Dieu, Son unicité et Ses attributs, à partir de vérités évidentes par elles-mêmes concernant le monde et l'humanité, si bien qu'une révélation appropriée à ces sujets vient alors plutôt comme une confirmation, tandis que les chrétiens font largement dériver leur doctrine sur Dieu d'une induction qui procède d'une révélation historiquement particulière.

La tradition chrétienne a trouvé dans la Bible elle-même, surtout en ses pages du Nouveau Testament, un témoignage en faveur du Père, du Fils et du Saint-Esprit, également impliqués dans une mission de salut et de réconciliation dans le monde. Qui plus est, cette même tradition a interprété les activités du Père, du Fils et du Saint-Esprit comme relevant de l'activité du même et seul Dieu unique et a fait concorder cette unicité « narrative » de Dieu avec la doctrine de la Trinité.

Quoique relevant de sources différentes, il y a néanmoins un certain nombre d'analogies entre les doctrines chrétienne et musulmane sur Dieu, analogies qui nous rendent capables de fournir une plus profonde compréhension de l'une et de l'autre. Avant toute autre chose, je signale que les chrétiens et les musulmans font également face au même problème ontologique, à savoir comment concilier unicité et multiplicité en Dieu, et je signale aussi qu'ils partagent une même croyance en l'unicité de toute l'histoire humaine sous la direction d'un même Dieu Créateur et unique. Plus fondamentalement, encore, si des analogies de structure apparaissent ainsi, c'est parce que chrétiens et musulmans sont profondément impliqués dans la confession et l'adoration du seul Dieu unique. Je souhaite que cet exercice de théologie comparée nous rappelle cette commune visée et nous aide au long de nos cheminements en vue de

vaincre les préjugés et les malentendus, de quelque type que ce soit, qui séparent encore les deux communautés de foi quant à leurs croyances respectives vis-à-vis du mystère de Dieu.

Joseph-Marie Ndi Okalla

Théologien et historien, Joseph-Marie Ndi Okalla est prêtre du Diocèse de Mbalmayo. Il a été membre du *Secrétariat du Synode* à Rome pendant le Synode africain en avril 1994 et a été associé à la Commission théologique de la Célébration du dixième anniversaire d'*Ecclésia in Africa* en septembre 2005 à Yaoundé/Cameroun, où il a eu à assurer la modération de la journée théologique pour laquelle il a fourni ce texte.

HERMÉNEUTIQUE DE LA RÉCEPTION DU SYNODE AFRICAIN : Expliquer, comprendre et mettre en pratique l'Exhortation post-synodale *Ecclésia in Africa*

Par herméneutique de la réception, nous voulons suggérer cet humble exercice et cet exigeant effort de comprendre qui, par des approches de lecture et d'interprétation, peuvent rendre compte des enjeux et des implications engagés à différents niveaux (théologique, ecclésial et pastoral) dans l'accueil et la mise en œuvre permanente et en perspective du Synode africain. L'un des objectifs affichés dans une lettre d'invitation de la Conférence Épiscopale Nationale du Cameroun à la célébration du dixième anniversaire de l'Exhortation post-synodale n'était-il pas d'« évaluer la réception effective de l'Exhortation et son impact dans la vie de notre Église en Afrique ? De mieux organiser l'œuvre d'évangélisation du continent en ce début du troisième millénaire ? »¹

Le terme réception est issu du latin *recipere* et désigne l'action de recevoir, d'accueillir, de (re)prendre. C'est une notion qui décrit et exprime le processus par lequel la communauté croyante (des fidèles)

1. Cf. CENC, *Lettre du président de la CENC à son Éminence, le Cardinal-Préfet de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples*.

reconnait et s'approprié une décision ou une orientation de l'autorité ecclésiale comme étant vraie, nécessaire et participant à promouvoir la foi². En ce sens, parler de réception évoque tout de suite un concept transversal qui rayonne sur un vaste champ sémantique bien connu de la vie ecclésiale et pouvant s'appliquer aussi bien au *sensus fidelium* (le sens de la foi vécue de tous les fidèles) qu'au processus d'élaboration du canon des Écritures, aux conciles et actes synodaux, à la tradition ecclésiale...

Par cette contribution dont les linéaments ont irrigué l'animation de la Journée dite théologique³ de la commémoration du dixième anniversaire d'*Ecclesia in Africa*, nous aimerions par une approche systématique en quatre étapes (biblique, théologique, ecclésiale et pastorale) considérer et mettre en évidence le processus de réception synodale.

1. Réception biblique :

« Christ, Good News for Africa and for the whole world »...

Étant donné que, d'après la tradition biblique, la personne humaine dépend de la Grâce divine et de l'action salvifique de Dieu dont elle fait l'expérience et qu'elle accueille dans la foi, grâce au message de la

2. Wolfgang Beinert, *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg/Brigau, Herder, 1991, p. 442-443.

3. La journée dite théologique de la commémoration d'*Ecclesia in Africa* a été marquée par une conférence magistrale faite par Alphonse Quenum et un panel de quatre interventions dont l'objectif était de manifester « les dimensions concrètes d'une nouvelle évangélisation » touchant respectivement à l'ecclésiologie et à la vie des communautés chrétiennes africaines dans leur être et leur avoir organiquement considérés (Silvia Recchi); aux questions de formation et d'apostolat catholique, d'intelligence de la foi et de l'enseignement social de l'Église (Pierre Titi Nwel); au dialogue œcuménique et aux défis du dialogue interreligieux (Jean-Paul Messina); à un diagnostic ecclésial de la situation des jeunes en Afrique et l'urgence de leur évangélisation en profondeur (Jean-Bertrand Salla).

Révélation, on peut par conséquent, dans une perspective humaine, considérer cet accueil comme une action (un processus) de réception. À l'action de Dieu et à la proclamation de la Parole viennent correspondre l'écoute de l'homme et sa réponse consciente pour une mise en pratique. On peut dire explicitement à ce sujet que la foi en la Bonne Nouvelle du Christ (cf. *Christ, Good News for Africa*) est un acte de réception. C'est dans ce sens que saint Paul insiste à plusieurs reprises sur l'Évangile, la Bonne Nouvelle et sa réception (cf. 1Co 11,23-25; 1Co 15,1-3; Th 2,13; Ga 1,9-12). Comme un bon arbre qui porte de bons fruits, un bon premier acte de réception est appelé à initier et à engendrer d'autres actes de réception authentique; ceci, non sans le combat de la vraie foi et de la fidélité en lien vivant et vérifiable avec la Bonne Nouvelle reçue. Ainsi, la réception est une dynamique de témoignage qui met en action et en communion ceux et celles qui, à tour de rôle et à différents niveaux, en divers champs de vie et de témoignage⁴ accueillent, reçoivent et transmettent la Révélation de l'Amour de Dieu aux hommes en Jésus Seigneur, le Christ. Aussi, saint Paul déclare-t-il au sujet de l'acte et de la parole eucharistiques : « Car, frères et sœurs, j'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis... » (1Co 11,23), manifestant ainsi qu'il a lui-même fait acte de réception avant de transmettre. Mais nous retrouvons le même saint Paul quelques lignes plus loin dans la même épître invitant les frères (et sœurs) cette fois à l'anamnèse (faire mémoire) de l'Évangile qu'ils ont reçu à leur tour grâce à la Proclamation et à sa prédication : « Je vous rappelle, frères, l'Évangile que je vous ai prêché : vous l'avez reçu et il est le fondement sur lequel vous vous tenez... » (1Co 15,1-3). Paul met en écho « réception » et « accueil » de la Parole de Dieu, ses effets et sa mise en œuvre : « Quand vous avez reçu de notre bouche la parole de Dieu, vous l'avez accueillie pour ce qu'elle est réellement : non pas une parole d'hommes, mais la parole de Dieu qui est à l'œuvre en vous, les croyants » (1Th 2,13). Et saint Paul vient à brandir l'anathème à l'endroit des tenants d'un enseignement autre qui mettrait en péril la réception du bon Évangile : « Ce que j'ai déjà dit, aujourd'hui je le répète encore une fois : qu'il soit frappé d'anathème celui qui vous enseigne un autre Évangile

4. Cet aspect peut être approfondi grâce à une étude de Paul Ricœur : « Herméneutique du témoignage » (1972). In : *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p. 107-139.

que celui que vous avez reçu... Je vous le déclare, frères, l'Évangile que j'ai proclamé n'est pas à mesure humaine; ce n'est pas non plus d'un homme que je l'ai reçu ou appris, mais par une révélation de Jésus Christ » (Ga 1,9-12). Il s'agit aussi ici de maintenir l'unité de la foi.

On notera ici l'importance de la notion d'Évangile, elle-même riche dans son acception, comme message vivant et comme document. L'Évangile fut d'abord confession de foi et proclamation du Royaume de Dieu advenu et manifesté en Jésus Christ, révélé par ses enseignements, ses actes, sa Vie, sa Mort et sa Résurrection. Un Évangile prêché, reçu, vécu et pratiqué par une communauté : l'Église. Le théologien et actuel cardinal Walter Kasper a souligné, il y a plus d'une trentaine d'années, à cet égard, l'importance de la problématique théologique et l'urgence d'une « théologie de l'évangile » honorant les différents aspects de la réception et du témoignage; nous n'hésitons pas à le citer extensivement :

L'Évangile désignait primitivement la puissance du Christ dans et sur son Église manifestée dans la parole de prédication. Cet Évangile n'était pas lettre, mais esprit... Le mot n'a pas tardé à subir un changement notable dans l'Église primitive. L'Évangile proclamé de vive voix, présent par l'Esprit dans la communauté, est devenu un livre, le message, un document; de l'unique Évangile sont sortis quatre Évangiles... Chacun des écrits du Nouveau Testament fut d'abord, dans sa propre situation, un témoin de l'Évangile. La question est de savoir comment, dans des situations de prédication aujourd'hui toutes différentes, ils peuvent encore prétendre garder leur valeur et leur autorité. L'intelligence d'eux-mêmes dont témoignent les écrits néo-testamentaires renvoie en fait à l'idée biblique d'Évangile.⁵

Un exemple ancien et classique de réception biblique nous est fourni de manière éminente par la tradition juive et l'école rabbinique. La Révélation dans la tradition juive fait l'objet de l'application de la Tora, dans une tension qui intègre Loi orale et Loi écrite. La mise en pratique de la Loi en toutes ces formes telle que le rappellent la *Halakha* (règles de la

5. Walter Kasper, *Dogme et Évangile*, Paris, Éd. Casterman, 1967, p. 79-92. Le titre allemand est fort suggestif : *Dogma unter dem Wort Gottes*. C'est l'Écriture Sainte qui est l'âme de la théologie.

pratique et de la marche selon la Loi/éthique et orthopraxie) et la *Aggada* (réception dans l'homilétique et par l'amplification des récits bibliques) sont pour le juif chemin de libération et lumière qui mènent à la rencontre du Dieu de la Révélation mosaïque. Nous sommes là dans l'âme de la réception juive des Écritures⁶.

Pour en venir à la réception biblique dans le contexte du processus synodal africain, d'heureuses et d'importantes contributions ont montré leur valeur d'orientation afin de permettre à l'Église d'Afrique un ressourcement actualisateur dans les Saintes Écritures de la Révélation judéo-chrétienne. À défaut de ne pouvoir évoquer l'ensemble de ces études il nous suffit d'en mentionner trois. Sous la forme d'un souci brûlant, Jean-Marc Ela s'«interroge sur la prédication, ses sources et ses enjeux dans l'Aujourd'hui de Dieu en terre africaine »⁷. Un deuxième exemple de réception biblique dans le processus synodal africain, sous la forme d'un bilan suivi d'orientations, est illustré par le Rapport de Mgr Cornelius F. Esua à l'occasion du vingt-cinquième Anniversaire de la *Fédération Biblique Catholique*. Montrant clairement le souci d'une « contribution biblique africaine » au Synode, cette étude en dialogue avec le Concile Vatican II déploie toute la richesse pour l'Église d'Afrique d'une réception de la Constitution *Dei Verbum*. Le travail et les programmes de l'Association Panafricaine des Exégètes Catholiques (PACE) initiée depuis 1978 par Mgr Laurent Monsengwo (Journées Bibliques Africaines) et les méthodes et champs de l'Apostolat biblique en vue du renouvellement de la vie ecclésiale et pastorale en Afrique, constituent un vecteur essentiel de la réception synodale⁸. Un troisième exercice de réception biblique, à titre d'illustration et en lieu-tenance de ce qui vient d'être dit, nous est fourni par Paulin Poucouta⁹. L'auteur, en bon exégète qui

6. Se reporter à : Emmanuel Lévinas, « La Révélation dans la tradition juive », in : *La Révélation*, Bruxelles, 1977, p. 55-77; en particulier p. 65-68.

7. Jean-Marc Ela, *Prêcher l'Évangile*, Coll. « Nouvelle Évangélisation », Yaoundé, Cameroun.

8. Cf. Mgr Cornelius F. Esua, « The 25th Anniversary of the Catholic Biblical Federation. The Catholic Biblical Federation in Africa... » In : *VERBUM-SVD*, fasc. 3, vol. 35, 1995, p. 281-285. Voir aussi la contribution du même auteur au Synode africain sur l'Apostolat biblique.

9. Paulin Poucouta, *Lettres aux Églises d'Afrique, Apocalypse 1-3*, Paris, Karthala, 1997.

développe une « herméneutique de la connivence », entreprend une réception du corpus johannique des Lettres dans l'Apocalypse en contexte africain et met en dialogue le « synode asiatic » et le « synode africain ». En procédant ainsi, Poucota aide à ouvrir de nouvelles perspectives ecclésiales et pastorales à la réception biblique en Afrique. À titre d'illustration de ce paradigme, citons ce morceau choisi :

Les Lettres de Jean et les défis que devaient affronter les Églises auxquelles elles s'adressent interpellent les communautés chrétiennes africaines aujourd'hui et éclairent leur recherche tâtonnante, et celle de l'ensemble du continent. *L'aggiornamento* que Jean imposait jadis aux Églises d'Asie était également une invitation à une nouvelle mise en marche commune (un *sun-odos*), un synode pour affronter les défis du monde de la fin du premier siècle. Le Synode africain rappelle donc *l'aggiornamento* que l'Esprit du Christ a imposé aux Églises d'Asie Mineure à l'aube du second siècle. Dans une période de grande incertitude, les chrétiens se devaient de redécouvrir leur mission, leur responsabilité morale et spirituelle. Face à la tentation multiforme de démobilité, l'Esprit rappelait aux chrétiens que leur mission est responsabilité dans un monde déstructuré et désorienté.¹⁰

À l'occasion de ces brèves considérations, nous sommes introduits dans le champ des liens qui unissent, en matière de réception (d'une parole, d'un texte, d'un corpus juridique, d'un document magistériel et ecclésial) herméneutique biblique (interprétation des écrits bibliques) et herméneutique théologique, ouvrant des perspectives à l'ensemble du champ ecclésial et pastoral, à l'éthique chrétienne : là où les communautés ecclésiales vivent, célèbrent, témoignent et s'engagent à la suite du Maître Jésus Christ pour dire la Vie, l'Amour et l'Espérance au monde et à toute l'humanité.

10. Paulin Poucota, *op. cit.*, p. 37.

2. Réception théologique et ecclésiologique

Avec une grande exigence de critique historique et d'herméneutique théologique, Aloys Grillmeier sj., le célèbre historien des dogmes de Francfort/Saint-Georgen et expert au Concile Vatican II, avait mis en lumière le processus de réception théologique du concile de Chalcédoine (451) dont les opérations et les dimensions s'étalent jusqu'au VII^e siècle¹¹. Au même moment, grâce à ses analyses, il examinait les différentes variations du concept de réception dans l'histoire des conciles et des dogmes ainsi que leur portée juridique et ecclésiologique respective – depuis les conciles œcuméniques de la période patristique (Nicée 325; Éphèse 431; Chalcédoine 451...) jusqu'aux transformations qui s'en sont suivies.

En parlant de réception théologique et ecclésiologique aujourd'hui, il est permis de recourir à de bonnes sources. Il y a plus d'une trentaine d'années, le Père Yves Congar o.p., lui-aussi éminent expert au Concile Vatican II, a fourni une définition à ce processus ecclésial de toute importance, ainsi que nous essayons de l'illustrer. Comment ne pas se mettre à l'écoute, presque méditative, de ce grand amoureux et serviteur de l'Église :

Par réception, nous entendons le processus par lequel un corps ecclésial fait sienne en vérité une détermination qu'il ne s'est pas donnée lui-même, en reconnaissant dans la mesure promulguée une règle qui convient à sa vie. Il y a, dans la réception, bien autre chose que ce que les scolastiques entendent par obéissance... La réception comporte un apport

11. Se reporter à l'importante œuvre d'érudition théologique de Aloys Grillmeier sj. parue en allemand et traduit en partie en français. *Jésus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd I, II, III. Herder-Verlag, Freiburg, 1978; *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg/Basel/Wien, 2/1978; *Le Christ dans la tradition chrétienne. Le Concile de Chalcédoine (451) : réception et opposition*, Paris, Cerf, 1990. Du côté français se référer à l'œuvre qualifiée de Bernard Sesboté en ce domaine : *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris, Desclée, 1982, p. 82-206, et son *Histoire des Dogmes*.

propre du consentement, éventuellement du jugement, où s'exprime la vie du corps qui exerce des ressources spirituelles originales.¹²

Est-il permis, quarante ans après le Concile Vatican II (1965-2005) dont la réception¹³ continue à porter ses fruits, même s'il faut considérer les nouveaux défis, d'envisager dix ans après *Ecclesia in Africa*, la réception synodale en Afrique résolument dans l'orbite et la perspective ecclésiale et pastorale auxquelles ont ouvert l'esprit et les textes conciliaires? Les têtes de chapitres d'*Ecclesia in Africa* honorant les champs de l'Évangélisation, de l'Inculturation¹⁴, du Dialogue interreligieux et de l'Œcuménisme, du rôle et de la place de l'Église dans les sociétés africaines, de la Formation, confirment la bonne orientation et invitent, de réception (Vatican II) en réception (Synode africain, *Ecclesia in Africa*) à des mises en pratique et à une innovation sémantique (réception créative), peut-être plus vigilantes et critiques, par exemple à l'endroit de notre « installation » dans nos « liturgies africaines », afin de mieux approfondir les liens entre la louange et la prédication du Royaume de Dieu, les tâches et les activités pastorales, dans un continent meurtri par les défis sociopolitiques et économiques, entraîné de plus en plus par l'irénisme des sectes de tous profils. L'Église saura-t-elle assumer aujourd'hui son rôle de servante de l'humanité, à la suite de Jésus Christ, sans renoncer aux marques (ce à quoi on reconnaît) de l'identité chrétienne et à la permanence du Message des Béatitudes? Et à quelles conditions Jésus Christ peut-il encore davantage être Bonne Nouvelle pour l'Afrique (*Christ – Good News for Africa*)? Dans quelle mesure et moyennant quelle (nouvelle) conversion de notre Église qui est en Afrique, le « réel africain » pourra-t-il vraiment

12. Yves Congar, *Église et papauté*, rééd., Paris, Cerf, 1994, p. 230. La « réception » comme réalité ecclésiologique.

13. Giuseppe Alberigo/Jean-Pierre Jossua (éd) : *La réception de Vatican II*, Paris, Cerf, « Cogitatio fidei », 1985; *Vatican II – L'intégralité*, éd. bilingue latin-français, Paris, Bayard, 2002, avec une excellente introduction de Christoph Theobald sj., qui aborde notamment les questions d'interprétation et de réception du Concile Vatican II. Voir aussi : un numéro spécial de *Paraboles de l'Aumônerie Catholique Universitaire*, CEP-Paris, n° 209, oct. 1987, notre esquisse sur vingt ans de réception du Concile Vatican II en Afrique.

14. Pour une étude thématique du Synode africain on pourra se reporter à : Joseph-Marie Ndi Okalla : *Inculturation et Conversion. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique*, Paris, Karthala, 1994, notamment p. 21-53.

rencontrer le Christ et se laisser transfigurer par lui? L'identification de l'Afrique aux traits du Crucifié du vendredi saint n'en appelle-t-elle pas à l'Espérance du matin de Pâques? Quelle(s) figure(s) du Christ l'expérience ecclésiale du Synode africain a pu mettre en évidence ou aider à approfondir? Sous quels traits apparaît Jésus Christ à l'Afrique et à quelle communion universelle invitent les accents particuliers de l'expérience christique des Églises d'Afrique? Un essai de compréhension du dogme christologique dans les communautés ecclésiales d'Afrique ne pourra éluder ces questions. La conférence magistrale d'Alphonse Quenum à Yaoundé, à l'occasion du dixième anniversaire d'*Ecclesia in Africa*, semble donner la direction et l'orientation pour une réponse à ces questions que nous posons et assure ainsi une étape décisive de la réception en dialogue, pour ainsi dire d'outre-tombe, avec le regretté Père Yves Congar. Encore une fois : « La réception comporte un apport propre de consentement éventuellement de jugement, où s'exprime la vie du corps qui exerce des ressources spirituelles originales ».

L'Église d'Afrique qui a, grâce au Synode africain à Rome, participé et réussi à fournir le paradigme et un modèle pour les synodes continentaux qui se sont suivis à Rome depuis 1995 saura-t-elle, pourra-t-elle, avec effort, joie et espérance, manifester et illustrer le même dynamisme dans la réception synodale et confirmer son rôle de pionnier en ce domaine en entraînant les autres communautés ecclésiales du globe? L'histoire de l'Église récente retiendra que c'est le nouveau pape Benoît XVI lui-même qui, à l'occasion des Journées Mondiales de la Jeunesse à Cologne en Allemagne, fait réception dans une homélie du 20 août à Marienfeld de l'apport ecclésiologique du Synode africain : L'Église comme famille de Dieu et comme communion qui traverse les continents, les cultures et les nations¹⁵.

15. Cf. Benedikt XVI, Weltjugendtag, Marienfeld, 20. August 2005 : « Die Kirche ist wie eine menschliche Familie und sie ist doch zugleich die große Familie Gottes, durch die er einen Raum der Gemeinschaft und der Einheit quer durch die Kontinente, durch die Kulturen und Nationen legt. » In : *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, n° 169, p. 83.

3. La Réception comme Anamnèse du Synode africain

Contexte historique et ecclésial du Synode africain

Le Concile Vatican II a redonné un essor à l'idée et aux pratiques conciliaires. Ainsi, à côté de l'importance historique reconnue aux différentes formes de « conciles » et d'Assemblées ecclésiales, le synode des Évêques et la Conférence Épiscopale représentent des formations d'exercice et d'approfondissement de la collégialité¹⁶. *Un Motu proprio*¹⁷ du pape Paul VI et le nouveau Code de droit canonique¹⁸ situent la fonction et réglementent l'exercice du Synode des Évêques. C'est un organe de représentation épiscopale qui sert de « Conseil » au pape et se réunit sous son autorité. Le Synode des Évêques présente différents statuts d'Assemblée - ordinaire, extraordinaire, spéciale... Le Synode africain faisait l'objet d'une Assemblée spéciale consacrée à l'Église en Afrique autour du thème central de l'évangélisation : L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 : « Vous serez mes témoins » (Ac 1,8).

La chronologie de la préparation de cet événement d'Église nous est connue. Le 6 janvier 1989, à la fête de l'Épiphanie, le pape Jean-Paul II convoquait la tenue du Synode africain. Dès l'été 1990 (22-29 juillet 1990) paraissaient les *Lineamenta* - papier de travail présentant le thème central de l'Évangélisation et ses tâches corollaires en lien avec l'Annonce, l'Inculturation, le Dialogue, Justice et Paix, les Communications sociales. Ce texte était assorti de quatre-vingt-une questions destinées à l'échange et à l'approfondissement de ces thèmes dans les communautés et les

16. Cf. *Lumen Gentium* n° 22, 23-25; *Christus Dominus* n° 4, 5, 36-38, offrent le cadre d'une réception théologique et canonique de ces formations du Concile Vatican II.

17. *Apostolica sollicitudo*, 15/9/1965.

18. CIC, 1983, can. 342-348.

Églises locales d'Afrique. Ce processus de sensibilisation et de préparation a abouti à l'établissement du document officiel de travail, *Instrumentum laboris*, présenté à Kampala (Ouganda) par le Secrétariat permanent en février 1993. Au même moment, le pape annonçait la date et le lieu du synode qui devait se tenir à Rome du 10 avril au 8 mai 1994. Cette première phase du synode dite phase de travail devait être suivie par une seconde phase de réception festive en terre africaine. La préparation du synode a fait l'objet de plusieurs contributions et de rapports¹⁹. Sans revenir sur l'ensemble des débats, des problèmes pastoraux et de politique ecclésiastique qui ont accompagné le processus synodal (organisation, lieu du synode...), on peut noter que, sur quatre années, les communautés d'Afrique s'étaient préparées à tous les niveaux, même si de manière inégale, à l'Assemblée synodale : petites communautés vivantes de base, villages, paroisses, diocèses... Il s'offrait une possibilité pour un approfondissement et un échange sur la vie de foi dans les communautés et les expériences pastorales à travers l'Afrique (cf. *Questionnaire des Lineamenta*). Quel bilan de la situation réelle de l'Église d'Afrique en vue de quel nouvel élan ? Après le Concile Vatican II et aux lendemains des célébrations de certains Centenaires ?²⁰

Travaux du Synode africain à Rome

Du 10 avril au 8 mai s'étaient retrouvées environ trois cent cinquante personnes (évêques, délégués, laïcs, prêtres et religieux) avec le pape et sous sa présidence pour l'Assemblée spéciale du synode des évêques

19. Entre autres *Spiritus* n° 123/1991, *Concilium* n° 239/1992. Voir aussi les contributions de l'auteur de ces lignes, parus dans différentes revues de missiologie : *Katholische Missionen* 4/1993, *Ordenskorrespondenz* 1/1994, *Augustiner Missionswoche* 1993.

20. Cf. Une invitation à célébrer ecclésialement, théologiquement et pastoralement un Centenaire à l'exemple de l'Église du Cameroun : le ressourçant ouvrage (*ad fontes*) et plein de perspectives du Père Benjamin Nkoé, *De la Procuration à la Conviction. Cent ans d'Évangélisation du Cameroun*, Yaoundé, éd SOPECAM, 1991.

pour l'Afrique. La célébration liturgique d'ouverture et de clôture à la basilique Saint-Pierre, agrémentée par la procession des offrandes et des expressions liturgiques fortes en rythmes africains, marquera une date dans les annales de « la liturgie romaine et l'inculturation »²¹.

En quatre semaines, le travail fut intensif. Le déroulement prévoyait une première partie (elle dura deux semaines) consacrée aux différents rapports préliminaires (Secrétariat général, Rapporteur général) et aux interventions des pères synodaux - chacun disposant de huit minutes de prise de parole. Cette partie comprenait aussi un certain nombre d'auditions, conférences d'experts invités sur les thèmes du synode en lien avec des situations concrètes de l'Afrique. Parallèlement se constituaient les cercles de travail (travaux de groupe, *circuli minores*) qui, nourris par le rapport résumant les thèmes récurrents et les orientations des interventions, permettaient d'approfondir les discussions (troisième semaine). C'est dans ces véritables « ateliers » que s'est fait le synode. Ils offraient l'espace pour une réception critique des interventions des congrégations générales et les échanges et discussions qui y avaient cours constituaient la base des propositions pour le message du synode (*Nuntius*) et le rapport final adressé au pape (quatrième semaine).

L'Assemblée synodale tombait d'accord pour reconnaître les fruits de la croissance de l'Église en Afrique et Madagascar. Mais au même moment, le contexte socio-culturel, économique et politique de l'Afrique affectait les situations pastorales de ce continent et la vie de ses Églises. Le grand axe des défis et des contributions du synode semble être caractérisé par le processus de l'inculturation²² et les questions de justice et de paix. La tradition et les cultures africaines représentent toujours un défi pour l'incarnation de l'Évangile. Les religions traditionnelles, les formes de vie, les institutions du mariage et de la famille, autant de questions, sujets à

21. *Instruction de la Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des Sacrements*, Rome, Vatican, 25 janvier 1994.

22. Rappelons que, comme Père synodal au Synode africain, l'actuel pape Benoît XVI, à l'époque Cardinal Joseph Ratzinger, Préfet de la Congrégation pour la doctrine de la Foi et éminent théologien, avait centré sa contribution de huit minutes sur la question de l'inculturation selon une approche de dogmatique théologique : *De l'incarnation à l'inculturation*, Rome, avril 1994 (inédit).

débats qui furent abordés pour inviter à un nouveau regard et à un nouveau traitement pastoral.

Il en est ressorti que l'Église et les pasteurs doivent tenir compte de l'impact des cultures locales sur les chrétiens, analyser et accompagner pastoralement leur situation notamment en veillant à l'adaptation des formes canoniques. Pareillement, on s'interrogea sur la place et le rôle des chrétiens dans la construction d'un monde africain de justice et de paix. En écho avec le Concile Vatican II et avec son enseignement de « l'Église, peuple de Dieu », l'Église d'Afrique a approfondi dans les dernières décennies l'ecclésiologie de « l'Église, communion et famille de Dieu » et considère cette approche comme sa contribution à l'Église universelle (cf. les petites communautés vivantes). Dès lors, quelle voix prophétique doit élever cette Église d'Afrique au moment où les réflexes et les stratégies tribalistes et xénophobes affectent les nations et les régions du continent ?

4. Réception pastorale et pratique

Participent au processus de réception l'ensemble des initiatives mises en œuvre pour informer sur l'expérience synodale, en faire connaître les textes et l'Exhortation post-synodale, enraciner la vie de l'Église et celle des communautés chrétiennes dans un profond et vaste mouvement de foi en Christ et de témoignage dans toutes les dimensions et les espaces de la culture et de la société²³ : c'est alors l'occasion d'un renouvellement des communautés elles-mêmes (*ad intra*) en même temps qu'elles assument leur vocation en ce monde (*ad extra*) à la suite de Jésus Christ pour participer à la construction du Royaume du Père éternel en exerçant leurs responsabilités.

23. Voir Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique*, II, Paris, Seuil 1986, p. 137-277.

Depuis la signature de l'Exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa*, de nombreuses initiatives et actions des évêques et des pasteurs, des communautés religieuses, des paroisses et des mouvements se sont attachées à faire œuvre de réception du Synode africain. On a pu toucher du doigt à Yaoundé, à l'occasion de la communication des rapports des différentes conférences épiscopales présentes pour le dixième anniversaire d'*Ecclesia in Africa*, la diversité des cas et des approches dans ces efforts de réception synodale. On sait aussi que les grands foyers de publication de cette Exhortation par le pape Jean-Paul II qu'ont été Yaoundé, Johannesburg et Nairobi ont eu chacun à cœur d'animer dans les régions correspondantes le processus de réception. Les évêques de l'Afrique de l'ouest avec leur instrument efficace de la faculté de théologie de l'ICAO (*Institut Catholique de l'Afrique Occidentale*) d'Abidjan ont aussi accompli de belles performances en ce domaine. Il est aussi à souligner que ces efforts de réception ont été aussi bien ecclésiaux qu'éditoriaux²⁴.

Comprendre la réception d'*Ecclesia in Africa*, c'est aussi entrer dans le processus de la lecture-méditation de l'Évangile par un Père synodal africain qui a à cœur le souci de l'évangélisation et du travail de l'Église quand il se met à reconnaître l'Afrique de manière figurative dans les paraboles de l'Évangile. La force d'inspiration de la parabole du Bon Samaritain (Jn 10) depuis sa contextualisation et sa mise en configuration avec le destin de l'Afrique par Mgr Jean Zoa, Père synodal, participe du processus de la réception. Cette même dynamique de la réception se

24. Cf. Silvia Recchi (éd), *Autonomie financière et gestion des biens dans les jeunes Églises d'Afrique*, Département de Droit Canonique de l'UCAC, Éd. Centre d'études Redemptor hominis, Mbalmayo, 2003; Mgr Victor Tonye Bakot, *Le Christ dans les messages synodaux des Assemblées spéciales (1990-2000)*, éd. bilingue anglais-français, Yaoundé, AMA, 2002; René Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, Paris, Karthala, 1997; Maurice Cheza (éd), *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996 : il s'agit plutôt d'un corpus de certaines communications du Synode de 1994. *Les Evêques d'Afrique parlent (1969-1992). Recueil de textes et de documents de l'épiscopat africain*, édités par M. Cheza, H. Derroite, R. Luneau, Paris, Centurion, 1992. Voir aussi : Eloi Messi Metogo, *Éléments d'une théologie africaine pour le VII^e siècle*, Yaoundé, Clé, 2005; Joseph Befé Ateba, *Le Synode africain. Un chantier permanent*, Accra, 1985, Yaoundé 2005; Jean Mbarga, *Clés de lecture du Synode africain*, Yaoundé, éd. Saint-Paul.

trouve mise en jeu (réception prolongée) par la Fondation « le Bon Samaritain » initiée par le pape Jean-Paul II et destinée aux éprouvés et aux malades de l'Afrique et d'ailleurs, comme réponse aux soucis des Pères synodaux africains.

Parler de réception pratique et pastorale du Synode africain c'est aussi tenir compte de la dimension problématique liée à toute expérience de gestion concrète et de vie des communautés au quotidien. La fécondité de l'expérience synodale peut ouvrir l'espace à une « innovation sémantique » où l'Église locale et ses pasteurs auront alors à jouer tout leur rôle de discernement tout en s'engageant dans les chemins de la nouveauté pastorale à la mesure des défis en présence²⁵.

Ainsi participent du processus de réception tout le travail de mémoire et d'accueil des communautés chrétiennes d'Afrique, dans l'itinéraire qui les a conduites depuis la première annonce du Synode africain en 1989, jusqu'à la signature et la publication à Yaoundé de l'Exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa* le 15 septembre 1995 (date historique et hapax dans l'histoire des documents magistériels et pontificaux de cette importance, puisqu'elle fut signée en dehors de Rome), en passant par les travaux de groupes et des communautés de base avec les *Lineamenta* et leur questionnaire et le document de travail du Synode, *l'Instrumentum laboris*. La session du Synode africain elle-même à Rome en avril-mai 1994 et les travaux des Pères synodaux autour du Pape Jean-Paul II, le Message (*Nuntius*) adressé à l'Église universelle et au monde à l'issue de cette Assemblée constituent les autres éléments d'une même dynamique d'ensemble dont il faut faire réception.

25. On peut se convaincre de l'urgence et de l'exigence d'un tel exercice pour l'expérience synodale africaine en recourant, analogiquement, au brillant exposé que fit le Professeur Joseph Ratzinger de la Faculté de Théologie de Tübingen le 15 juillet 1966 au 81^e *Katholikentag* à Bamberg, Allemagne, aidant ainsi à opérer une première réception du Concile Vatican II : *Le Catholicisme après le Concile*, rééd. dans : *Documentation Catholique*, 2005, n° 1, p. 4-14. Le Père Gustave Martelet sj. rendit pareillement de grands services ecclésiaux et pastoraux pour aider à l'assimilation du Concile et à la manifestation de son esprit : *Les idées maîtresses de Vatican II. Initiation à l'esprit du Concile*, Paris, Cerf, 2/1985.

5. Perspectives

Le Synode africain fut un événement heureux et l'Exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa* reste pleine de promesses, quel que soit ce qu'on a pu repérer comme limites dans la production du texte et de son audience au dehors. Rien ne pourra plus dispenser les évêques et les pasteurs africains de se livrer à la tâche de l'incarnation et de l'approfondissement de la foi dans les cultures africaines. Un vaste champ est ouvert au travail de réception quant à l'inculturation en tant qu'elle renvoie à l'urgence et à la nécessité d'évangéliser tous les domaines de la culture et de la vie concrète des Africains. Il s'agit de créer et de promouvoir des structures et des instances locales d'animation permanente du processus de réception synodale à différents niveaux et d'en assurer la coordination au sein de l'Église d'Afrique (niveau paroissial, diocésain, interdiocésain, mouvements, national, régional, continental)²⁶.

Au cours des dernières décennies, les expériences d'inculturation ont embrassé déjà plusieurs domaines : la vie liturgique, la célébration des sacrements, la catéchèse qui a pu bénéficier des richesses de la tradition et de la mémoire orale. Les célébrations liturgiques et eucharistiques à l'ouverture et à la clôture du Synode africain à Rome, reprises en paradigmes situés dans les communautés de l'Église d'Afrique où elles sont nées et ont été éprouvées, témoignent d'une expérience unique de réception de la Constitution du Concile Vatican II sur la Liturgie. À ce sujet, encore une fois, il faut insister sur la vigilance à entretenir face au risque de folklorisation. Pour cela, il faudra toujours se mettre à l'écoute et à l'articulation mystagogique du lien « célébration-rites-sacrements » ; se ressourcer et agir selon le « Faites ceci en mémoire de moi » (du rite à l'action), en se rappelant que l'Eucharistie est source et sommet de la vie de l'Église.

26. Cf. À l'instar des initiatives de la Commission XIII orchestrées par le Père Antoine Owona à la CENC du Cameroun.

On relève aussi, en cette dernière décennie, que la spiritualité et la vie religieuse se sont ouvertes à un dialogue enrichissant avec les traditions africaines. Aujourd'hui, les problèmes de société et de culture politique réactualisent le débat sur les paradigmes de l'inculturation en Afrique. Dans une situation de violence politique, d'injustice criante et d'appauvrissement alarmant des populations à l'heure des pandémies (VIH/Sida, Ebola, paludisme...) et d'affrontements interethniques, les forces libératrices et émancipatrices de l'Évangile devront prendre la forme d'un engagement social et politique des chrétiens. Les nouveaux défis liés à la solidarité, dans les situations sociales précaires que connaît la terre africaine, ne devront-ils pas inspirer davantage l'action sociale et pastorale de l'Église ? Dans son travail de réception synodale, l'Église qui est en Afrique continuera à opérer en tension entre ses espaces d'expérience et ses horizons d'attente²⁷. Dans cette perspective, la force du présent et de l'actualité doit se faire inventive.

27. À l'occasion de la célébration du dixième anniversaire d'*Ecclesia in Africa*, la prise de parole et les contributions des délégués du Magistère, Mgr Nicolas Eterovic, Secrétaire permanent du Synode des Évêques et Mgr Henryk Hoser, Président des OPM, ont su dresser un bilan de ces espaces d'expériences en vue des tâches à venir. Cf. *Publication des Actes*, sous la responsabilité de la Conférence Épiscopale Nationale du Cameroun, CENC, en cours de parution sous la responsabilité de Mgr Antoine Ntalou.

Mgr Jean-Luc Brunin
Évêque d'Ajaccio (Corse).

LES MIGRANTS : UN DÉFI POUR LA SOCIÉTÉ ET POUR L'ÉGLISE

J'emprunte à Jean-Paul II, les mots qui ouvrent mon intervention :

La migration est devenue un phénomène répandu dans le monde moderne et concerne toutes les nations, que ce soit comme pays de départ, de transit ou d'arrivée. Elle touche des millions d'êtres humains et représente un défi que l'Église en pèlerinage, au service de toute la famille humaine, ne peut manquer de relever et d'affronter dans l'esprit évangélique de la charité universelle.¹

Cette invitation du saint-père réclame qu'on entretienne dans toute l'Église la vigilance à l'égard du fait migratoire, le souci de l'ouverture et de l'accueil, le service de la solidarité avec les migrants en situation difficile, les conditions de l'expérience ecclésiale et spirituelle de la rencontre des autres. Pour des chrétiens qui prennent au sérieux l'Évangile sur cette ligne de fracture de nos sociétés, il importe de s'informer sur ce que représentent les phénomènes migratoires. C'est un des enjeux de la Journée Mondiale des migrants et des réfugiés que le pape Jean Paul II a voulu instituer dans l'ensemble de l'Église universelle.

L'idée même de l'immigration n'est ni objective ni quantifiable. Elle demeure une notion liée à la représentation que se fait la société d'accueil. Sont qualifiés d'immigrés, les personnes ou les groupes qui s'installent

1. Message pour la 89^e Journée Mondiale du Migrant et du réfugié (2003).

physiquement sur le territoire national. Mais ils seront considérés comme tels jusqu'à ce qu'ils cessent d'être identifiés par leur origine étrangère ou leur différence, et qu'ils soient reconnus sans arrière-pensée, comme membres à part entière de la communauté nationale. C'est ce qu'expriment souvent les jeunes d'origine maghrébine qui disent avoir une « citoyenneté de papier », mais un statut durable d'immigré lié à leur faciès. C'est une situation qu'ils partagent avec les Antillais par exemple, ou d'autres groupes originaires des DOM-TOM. Le concept d'immigration est ainsi davantage lié à la différence d'origine qu'à un statut juridique, contrairement à la notion d'étranger.

Les mouvements migratoires ne tarissent pas. C'est une caractéristique de la mobilité humaine liée à la mondialisation. C'est aussi, hélas, le signe que des populations entières dans de trop nombreux pays, sont encore plongées dans des souffrances physiques et morales telles que l'avenir ne peut s'entrevoir pour elles sur leur terre natale. Au moment même où on regrette la baisse des migrants touristes, on s'alarme de l'arrivée constante de migrants qui mendient en Europe un peu de sécurité et de bien-être pour eux-mêmes et pour leur famille. Certains d'entre eux n'hésitent pas à mettre leur vie en danger : ils viennent parfois achever leur existence sur nos côtes européennes, dans des trains d'atterrissage d'avion, dans des cargos sordides ou en s'emalant sur les barbelés matérialisant la frontière d'un monde qui leur est interdit.

1. La politique européenne

Dans le contexte d'une Union européenne qui cherche d'abord à se protéger des migrants, nous avons voulu en appeler à l'accueil. On le constate : face au phénomène, le traitement législatif et réglementaire des flux migratoires en France comme dans l'ensemble de l'Union européenne, évolue dans un sens de fermeture et de protection. S'il n'est

pas question de remettre en cause le droit de chaque État souverain à réglementer l'entrée et le séjour des étrangers sur son territoire, nous pouvons nous interroger sur la pertinence d'une politique définie uniquement par des mesures protectrices. Je pense que l'Europe met en place une politique migratoire en deçà des enjeux de la question. Je me contenterai de deux indices révélés dans des rapports récents :

- ❑ 250.000 déboutés du droit d'asile et possédant une injonction de quitter le territoire, impossible à appliquer, errent clandestinement dans les rues de nos villes. Ils sont totalement à la charge des associations caritatives et sont souvent la proie d'employeurs peu scrupuleux.
- ❑ Plus de 5.000 médecins étrangers exercent aujourd'hui dans les hôpitaux publics, recevant des salaires de 30 à 40% inférieurs à ceux de leurs collègues français.

Par-delà ces faits, nous nous trouvons au carrefour de trois phénomènes qui rendent complexes et sensibles aujourd'hui l'approche et le traitement du fait migratoire :

- ❑ L'émergence d'un besoin d'immigrés dans nos pays occidentaux. Ce besoin peut être lié à notre style de vie. C'est ainsi qu'on repère des mouvements de populations féminines de la Russie vers la Pologne pour l'emploi aux travaux des exploitations agricoles. Des femmes polonaises, pour leur part, pour échapper à la pénibilité des travaux agricoles et vivre dans un cadre urbain, migrent vers l'Allemagne où elles sont employées à domicile pour le soin des personnes âgées que les femmes allemandes leur confient pour mener une vie professionnelle à l'extérieur.

Le besoin d'immigrés est aussi lié à la démographie de nos pays occidentaux. Nous avons déjà besoin d'actifs pour financer les retraites des générations plus anciennes, nous aurons besoin d'immigrés pour maintenir le niveau de vie économique de nos sociétés. Les immigrés nécessaires à nos pays occidentaux ne le sont plus seulement comme

producteurs, mais aussi et surtout comme consommateurs permettant de garantir des espaces de marchés.

- La poussée migratoire venant des pays de l'Est et du Sud.
- Un fort sentiment anti-immigrés dans les opinions publiques européennes. Cela confine même parfois à la xénophobie. Pourtant, on perçoit une évolution positive dans la perception du problème : les mouvements locaux de solidarité vis-à-vis de migrants sur le point d'être expulsés et l'émotion suscitée par les images de la frontière entre le Maroc et l'Espagne.

Devant une telle complexité, nous constatons que les efforts d'harmonisation des politiques au niveau des pays de l'Europe, tendent à un nivellement par le bas. Nous l'avons vu, par exemple, dans la législation concernant le droit d'asile. Nous sommes en droit de nous inquiéter lorsque nous voyons passer des projets d'externalisation de centres de demandeurs d'asile. Cela permettrait de laisser aux frontières de l'Europe, des migrants qui fuient leur pays. L'intérêt de l'opération est double : elle évite, en cas de refus, de se heurter à d'impossibles reconduites aux frontières ; elle permet aussi aux pays européens d'opérer une sélection des migrants utiles à leur économie. C'est la fameuse question des quotas qui revient sur le devant de la scène. Que penser d'une politique visant à définir le quota des migrants à partir de nos seuls intérêts de pays riches, sans re-situer cette mesure dans une politique plus globale de développement solidaire entre pays riches et pays dits émergents ? Quel respect avons-nous pour des pays pauvres qui, comme le Maroc, par exemple, ou d'autres pays d'Afrique, reçoivent des milliers de réfugiés dont les besoins dépassent les capacités des associations humanitaires comme celles de la *Caritas* ?

2. Une Parole de l'Église à partir de sa foi et de son expérience

Quelles perspectives avons-nous aujourd'hui pour comprendre et gérer de façon satisfaisante la question des migrations internationales ? L'Église souhaite faire entendre sa voix, sans naïveté ni complaisance, mais à partir de la Tradition qui la porte et fonde son action. Dans cette question, il s'agit de joindre le cœur et la raison.

Pour répondre au défi des migrations, l'Église a promulgué de nombreux documents d'*Exsul familia* en août 1962 à *Erga migrantes caritas Christi* en mai 2004, en passant par *Pacem in terris* en 1963 et *Pastoralis migratorum cura* en 1969. Ces documents fixent les repères pour une pastorale des migrants. Les instructions données aux Églises locales pour gérer positivement les phénomènes migratoires désignent trois champs d'action :

2.1. Le service de l'insertion ecclésiale des communautés chrétiennes étrangères ou le défi de l'intégration

C'est la dimension de catholicité de l'Église qui se joue dans l'accueil que nos communautés font à nos frères chrétiens venus d'autres horizons géographiques et culturels. En ce sens, la communauté chrétienne peut devenir signe pour notre société qui est appelée, elle aussi, à faire sa place à des concitoyens venus d'autres horizons.

- Les laisser prendre leur place : Il faut se persuader qu'il n'existe pas d'Église nationale qui héberge des fidèles du Christ étrangers. L'accueil, même sympathique, n'est pas suffisant au regard de la dimension ecclésiale du phénomène migratoire. Sur ce point, il nous faut être vigilants sur la place réelle des migrants au sein de la commu-

nauté ecclésiale : des responsabilités dans les mouvements, les services comme la catéchèse, le catéchuménat, la pastorale liturgique (assemblées dominicales, préparation au baptême, au mariage, équipes d'accompagnement des familles en deuil, etc.). Il faut aussi proposer une formation adaptée à ces responsabilités confiées.

Les différences ethniques et culturelles qui existent au sein de l'Église pourraient constituer une source de division ou de dispersion s'il n'y avait pas en elle la force de cohésion de la charité. (1999 §4)

La paroisse, dont l'étymologie désigne une habitation dans laquelle l'hôte est à son aise, accueille chacun et ne discrimine personne car personne ne lui est étranger. .. Là où le sens de la paroisse est vivant, les différences entre les natifs du lieu et les étrangers s'atténuent ou disparaissent, car prévaut la conscience de l'appartenance commune à Dieu, unique Père. (1999 § 5)

Extraits du message de Jean Paul II pour la Journée Mondiale du Réfugié et du Migrant.

- Leur offrir un espace communautaire : il est important que l'expérience de la migration soit prise en compte, vécue et exprimée comme un lieu d'expérience croyante. Les migrants expérimentent la fidélité de Dieu sur une terre d'exil. L'expérience migratoire et la culture d'origine méritent d'être approfondies pour informer la manière de croire au Seigneur, de le prier, de le célébrer. À travers la vie des communautés étrangères se joue la tradition d'une mémoire croyante qui concerne les jeunes générations et toute l'Église. Nos Églises diocésaines ont besoin de lieux où on croit, on prie, on célèbre à l'italienne, à la mode vietnamienne, à la mode africaine, etc. Cultiver la particularité n'est pas conforter nécessairement des particularismes. Les diverses façons de croire, de célébrer, d'aller au Christ mais aussi l'expérience croyante vécue par des frères et sœurs dans la foi en cette terre d'immigration, enrichissent la foi des Églises d'accueil. Et elles rappellent aussi aux chrétiens autochtones que l'expérience de l'immigration et de l'exil est au cœur même de la foi pascale.
- L'expérience ecclésiale de l'insertion des chrétiens d'origine étrangère qui leur garantit un espace communautaire particulier, se révèle bénéfique en beaucoup d'endroits : revitalisation des célébrations,

jeunes décomplexés dans leur affirmation chrétienne, proximité ecclésiale portée par des migrants chrétiens dans les quartiers à forte proportion d'immigrés.

C'est du cœur de cette expérience toujours exigeante d'insertion ecclésiale – qui n'est en rien assimilation, mais expérience de catholicité – que l'Église construit sa parole en direction de la société pour l'inviter à se faire ouverte et accueillante à l'immigré qui vit sur le territoire national.

2.2. Le service de la solidarité et le devoir de fraternité qui s'étend à tous les migrants, chrétiens ou non... ou le défi de la solidarité et de la justice

Il est indispensable de saisir que la nouvelle donne migratoire est liée à la mondialisation qui favorise la mobilité, mais aussi et surtout aux dysfonctionnements d'un monde coupé en deux par l'injustice et les inégalités en matière de développement. Ce que Jean Paul II rappelait dans son message pour la journée des migrants, lors du Jubilé de l'an 2000 : « La globalisation produit de nouvelles fractures. Dans le cadre d'un libéralisme effréné, s'accroît dans le monde l'écart entre pays "émergents" et pays "perdants" ».

La solidarité et le partage qui sont au cœur du message de l'Évangile, ne sont pas du clanisme. Si notre solidarité se limitait aux seuls migrants catholiques, elle ne serait pas pleinement évangélique. Jean-Paul II le rappelait encore :

C'est ici la dimension diaconale de la mission de l'Église qui est en jeu. Sur ce second volet nous pouvons mentionner l'aide caritative aux

La catholicité ne se manifeste pas seulement dans la communion fraternelle des baptisés, mais s'exprime également dans l'hospitalité assurée à l'étranger, quelle que soit son appartenance religieuse, en rejetant toute forme d'exclusion ou de discrimination raciale, en reconnaissant la dignité personnelle de chacun et par conséquent en s'engageant à promouvoir ses droits inaliénables.

Extraits du message de Jean Paul II pour la Journée Mondiale du Réfugié et du Migrant (1999 § 6).

migrants en difficulté matérielle ou en détresse morale, ou bien le soutien juridique, ou encore la défense des droits des migrants à voir respecter leur dignité humaine. Bien des chrétiens sont engagés sur ce terrain de la solidarité avec les migrants. Ils le sont en partenariat avec d'autres associations. Ils ont droit au soutien de l'ensemble de l'Église, mais l'Église a besoin d'eux pour vivre une réelle solidarité. Il ne peut suffire à un service de la Pastorale des Migrants de n'être qu'un Conseil de solidarité. La pastorale des Migrants perdrait sa vocation si elle ne servait pas le partage entre ceux qui vivent la solidarité et l'ensemble des chrétiens appelés à une fraternité active. La Pastorale des Migrants n'est pas un service social des migrants regroupant quelques spécialistes mais un service de l'Église soucieux d'animer chez tous ses membres, le souci de vivre authentiquement la solidarité avec les migrants.

En ce domaine encore nous avons eu des paroles fortes de Jean Paul II au cours des dernières années, qui attestent – si besoin était – que le devoir de fraternité et d'accueil supplante le respect de la légalité quand celle-ci malmène la dignité humaine.

Migrants en situation irrégulière

La prudence nécessaire qui doit accompagner l'analyse d'un problème aussi délicat, ne peut pas s'accompagner de réticence ou devenir évasive ; surtout parce que ce sont des milliers de personnes, victimes de ces situations qui semblent destinées à s'aggraver au lieu de se résoudre, qui en subissent les conséquences. (1996 §2)

La situation d'irrégularité légale n'autorise pas à négliger la dignité du migrant, qui possède des droits inaliénables, qui ne peuvent être ni violés ni ignorés. (1996 §2)

L'immigration illégale doit être prévenue, mais il faut aussi combattre de façon énergique les initiatives criminelles qui exploitent l'expatriation clandestine. (1996 §2)

Le choix le plus approprié, destiné à porter des fruits importants et durables à long terme est celui de la coopération internationale qui vise à promouvoir la stabilité politique et éliminer le sous-développement. (1996 §2)

Extraits du message de Jean Paul II pour la Journée Mondiale du Réfugié et du Migrant.

2.3. Le service de la rencontre interculturelle et interreligieuse... ou le défi du dialogue des cultures dans la construction d'un vivre ensemble

Le compagnonnage des chrétiens avec les migrants venant de tous les horizons culturels et religieux est une richesse pour la foi de notre Église. Pour qu'il le soit vraiment, il importe de rejoindre et d'accompagner les chrétiens qui vivent cette expérience de rencontre, souvent sur des lignes de fracture de notre société. Ce sont d'ailleurs des chrétiens issus de l'immigration qui vivent le plus souvent cette proximité interculturelle et interreligieuse. Mais il ne peut suffire à un service de la Pastorale des Migrants de n'être qu'un Conseil de l'interreligieux. Les initiatives en ce domaine visent d'abord l'expérience vécue à relire, à vérifier, à approfondir à partir des questions nées de la rencontre et du dialogue de la vie.

Ces trois champs d'action correspondent à un triple défi posé par les migrants. C'est du cœur de cette expérience de nombreuses années que l'Église veut s'exprimer sur la question des migrants. Lorsqu'elle le fait, elle irrite souvent les responsables de la société, les opinions publiques qui souhaiteraient ne pas trop s'interroger sur ce que les migrants révèlent des dysfonctionnements de nos sociétés inégalitaires. Elle agace même parfois au sein des communautés ecclésiales. Pourtant, l'Église ne peut pas taire ce que l'Évangile lui donne à comprendre de ces situations parfois tragiques de la migration. Elle ne veut faire la leçon à personne, mais faire entendre ce qu'elle reçoit de son expérience vécue dans la rencontre avec les migrants et éclairée par l'Évangile.

3. Une expérience de la foi

En christianisme, l'autre aura toujours quelque chose à nous dire, c'est une question d'existence. Nous apprenons constamment de notre relation à Dieu ce qu'est l'homme. Mais nous apprenons aussi de notre relation à l'homme auquel Dieu s'est étroitement lié quelque chose de notre Dieu.

L'expérience de l'autre vécue dans la rencontre et l'accueil de nos frères migrants doit inlassablement se nourrir de la Parole de Dieu. Deux visages de Dieu prennent une vivante actualité quand la rencontre des migrants est reprise à la lumière de nos Écritures :

- ❑ Le Dieu dans la Première Alliance. Le Tout Autre qui s'approche, qui est proche, qui se nomme et chemine avec son peuple.
- ❑ Le Dieu, en Jésus, qui scelle une Nouvelle Alliance. Le Christ qui s'identifie à l'étranger, Celui qui est atteint par la souffrance de « l'un de ces plus petits », Celui qui scelle notre relation au Père.

Nous ne sommes jamais au bout de notre foi... nous n'avons pas encore accueilli tout ce qui interrogera, bousculera notre foi, notre regard sur ce monde embarqué dans la Promesse du Seigneur à toute sa création. Présentement, face à une humanité de plus en plus en souffrance, face à des hommes et des femmes dont les histoires, les situations, paraissent tellement lourdes, notre foi est mise à l'épreuve de l'espérance en la Promesse divine, mais elle l'est pour qu'elle grandisse et se fortifie.

Les chrétiens sont appelés à assumer leur responsabilité d'héritiers de la tradition de l'Église dans l'accueil des migrants. Dans ce monde de la mobilité, ce monde d'histoires souvent fracturées, Dieu unifie. Auprès de chaque homme, Dieu veut attester qu'il a du prix à ses yeux; c'est pour cela que chaque homme est une histoire sacrée. À ce peuple de l'humanité qui semble se fissurer, Dieu donne sens. Dieu redit à ce peuple qu'il est SON peuple. Où qu'il se trouve, l'homme appartient à la communauté

humaine universelle. Dans les soubresauts de sa pérégrination, la personne migrante peut être facteur de dialogue et de paix. L'Église est porteuse de ces messages. « L'Église a toujours cherché à comprendre les évolutions des phénomènes migratoires pour définir une pastorale des migrants pertinente et l'adapter en permanence aux exigences de l'Évangile autant qu'à la situation réelle des migrants ». Au cœur des mouvements migratoires, l'Église a voulu être présente et prendre sa part de responsabilité pour servir l'unité de l'humanité. C'est cette fidélité inventive que notre Église est invitée à vivre aujourd'hui comme hier.

L'Église catholique veut analyser les situations et la conjoncture pour partager une parole d'espérance avec tous. Ces temps, difficiles pour beaucoup, réclament autant d'intelligence que de cœur. Sonne l'heure d'une nouvelle « imagination de la charité », nous disait Jean Paul II dans sa Lettre apostolique pour le nouveau millénaire.

4. Perspectives d'avenir

Nous entendons souvent dire qu'il n'est pas possible d'accueillir toute la misère du monde. Cette déclaration qui sonne comme un aveu d'impuissance risque bien de nous dédouaner à bon compte. Dépassant l'impuissance, nous sommes appelés à tout mettre en œuvre pour combattre la misère chez nous autant que dans les pays les plus pauvres. Le défi devant lequel nous nous trouvons, c'est celui du développement solidaire. Nous sommes mis au défi de construire de la solidarité par-delà le nouveau mur d'injustice et d'inégalités qui sépare les pays du Nord et les pays du Sud, mais qui traverse aussi nos sociétés occidentales, plongeant des populations dans une précarité et une pauvreté toujours plus grandes. Il serait à l'honneur d'une politique migratoire de pouvoir se définir comme une part déterminante de cet effort pour un développement solidaire ici et là-bas. Outre la réglementation des contrôles pour

les entrées de migrants sur le territoire, elle devrait pouvoir s'attacher à créer les structures qui leur permettent de devenir eux-mêmes les artisans d'une coopération en vue du développement de leur pays d'origine. Nous pouvons même envisager de les aider réellement à construire des projets de retour, après avoir vérifié s'il est possible dans des conditions de sécurité suffisante. Cela suppose une collaboration avec les pays d'origine (gouvernements, mais aussi organisations non gouvernementales). Diverses associations travaillent déjà sur de telles opérations en France et dans des pays d'Afrique ou de l'Europe de l'Est. Il serait donc tout à fait possible de définir une politique migratoire qui soit un volet décisif d'une politique généreuse de coopération et de développement solidaire. Il est, je le répète, inacceptable et injuste de gérer la question des migrations à partir de nos seuls besoins de pays riches. Nous ne ferions qu'aggraver le caractère inhumain de la mondialisation. La mise au point d'une politique migratoire est une belle occasion pour l'Europe de se positionner dans le champ de la justice et de la coopération internationales. L'expérience réfléchie et partagée que nous vivons, en Église, avec les migrants peut apporter sa contribution à ce vaste chantier de la « mondialisation de la solidarité ».



Expériences & Témoignages

Nayla Tabbara

Membre musulmane du GRIC Beyrouth (*Groupe de recherche islamo chrétien*), de la montagne libanaise, 26 juillet 2006.

TOUJOURS DE L'AVANT, VERS UNE VIE NOUVELLE

Dans les semaines de guerre au Liban durant l'été 2006, Nayla Tabbara, libanaise musulmane engagée dans le dialogue avec les chrétiens, a écrit ce texte plein de détresse, de lucidité et d'espérance. Un témoignage impressionnant.

Mes peurs remplissent l'horizon. Pas l'univers. Ces jours-ci, je ne peux pas voir plus que deux dimensions. L'horizon devient la limite car le ciel, alourdi de tous genres d'avions de guerre israéliens, semble se refermer sur nous comme un couvercle. L'incapacité humaine à arrêter d'autres conflits, d'autres guerres qui s'enlisent (la Palestine, l'Iraq), fait que l'horizon me semble comme le seul interlocuteur possible. De cette montagne qui regarde Beyrouth et sa banlieue comme une plaie béante et où je me suis réfugiée comme une couarde parce que j'ai peur du bruit assourdissant des obus qui tombent, je m'adresse à la mer devant moi.

Mer brumeuse, et tant mieux. Je ne voudrais pas voir les navires israéliens, juste les bateaux qui effectuent les embarquements, des ouvertures, des promesses de futurs et de rêves pour des milliers de jeunes et d'enfants qui quittent cet enfer.

Nous autres, ceux qui restent dans l'enfer, avons quand même le privilège d'être parmi les miséreux de cette terre, les miséreux qui survivent parce qu'il n'y a rien d'autre à faire, ceux dont le demain est très,

très loin, si loin qu'il n'est plus de ce monde, mais de l'autre, que chacun imagine à sa manière.

5h30 du matin. Un nouveau jour et, ô ironie, un nouvel espoir. Dehors, c'est le calme. Il y a même les oiseaux qui se lèvent. Peu à peu, le soleil apparaîtra, les avions avec, et, de nouveau, ce seront les obsèques de l'espoir.

Sisyphé. Ce Sisyphé-là, à chaque moment de calme, croit, croit à nouveau en Dieu et en l'homme, à la vie, à la paix, à la communication, au dialogue, et puis boum... C'est la mort, la haine, l'incompréhension, les cloisonnements et les peurs. Ensuite, aux moments de calme, la foi revient à nouveau, et puis, à nouveau, elle est bafouée. Ironiquement, je m'accroche au titre d'un livre écrit par un Juif qui raconte l'autre côté d'Auschwitz : « La Force du Bien ». Je m'y accroche mais il me file d'entre les mains.

Les peurs que nous avons ici ne sont pas des peurs des obus uniquement, pas des peurs de cette mort si cruelle qui atteint nos concitoyens, ni la peur de manque de vivres qui atteint d'autres encerclés depuis plus d'une dizaine de jours et qui tombent peu à peu car ils n'ont ni médicaments ni pain. C'est la peur de l'incapacité devant la force du mal. Et la force du mal, pour beaucoup ici, réside dans le danger d'une séparation.

Des années et des années que nous œuvrons pour le dialogue, pour la paix, pour le vivre-ensemble semblent s'effondrer. Le danger d'une séparation entre musulmans et chrétiens, entre frères qui ont bravé bien des obstacles pour continuer à affirmer leur conviction qu'ils ne veulent vivre qu'ensemble, que c'est ensemble qu'ils se comprennent plus eux-mêmes, que c'est ensemble qu'ils se rapprochent de Dieu, que c'est ensemble qu'ils veulent œuvrer, construire, unir, agrandir leurs cœurs et leurs bras.

Le cri de mon cœur voudrait remplir l'univers. Et plus il se fait entendre plus, plus il brave le couvercle. C'est un cœur qui, au cours d'un

long cheminement, a appris à grandir pour inclure tous les autres et qui saigne pour les misères de tous : chrétiens, musulmans, juifs et tous les autres, quelle que soit leur appartenance religieuse ou leur non-appartenance. Mais je m'arrête aux juifs car le dialogue islamo-chrétien ne se confine pas à l'islamo-chrétien uniquement, mais plus on s'y achemine, plus il permet d'ouvrir une dimension dans le cœur qui lui permet d'accepter et d'aimer tous les autres. Même si ce sont des avions israéliens qui détruisent notre pays et nos âmes, mon cœur renie la force du mal qui fait que des hommes ou des femmes puissent tuer d'autres hommes, femmes ou enfants; mais il ne renie nullement les juifs. Je porte aux juifs un grand amour, pour leur religion, pour leur histoire, pour leurs souffrances, mais aussi pour les peurs qui peuvent rendre certains d'entre eux inhumains. Tout comme je porte un très grand amour pour mes coreligionnaires musulmans, pour leur foi, pour leur abnégation, pour leur colère devant l'état actuel du monde, pour leur courage devant la mort, tout en déplorant les actes de détresse de certains d'entre eux, actes eux aussi inhumains.

Ceci est un cri du cœur à tous les cœurs du monde qui voudraient bien l'entendre. De sous les décombres, le seul espoir pour ce pays et pour le monde, c'est de toujours garder le cœur grand ouvert, face à un monde qui devient de plus en plus étroit.

Aujourd'hui je comprends différemment la fameuse phrase de Jean-Paul II. Si « le Liban est un message », c'est un message au cœur même de nos religions. C'est le message qu'ont porté tous nos prophètes ou fondateurs de nos religions : celui de la force de l'amour au cœur de la haine. Lui seul peut nous permettre de continuer.

Messianismes. Je regarde autour de moi, ce qui se passe dans le monde et je ne peux que me poser des questions face à ces différents messianismes qui se combattent. Jusqu'ici, je percevais deux genres de messianismes : un messianisme activiste et un messianisme passif. Le messianisme activiste voudrait instaurer les bases du Royaume ou de l'État pour préparer le retour de celui qui est attendu, Messie ou Mahdi, et au nom duquel on se permet d'enlever des vies. Je ne m'attarderai pas au messia-

nisme juif d'un Olmert qui se montre, lisant la Torah, pour prouver que Dieu est derrière sa machine de guerre ni au présumé messianisme « chrétien » de Bush qui veut instaurer la paix dans un nouveau Proche-Orient par l'artillerie de pointe la plus avancée au monde. Du côté musulman, il existe bien sûr une grande différence entre l'armée du Mahdi, en Iraq, et le Hezbollah, mais lorsque le Hezbollah commence à envoyer des missiles à tort et à travers sur des innocents, il se renie lui-même. Lorsque par mégarde, il tue une fille arabe musulmane dont le nom est Du'â', qui signifie en arabe prière ou invocation, il signe son propre autodafé.

L'autre messianisme, le messianisme passif ne fait qu'aggraver la situation puisqu'il s'agit de groupes qui laissent tout ce mal se déployer pensant que cela aidera à avancer la date de la venue de celui qui devrait instaurer paix et justice sur terre. Mais si personne ne devait venir? Si nous étions livrés à nous-mêmes, hommes qui, au nom d'idéaux et de croyances, devenons pires que des bêtes? Et si le Messie ou le Mahdi promis n'étaient pas une personne mais un état de conscience à laquelle nous sommes tous appelés? Une Présence qui devrait grandir en chacun de nous? Si la solution n'allait pas venir d'en haut mais devait venir d'en bas, de nous-mêmes, du plus profond de nous-mêmes, du seul endroit qui puisse contrecarrer le mal. Petite, j'avais accroché sur le mur de ma chambre deux phrases, l'une de Paul Éluard, l'autre d'Alki Zei. La première disait : « La vie commence de l'autre côté du désespoir », l'autre disait : « Toujours de l'avant, vers une vie nouvelle ». Je les revis aujourd'hui et je comprends comment elles ne sont pas en contradiction. C'est vraiment au cœur du désespoir que commence la vie nouvelle.

J'avais commencé à écrire cette nuit en plein désespoir, désespoir parce que nous sommes seuls, désespoir parce que la peur, la haine, l'incompréhension grandissent de jour en jour, parce que l'injustice dépasse largement les limites du possible, parce qu'une voix comme la mienne qui n'appartient ni à un camp ni à un autre, me semblait plus faible qu'un murmure.

Mais c'est du fond de ce désespoir que s'est opéré en moi le retournement. Lorsque l'on se sent délaissés de partout, lorsque l'impuissance des autres fait écho à la nôtre, lorsqu'on n'attend plus le sauveur envoyé du ciel, on le retrouve en nous. C'est du désespoir et dans le désespoir que j'ai retrouvé la force de la vie, la force du bien, la force de l'amour, une force qui me permet de dire à chaque instant : « Toujours de l'avant, vers une vie nouvelle ».

Claire Ly
Enseignante à l'ISTR de Marseille. Auteur de *Revenue de l'enfer, Quatre ans dans les camps khmers rouges*, Paris, Éd. de l'Atelier, 2002.

CONVERSION... DIALOGUE... CONSTRUCTION IDENTITAIRE...

La conversion est-elle un changement radical ?

Cette question se trouve toujours présente dans ma conscience. Elle est presque incongrue pour celle qui était bouddhiste, qui est maintenant chrétienne et catholique depuis plus de vingt ans.

Pour la plupart des gens, si on a choisi de changer d'affiliation, c'est qu'il est évident que la tradition chrétienne est meilleure que la tradition bouddhiste. Personnellement, je n'adhère pas totalement à cette évidence. Il y a toujours des bonnes gens qui s'empressent de me rassurer avec beaucoup de conviction en me faisant comprendre qu'avant mon baptême, je n'étais rien, et qu'après je suis devenue quelqu'un de convenable. En vérité, la chrétienne que je suis aujourd'hui n'arrive pas à dédaigner ou mépriser la bouddhiste d'hier... Certaines personnes voient cela comme preuve du changement radical qui s'est opéré en moi : je suis devenue bonne et charitable !

Ces personnes voient la conversion seulement comme changement d'affiliation, de tradition, de religion ; la conversion qui plaît tant aux « religieux » de toutes traditions confondues ; la conversion qui rassure la communauté d'accueil du « bien fondé » de ses croyances, de ses rites, de ses soi-disant vérités...

Mais cette conversion-là ne serait qu'une parenthèse dans mon histoire personnelle, si elle n'était que le changement de tradition, le choix d'une religion, le passage d'une voie à une autre... Si décisive soit-elle, cette conversion ne serait alors qu'un moment furtif, fugitif, illusoire dans la durée de mon identité...

Je ne vois pas la conversion comme un changement radical, mais comme un parcours, un itinéraire à la recherche d'une identité ouverte... La conversion comme un effort quotidien de se construire... Cette étape de la construction identitaire est très longue à se mettre en place, très difficile à vivre. Je suis beaucoup moins à l'aise pour en parler parce qu'elle n'a rien de sensationnel. Elle ne constitue pas un événement en soi, elle se fonde même dans la grisaille de ma vie de chaque jour.

Elle résulte d'un dialogue respectueux et patient entre la bouddhiste et la chrétienne. Après vingt-deux ans de vie dans l'Église catholique de France, j'essaie de mettre des mots sur ce dialogue entre les deux traditions en moi, dialogue que je peux qualifier d'intra-religieux, selon la définition donnée par Raymond Pannikar. Ce dialogue se produit quand deux traditions religieuses se rencontrent dans une même et unique personne.

La conversion comme dialogue intra-religieux...

Avec honnêteté, j'avoue que ce dialogue ne s'est pas installé d'emblée dans ma conscience, dès les premiers temps de mon baptême. Humainement, quand on arrive dans une nouvelle communauté, on se laisse plus ou moins accaparer par elle; parce qu'on se sent flatté par l'accueil, on voudrait bien faire des choses, donner une bonne image de soi, on se laisse ainsi coller des étiquettes... La communauté d'accueil est contente de montrer les convertis, « leurs convertis »... J'en suis arrivée

ainsi à ne voir ma conversion que par le « miroir fabriqué par la communauté catholique de France ». Ce temps euphorique n'a pas duré...

Très vite, mon éducation bouddhiste m'a permis de prendre conscience de l'image déformée qui ne colle plus avec ma vraie personnalité. Cette prise de conscience est possible grâce à l'éducation au détachement transmise dès mon plus jeune âge par mon père, ce bouddhiste convaincu, et mon parrain, le vénérable supérieur des bonzes de la pagode de ma ville natale. L'éclatement du miroir a créé un grand désenchantement dans mon parcours de néophyte. Il correspondait avec une nuit de doute terrible dans la foi en Jésus Christ. J'ai été très désarçonnée par le fait de retrouver dans le christianisme ce que je reprochais au bouddhisme : le fatalisme, le moralisme...

Pour tenter de recoller les morceaux éclatés, j'ai entrepris de mettre par écrit le récit de mon chemin de recherche identitaire. Ce récit a été publié en 2002 sous le titre *Revenue de l'enfer* par les éditions de l'Atelier. Cet ouvrage est la première pierre posée dans ma construction identitaire. Car ce récit m'a permis de prendre pleinement conscience d'un désir profond de dialogue entre la bouddhiste et la chrétienne qui se côtoient sur mon chemin de recherche identitaire. Je fais l'expérience d'un dialogue inaugural qui s'affine au fil du temps. Tout se passe comme si le récit de l'irruption de Dieu tout Autre dans ma vie était conditionné à jamais, au fond de moi, par le dialogue entre les deux traditions. Il m'entraîne sur un chemin très contraignant où les deuils et les joies des dévoilements successifs s'entremêlent comme le bon grain et l'ivraie...

Le regard critique, moqueur même, de la bouddhiste a fait éclater en moi un miroir acquis trop vite par un apprentissage mal réfléchi sur la foi chrétienne. Cet éclatement m'a empêchée de basculer complètement dans ce que Xavier Thévenot appelle « la conversion idole ». L'idole, on le sait, est comme un miroir des rêves de toute-puissance pseudo-divine de l'homme, miroir fabriqué par l'homme lui-même dans son aveuglement. (...) Aussi l'attachement idolâtrique d'un chrétien à sa conversion, loin de le renvoyer, comme le fait l'icône, à l'altérité de Dieu perçue à travers la

consistance propre de l'ordre humain, le conduit-il à être plus attaché à son « expérience de Dieu » qu'à Dieu lui-même¹.

La première des quatre nobles vérités enseignée par Bouddha Sâkyamuni, concernant l'Impermanence et l'Illusion possible de tout concept humain, a tellement structuré ma conception des choses qu'elle a joué le rôle de gardienne pour m'empêcher de basculer entièrement dans « l'illusion religieuse ». Mon expérience de Dieu est certes déterminante dans mon choix de changement d'affiliation. Mais au fil du temps cette expérience se révèle simplement comme un événement qui inaugure une voie nouvelle dans ma construction personnelle. Elle ne limite nullement mon parcours à elle et elle seule... Je dois être capable d'accueillir d'autres nouveautés telles que le dialogue avec ma tradition d'origine. Ce dialogue est enrichissant car il est dialogue entre deux cultures, orientale et occidentale. J'ai en effet reçu la tradition bouddhique dans la culture khmère du Cambodge et j'apprends à marcher à la suite de Jésus Christ dans la culture occidentale, française, marquée par le cartésianisme.

J'ai l'habitude de me présenter comme une chrétienne catholique venue du bouddhisme. C'est ma façon de dire mon identité de disciple de Jésus Christ, sans pour autant renier ma tradition d'origine. Le bouddhisme reste une cohérence dense qui a des valeurs propres mais très différentes de celles de la cohérence chrétienne. C'est de cette différence même que je tire la richesse spirituelle qui me permet d'entrer en vérité dans l'Alliance offerte par le Dieu de Jésus Christ. Je peux dire en toute simplicité que, depuis mon baptême, la bouddhiste que j'étais n'est pas morte. Elle continue à accompagner la chrétienne catholique que je suis, avec ses questionnements et sa sagesse. Personnellement, je vis ma conversion non pas comme une rupture ou un commencement nouveau mais comme un cheminement sur la route de l'Alliance.

La bouddhiste est l'autre de moi, tout en restant ma compagne de route. Elle et moi, nous parcourons le chemin spirituel de la foi chrétienne en échangeant nos points de vue, nos certitudes, nos espérances, nos

1. Xavier Thévenot, *Les ailes et le souffle. Éthique et vie spirituelle*, Paris, DDB/Éd. du Cerf, 2000, p. 284.

réussites comme nos échecs. Curieusement, sur ce chemin, à travers nos échanges, la chrétienne vit souvent la présence d'un Autre, cet Étranger qui vient se joindre aux deux compagnons sur le chemin d'Emmaüs. En dialoguant avec la bouddhiste, sur mon cheminement vers le Dieu Père, je fais l'expérience d'un Autre qui vient marcher avec nous. Sur la route d'Emmaüs, Cléophas et son compagnon reconnurent le Seigneur à la fraction du pain. Le pain est la nourriture qui nous fait vivre, qui nous ramène à l'essentiel. Entre la bouddhiste et la chrétienne, l'essentiel se trouve dans la recherche de sens, la recherche d'un ailleurs qui coupe le cycle du *Samsara* pour l'une, qui ouvre le tombeau pour l'autre... Et quand le soir approche et le jour baisse, lassés de la marche, nous nous reposons dans le silence d'une auberge : la catholique se dit que l'Esprit du Seigneur ne peut pas être étranger à la sagesse du Gautama, le Bouddha.

Il faut sûrement beaucoup de temps et de patience encore pour que nous puissions retourner ensemble à Jérusalem... Mais je respecte le silence de la bouddhiste : un silence non de consentement ni de reniement mais un silence ouvert vers une autre réalité... Un silence qui m'apprend beaucoup sur le silence de Dieu. À cause de la bouddhiste, ou grâce à elle, la chrétienne aujourd'hui va se réapproprier le silence dans sa façon de confesser le Dieu de Jésus Christ. Oui, je ne dis pas que Dieu est ceci ou cela... Car c'est la meilleure façon de coller mes propres images sur le Dieu Tout Autre... Ce Dieu qui m'appelle à l'Altérité je ne peux en parler que par la vie de Jésus de Nazareth. Je dis bien la vie, la personnalité de ce Jésus, et non par des phrases sorties du contexte pour justifier mon envie de Dieu...

La conversion comme construction identitaire

Quand j'ai à rendre compte de ma conversion, j'aime bien la présenter sous forme de spirale... C'est ma façon personnelle de combiner la pensée orientale et la pensée occidentale; elle est peut-être illusoire mais je ne peux pas concevoir ma foi chrétienne comme une flèche qui traverse mon histoire personnelle sans retour.

Le modèle le plus courant de la pensée occidentale est la ligne droite partant d'un point A pour arriver au point B. Ce modèle de pensée favorise la recherche de la transcendance à l'extérieur de soi comme commencement, comme origine. L'Orient va plébisciter une pensée cyclique cherchant l'Absolu, la transcendance à l'intérieur de soi comme finalité, but à atteindre.

Combiner les deux formes de pensée me permet de sortir de l'engrenage qui voit la conversion comme un changement radical, comme un reniement sans retour, comme une rupture amnésique de mon histoire de femme, comme adhésion inconditionnelle à un modèle unique de confesser Jésus le Christ. La conversion en forme de spirale me rappelle qu'elle est toujours actuelle. Elle est à faire et à refaire, elle est loin d'être acquise une fois pour toutes. « Convertissez-vous : le règne des cieux s'est approché! » (Mt 3-2). Le mouvement hélicoïdal qui est le déplacement par rotation dans l'espace autour d'un axe traduit bien ma compréhension intime de la conversion.

Ma foi en Jésus Christ se construit à partir de ce mouvement de spirale constitué par des conversations toujours renouvelées avec mon passé, ma tradition d'origine... C'est dans ce sens-là que je comprends « je ne suis pas venu pour abolir, mais pour accomplir... » (Mt 5-17). L'accomplissement de mon identité se vit comme un dialogue sans fin, un retour sur mon histoire personnelle, non pas pour piétiner sur place mais pour l'assumer et l'offrir... Je vis cet accomplissement comme un déplacement et un recentrage continuels entre la réévaluation de la tradition de

mes ancêtres et « une compréhension toujours nouvelle de la mission de Jésus ». La croix du Christ me rappelle le non-moi enseigné par Bouddha. En revisitant l'enseignement du Bouddha sur l'illusion possible d'un moi tout puissant, la chrétienne que je suis aujourd'hui est amenée à faire un travail de « purification » de ses concepts sur la foi, sur Dieu lui-même.

J'ai à revenir sans cesse sur : « Et vous, qui dites-vous que je suis? » (Mt 16,15). L'idée que je me suis faite de Dieu dépend beaucoup de mon histoire personnelle. Elle est conditionnée par les circonstances de ma vie. Je dois toujours quitter une certaine certitude pour tendre vers le Dieu Tout Autre... J'ai toujours tendance à me fabriquer un Dieu à ma taille, un Dieu qui comble mes attentes, un Dieu qui me reconforte dans mes convictions.

Chaque retour sur ma tradition d'origine me déplace de ce « Dieu pour moi » et me recentre sur le « Dieu de Jésus Christ ». Je suis amenée ainsi chaque jour à me guérir un petit peu plus de mes illusions et à avancer vers une identité ouverte. Cette identité n'est pas figée mais toujours en devenir, car elle est faite de *certitudes blessures*. Ce sont des *certitudes tension*; « cette tension joyeuse vers un Dieu Inconnu qui pourtant se donne déjà à connaître dans le présent, comme un Père bien aimant »².

J'apprends ainsi avec le bouddhiste à donner une réponse personnelle, cohérente, à la question : « Et toi, qui dis-tu que je suis... »

2. Xavier Thévenot, *Les ailes et le souffle. Éthique et vie spirituelle*, ibid., p. 285.



Repères
Bibliographiques

Maurice Pivot
Professeur de théologie. Rédacteur en chef de *Mission de l'Église*.

DIALOGUE ET HOSPITALITÉ AU CŒUR DE LA MISSION

Libres réflexions à partir du livre de Benoît Standaert
L'espace Jésus. La foi pascale dans l'espace des religions
Paris, Lessius, 2005

Le livre de Benoît Standaert nous ouvre des perspectives intéressantes et suggestives sur l'expérience spirituelle de Jésus, sur le déploiement de cette expérience dans la foi pascale et sur la transformation que cette expérience demande à la manière dont la vie ecclésiale se situe dans sa relation aux diverses religions. Nous prenons connaissance de ce livre; nous en prolongerons la réflexion par le développement d'une pensée de la mission comme hospitalité réciproque.

1^{re} partie : LECTURE

L'auteur, moine bénédictin, construit son livre autour de la catégorie d'espace comme catégorie christologique : l'événement Jésus Christ, lorsqu'il est saisi jusqu'à la pointe extrême d'une dynamique d'incarnation, c'est-à-dire dans la Passion-Résurrection, ouvre un espace spirituel déterminé concret. De toute vie humaine, nous pouvons dire qu'elle dessine un espace à l'intérieur de l'humanité, dans son devenir et

par diverses relations; c'est un espace dans lequel certains éléments du passé sont ressaisis, et qui, lui-même, laissera des traces définitives dans notre humanité. Notre foi confesse l'espace dessiné par l'événement Jésus Christ comme déterminant de manière concrète l'ensemble de la vie de l'humanité. Cet espace Jésus porte en lui la capacité d'entrer en relation avec tous les autres espaces spirituels, espaces de sagesse, espaces culturels et religieux; il est capable de les accueillir et de se laisser transformer par tout ce que l'Esprit a ensemencé en eux. Ce que l'auteur cherche à traduire ainsi, c'est la réalité d'une spiritualisation qui épouse la dynamique d'incarnation. La foi chrétienne ne spiritualise pas, au sens encore trop fréquent de ce mot, elle incarne. Il n'y a d'Esprit qui ne fasse corps, selon toutes les dimensions du corps, physique et historique, psychique et culturel, spirituel.

L'une des clefs d'interprétation de ce livre nous est donnée dans la deuxième partie : la foi pascale se déploie, entre autres, dans l'expérience monastique et sa tradition des diverses voies dans lesquelles se dessine l'itinéraire spirituel d'une vie chrétienne (par exemple, voie purificatrice, voie illuminative, voie unitive). Cet itinéraire spirituel est-il le fruit des multiples sagesse de l'humanité, ou bien s'enracine-t-il de manière spécifique dans l'itinéraire spirituel de Jésus, tel qu'en rendent compte les Évangiles? C'est ce qui conduit l'auteur à relire la vie de Jésus perçue de l'intérieur à la lumière de l'ensemble du Nouveau Testament, avec son hypothèse audacieuse des quatre grandes retraites vécues par Jésus; chacune – telle le baptême et le séjour au désert, ou bien les derniers jours débouchant sur l'agonie, le dernier combat spirituel vécu par Jésus - se traduit par une réorientation de la vie et de la mission de Jésus, par une liberté qui s'approfondit et s'élargit. Chaque retraite marque une phase nouvelle dans la prise de conscience de son identité et de sa mission... En chacune, il est question de la relation originelle « Père » et « Fils », et en final, à chaque fois, le processus de communication s'élargit. La première retraite, expérience du baptême et de l'épreuve du désert, est une première expérience de mort et résurrection:

L'humilité de l'homme de Nazareth, qui s'est joint sans réticence à la foule des pécheurs et des marginaux, nous semble l'ouverture qualitative

qui a causé un soudain élargissement de la conscience [...] Jésus est désormais conscient d'être habité par l'Esprit [...] La force d'une conscience extrêmement motivée va de pair avec un renoncement à tout goût du pouvoir. (p. 86 – 91)

La deuxième retraite fait suite à la mise en cause de la mission de Jésus par sa famille, par les autorités religieuses et par les ambiguïtés de la foule : une expérience renouvelée de l'Esprit et de son identité de Fils du Père, à la Transfiguration, ouvre une manière nouvelle de vivre sa mission et d'aimer ses ennemis dans ses discours et ses paraboles. Dans sa troisième retraite, à l'heure de l'agonie, Jésus vit « le combat ultime du renoncement absolu de sa volonté propre, jusque dans ses racines les plus profondes » (p. 103) et sa mort se trouve en quelque sorte déjà derrière Jésus. La quatrième retraite suggérée par la descente aux Enfers du Samedi Saint ouvre au témoignage de ce qui, dans le mystère pascal, a été communiqué de la part de Dieu : le don du Père comme source de la liberté pascale.

Ces quatre retraites apparaissent comme quatre étapes de cet espace que dessinent progressivement vie et mission de Jésus, espace que l'auteur reprend en termes de développement par Jésus d'une doctrine de l'Esprit Saint et d'une reconnaissance de la manière d'agir du Père, puis d'ouverture soudaine de cet espace à celui à qui le Fils veut bien le révéler.

La relecture de cette vie de Jésus perçue de l'intérieur avait été précédée par l'écoute du témoignage de chacun des quatre évangélistes et par la découverte de l'itinéraire spirituel de Pierre, Jean, Paul, Marie et Judas, témoignages donnés à la résonance en eux de l'expérience spirituelle de Jésus. À cette relecture fait suite une deuxième partie développant l'expérience vécue de l'espace Jésus dans la foi pascale, développement fait en deux temps; le premier aborde la question sous l'angle du langage et des expressions de la foi en la résurrection dans le Nouveau Testament. Le second nous introduit dans la spiritualité de la Résurrection telle qu'elle se propose dans la tradition monastique, définie comme l'art de « demeurer enraciné et établi dans l'espace Jésus, avec tout

son être, jour après jour, nuit et jour » (p. 235); et ceci en particulier dans la tradition de la prière du cœur et de la Philocalie.

La troisième partie nous ouvre à une manière neuve d'aborder la question de la rencontre des diverses traditions religieuses. Il n'y est nulle part question d'une réflexion générale sur la rencontre des religions, d'une théologie de la rencontre des religions, mais d'une analyse de l'ouverture de l'espace Jésus, espace déterminé concret, à d'autres espaces, eux aussi déterminés, espaces du judaïsme, de l'islam, du bouddhisme et de l'incroyance. Les deux premiers espaces ont ceci de commun que, dès le commencement, christianisme, judaïsme et islam se sont définis les uns par rapport aux autres, et ceci dans une confrontation dans laquelle chaque tradition s'est immunisée contre les autres, selon une expression de l'auteur : dans leur histoire respective, chaque tradition a estompé ce qui risquait de donner prise aux autres traditions : la foi chrétienne a largement occulté la judaïté de Jésus, la tradition judaïque a résorbé toute sa veine messianique tendue vers un avant, et ceci dans des affrontements entre courants messianiques, pour ne garder progressivement que sa dimension verticale, avec la Kabbale au IX^e siècle, et le hassidisme au XVIII^e siècle. « On est devenu immunisé contre toute tentation messianique venant de l'extérieur. La quête spirituelle se concentre sur le mouvement ascendant et descendant. La relation à Dieu commence ici et maintenant, dans un vécu structuré verticalement, sans qu'on doive regarder – horizontalement - par la fenêtre de l'histoire, pour voir si l'un ou l'autre prophète ou messie eschatologique y apparaît » (p. 204). Partant de là, l'auteur propose quelques premières pistes d'exploration de fécondation mutuelle des espaces : fécondation de l'espace Jésus et de l'espace talmudique, là où le vrai débat ne s'est pas joué d'abord par rapport au Christ, mais au plan « des prescriptions concrètes qui règlent le comportement à suivre dans la relation avec les païens » (p. 286), fécondation de l'espace Jésus et de l'espace défini par la Kabbale, grâce en particulier à une relecture de passages du Nouveau Testament à partir de la grammaire des kabbalistes, fécondation de l'espace Jésus et de l'espace hassidique.

La confrontation entre christianisme et islam a pris forme dans l'opposition entre un christianisme byzantin et un islam se durcissant progressivement face à ce christianisme.

Il y a dans l'islam un projet totalitaire, construit sous forme théocratique, qui impressionne et gêne plus d'un observateur contemporain. Ce que toutefois ce dernier ne réalise pas, c'est que l'islam ainsi structuré réplique dès les commencements de son histoire au défi totalitaire et à la menace que le christianisme byzantin représentait pour le monde sémitique... L'historien de la civilisation, Christopher Dawson a fait cette remarque « Mahomet est la réponse de l'Orient à Alexandre le Grand »... L'Orient a réussi, tant de siècles après la venue de l'hellénisme, à se débarasser, grâce à Mahomet, de ce joug culturel, politique et religieux... Mais le rêve de puissance qui vit au cœur de la civilisation occidentale a été pour une part intériorisé par l'islam lui-même. (p. 305)

Cet héritage nous prépare-t-il à une nouvelle confrontation ? Ou bien, comme le suggère l'auteur, ne sommes-nous pas aujourd'hui à un nouveau début, un vrai tournant de l'histoire, qui suppose que de l'espace Jésus puisse naître la reconnaissance de l'espace coranique dans lequel l'autre respire ? C'est à l'écoute des trappistes de Tibhirine et du pape Jean-Paul II que l'auteur nous propose quelques petits pas nouveaux, méditation – ruminant de la tradition de l'autre, découverte des gestes religieux de l'autre, stimulation dans le bien.

C'est dans une tout autre perspective que nous entraîne la relation à la tradition bouddhiste : il s'agit alors de deux traditions qui, pendant deux mille ans, n'ont pas eu de contact ; elles ont connu des développements culturels et idéologiques tout à fait séparés, dans des contextes historiques qui n'avaient rien en commun. De plus, le christianisme n'est jamais perçu en Orient sans un certain relent d'impérialisme colonial ; et, d'autre part, il trouve en face de lui des bouddhismes qui ne communiquent pas entre eux. Enfin, la tradition bouddhiste se méfie de toute transmission spirituelle qui passe par des mots. La voie adoptée par l'auteur est alors le récit de l'expérience que lui-même a faite : « Je choisis de raconter comment les choses ont pu grandir en moi » (p. 314). Et il choisit de le faire tout d'abord à partir de son entrée dans des gestes tels

que la cérémonie du thé japonaise ou le tir à l'arc, puis dans son expérience du bouddhisme zen. C'est sur cette voie que l'auteur a accueilli la question « y a-t-il eu rencontre? » (« non et oui ») puis a pu dégager ce qui lui semble être le cœur du contraste entre l'espace Jésus et l'espace Bouddha, entre les entrailles bibliques et le ventre japonais.

La rencontre entre l'espace Jésus et l'incroyance nous est proposée dans un chapitre bref, mais non sans importance : là où cette rencontre n'est plus bien souvent le choc de deux évidences orgueilleuses et sûres d'elles-mêmes, mais la rencontre de deux vulnérabilités respectueuses l'une de l'autre, dont Benoît XVI nous a montré le chemin dans cette rencontre étonnante entre lui et J. Habermas¹.

Le livre s'ouvre enfin à l'interprétation d'une icône de la Transfiguration, à partir d'une méditation du récit de Marc.

2^e partie : OUVERTURE

Ce livre savoureux d'une *saveur* de Dieu nous ouvre de multiples perspectives : je retiens celles qui sont plus directement liées à une intelligence de la foi en la mission dans l'Église.

1. L'image première de l'Église

Et tout d'abord le livre nous questionne sur l'image de l'Église telle qu'elle est portée dans celle-ci. L'auteur nous met devant le processus

1. *Esprit*, juillet 2004.

historique qui s'est développé en Orient aux IV^e et V^e siècles : c'est l'histoire d'un processus d'inculturation de la foi chrétienne dans une société et culture grecques; ceci a permis à l'Église de s'affermir dans une identité cohérente (par exemple, celle des grands conciles christologiques), mais au détriment d'une capacité de l'Église de maintenir ouverte en elle un espace d'accueil d'autres sagesse et cultures. Dans les trois premiers siècles, culture grecque et pensée sémitique étaient restées en contact, en particulier à Alexandrie : l'épître à Diogène, l'œuvre de Clément d'Alexandrie nous en donnent les traces les plus visibles;

Avant la période constantinienne, l'Église universelle avait curieusement maintenu cette capacité de rester en contact avec toutes les différences culturelles, depuis la Mésopotamie jusqu'à la Gaule et l'Espagne, en passant par la Cappadoce, la Grèce, la Syrie, la Palestine, l'Égypte, Rome et l'Afrique du Nord. La capacité d'intégrer les marginaux diminuait à partir du IV^e siècle, et l'éloignement entre autres de l'aile sémitique de l'Église universelle n'a pas peu favorisé le développement de l'Islam comme groupe séparé et formellement opposé. (p. 306)

C'est ainsi que s'est constituée l'Église byzantine et, se greffant sur elle, la tradition des Églises orthodoxes, atrophiées dans leur capacité d'entrer en relation avec d'autres qu'elles-mêmes, même si la tradition liturgique maintenait ouverte en elles une relation au mystère du Dieu trinitaire.

Quelques siècles plus tard, le même phénomène se produit en Occident. Le parallèle peut être fait entre ce que nous propose l'auteur pour le christianisme byzantin et ce que développe un autre moine dans la magistrale étude « Histoire théologique de l'Église catholique », relayée par « Imaginer l'Église catholique ». La mise en place de l'Église grégorienne se fait entre le XI^e et le XIII^e siècle : l'image de l'Église qui s'y développe est celle d'une Église en laquelle la vérité est considérée comme déjà connue et formulée dans l'Église; la vie ecclésiale se construit autour de ce rapport univoque à la Vérité; ce qui détruit dans l'Église toute ouverture possible à ce qui pourrait être vérité venue d'ailleurs. Cette même période voit en même temps se développer une pensée chrétienne ouverte à une modernité naissante et à de multiples apports venus d'Orient par les pensées juive et musulmane : c'est alors l'âge d'or

de la scolastique naissante, avec Bonaventure, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, scolastique qui, très rapidement, est mise en cause par l'Église grégorienne et aboutit à la mort de l'université de Paris. L'Église y perd progressivement sa capacité à s'ouvrir à autre chose qu'à elle-même, en particulier sa capacité de confrontation avec la modernité naissante.

Avec la fin du XIX^e siècle et le XX^e siècle, le processus historique s'inverse, à partir de la pensée anticipatrice de Newman jusqu'au concile de Vatican II : une Église qui ne peut se comprendre à partir d'elle-même, mais à partir de ce que Dieu lui donne comme mission dans son dessein vis-à-vis de l'ensemble de l'humanité, mission qui l'appelle à développer en elle la capacité de communiquer avec tout ce que l'humanité porte en elle comme sagesse et cultures, mission qui l'appelle à vivre sa propre vie comme laboratoire dans lequel elle se prépare à aller à la rencontre des sagesse, cultures et traditions religieuses. Penser alors l'Église, c'est la penser selon ses deux versants, sacrement de l'union intime avec Dieu et de l'unité du genre humain d'une part, et d'autre part dynamique de communion structurée de communautés. Dans ce nouveau processus historique, pas toujours bien mis en place, l'Église peut y perdre certains des éléments essentiels qui la constituent; mais d'autre part, ce processus est mis en place dans une Église qui porte encore en elle tout ce qui, pendant des siècles, l'a fermée sur elle-même, d'où les tentations récurrentes de forteresse assiégée ou de regard purement négatif jeté sur la société qui l'entoure et dont elle fait partie.

Si nous voulons respectueusement donner de l'espace à de nouvelles inculturations de la foi évangélique, différentes de la gréco-latine, nous devons éviter les erreurs du passé. La sagesse et l'art d'être différents et tout de même unis, tel est le grand défi, autant à l'intérieur de l'Église que dans le dialogue avec ceux du dehors. (p. 307)

2. La dynamique d'Incarnation

L'idée d'espace comme catégorie christologique attire l'attention sur un des éléments de l'Incarnation : celle-ci ouvre dans l'humanité un espace déterminé, qui va de l'Annonciation à la mort de Jésus; la dynamique d'incarnation est créatrice d'un espace concret par rapport auquel toute l'humanité devra maintenant se référer. Et l'œuvre de la mission peut alors être comprise comme l'accueil de cette dynamique d'incarnation, de telle sorte qu'un nouvel espace concret se constitue, avec toutes ses dimensions, sociale, culturelle, religieuse etc. En divers lieux de notre humanité : c'est là un des fondements des Églises locales et des Églises régionales. Dans la mission, l'annonce de l'irréductible nouveauté de l'Évangile ne peut être séparée de cette dynamique d'Incarnation.

C'est la tension entre nouveauté de l'Évangile et dynamique d'incarnation qui apparaît au cœur du décret conciliaire « Ad Gentes ». L'Église, pour être capable de présenter à tous le mystère de salut et la vie dont Dieu nous fait don, doit s'insérer en tous ces groupements humains, de ce même mouvement qui a porté le Christ à se rendre solidaire par son incarnation des conditions déterminées de la vie sociale et culturelle des hommes avec lesquels il a vécu (§ 10). Dès que le décret veut mettre en relief la nouveauté de l'Évangile, la nouveauté de l'homme naissant du Christ, il relie cette nouveauté à l'inscription concrète de cet Évangile dans un contexte déterminé : c'est le mouvement même de l'incarnation. Ce mouvement est le seul chemin possible pour rejoindre l'universalité du dessein de Dieu. Il n'y a ici d'universalité que l'universalité concrète qui naît de l'inscription de la charité, de l'amour dont Dieu est la source en des lieux concrets de l'humanité. L'annonce de l'Évangile dans sa nouveauté, c'est d'abord et essentiellement la présence active de la charité qui prend forme dans la solidarité qu'elle suscite. Le décret, d'autre part, met en relief le fait que l'Évangile manifeste sa nouveauté en ce qu'il permet de découvrir où qu'ils soient dans l'humanité les germes que le Verbe divin y a cachés. Ce lien entre nouveauté de l'Évangile et dynamique d'incarnation se retrouve beaucoup plus fortement affirmé au § 22 :

À l'instar de l'économie de l'Incarnation, les jeunes Églises enracinées dans le Christ et construites sur le fondement des apôtres assument pour un merveilleux échange toutes les richesses des nations qui ont été données au Christ en héritage. Elles empruntent aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, à leur sagesse, à leur science, à leurs arts, à leurs disciplines, tout ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur et ordonner comme il le faut la vie chrétienne.

Nous sommes aujourd'hui dans un contexte ecclésial où l'attention privilégiée à la nouveauté de l'Évangile, à l'irréductibilité de la foi chrétienne à ce qui n'est pas elle, à la radicale fondation de la foi chrétienne dans le mystère pascal, peut faire oublier que cette nouveauté, cette irréductibilité, cette radicale fondation ne se découvrent pas autrement qu'à l'intérieur de l'incarnation de l'Évangile dans une humanité bien précise, une société et une culture bien déterminées. Certains succédanés de « nouvelle évangélisation » aujourd'hui risquent de « diviser Jésus Christ venu dans la chair » (IJO 4), en particulier lorsque la perspective kérygmaticque, perspective de proclamation, est séparée des autres modes. Il nous est demandé aujourd'hui une double vigilance. En premier lieu, apprendre à rester attentif à la fécondité sociale de l'Évangile, aux formes que peut prendre aujourd'hui l'inscription de l'Évangile dans notre société, à sa pertinence sociale; sans doute, la foi n'est pas un humanisme; mais pourtant, elle est une façon d'être homme, d'être femme dans la société d'aujourd'hui comme elle l'était dans les épîtres pauliniennes. Autre vigilance, Dieu ne nous a pas attendus pour être à l'œuvre par sa grâce, sa lumière et sa force; les sociétés ne sont pas de simples réceptacles de l'Évangile, mais déjà travaillées par l'Esprit du Christ; comme l'écrit Yves Bazou : « Nous avons, ces quinze dernières années, été obsédés par l'explication de notre identité et la démonstration de notre visibilité dans la société. Mais Dieu serait-il étranger aux terres qui nous sont étrangères? »²

Cette dynamique d'Incarnation ne peut être accueillie dans son juste relief que si cela s'opère sur l'horizon de la création de l'espace vétérotes-

2. *Revue Prêtres diocésains*, mars/avril 2003.

tamentaire de la venue de Dieu, qui ne peut être saisi que dans l'articulation de l'ensemble des écrits de l'Ancien Testament. La nouveauté de l'Évangile se découvre dans le remodelage de l'espace vétérotestamentaire qu'il provoque; ce remodelage, cette transformation de l'espace de l'Ancien Testament sont des guides précieux, nécessaires pour le travail qui doit s'opérer aujourd'hui au cœur des cultures et sociétés. Comme l'exprime Paul Beauchamp :

Constatons une symétrie : les peuples de culture chrétienne ont résisté à reconnaître le rôle de salut rempli par le peuple juif dans leur naissance à l'Évangile. Dans toute la mesure de cette résistance, ces peuples chrétiens avaient du mal à aborder d'autres cultures avec le respect dont ils avaient bénéficié lors de la fondation de l'Église : la même porte s'ouvre pour recevoir ou pour donner, et se ferme.³

P. Beauchamp greffe alors le processus de transit de la violence des Juifs dans les nations chrétiennes dans la mesure « où celles-ci construisent leur salut sur leur propre justice » (p. 252) : le rôle justificateur donné à la loi ne peut qu'engendrer la violence; l'Église est appelée, non à proposer l'amour, mais à « raconter l'amour à la conquête lente et historique de l'homme violent et d'abord du messager » (p. 252), et elle apprend à le faire à partir du récit évangélique et pascal sur fond de récit de la Première Alliance, du récit du Fils unique Premier né d'entre les créatures sur fond de récit du Serviteur.

Nous n'avons parlé jusqu'ici de la dynamique missionnaire qu'en termes d'Incarnation; celle-ci n'est pas séparable de la Rédemption et de la Pentecôte : dans l'exhortation apostolique *Ecclesia in Africa*, ce sont ces trois mystères qui sont donnés comme fondement de la mission. Le mystère de la rédemption nous rappelle que l'Évangile ne peut être à la remorque des sociétés et des cultures, qu'il est libérateur des cultures, traditions religieuses et sociétés, il n'y a de dynamique d'évangélisation qui n'implique ascèse, purification des péchés et des structures de péché, qui n'implique une kénose des évangélistes dans leur propre enracinement social et culturel. Le mystère de la Pentecôte nous rappelle que

3. *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, Cerf (1^{re} édition), p. 250.

l'Incarnation doit aller jusqu'au point où elle fera naître de nouvelles expressions du mystère de la foi dans ces cultures et sociétés : c'est ce que mettent aujourd'hui en relief un certain nombre de théologiens africains, en particulier Léonard Santedi :

C'est là l'exigence de créativité et d'inventivité au sein de chaque Église. Les Églises d'Afrique ne peuvent pas être des duplicatas ou des copies certifiées conformes des Églises d'Europe. Elles sont mises en demeure de définir l'authentique image d'elles-mêmes... La dimension pentecostale de l'inculturation est, de ce fait, ce qui oblige chaque communauté croyante à reprendre, d'après ses propres registres langagiers, d'après ses propres radars épistémologiques, le message divin reçu, sous peine pour elle de vivre dans un non-sens langagier permanent.⁴

3. Du dialogue à l'hospitalité réciproque

Le rapport à l'autre dans la vie ecclésiale s'est toujours maintenu, mais pendant des siècles, ce n'était l'œuvre que de chrétiens marginaux dans l'Église. C'est avec Jean XXIII et Paul VI, prenant en compte un certain nombre de précurseurs et de témoins, que ce rapport est apparu de nouveau constitutif d'une vie ecclésiale, dans la pratique pour l'un, dans une encyclique programmatique pour l'autre. Replaçons cela, de manière quelque peu cavalière, dans l'histoire de la relation à l'autre dans la vie ecclésiale, comme nous l'avons ébauché dans la lecture du livre *l'espace Jésus*.

Le premier rapport à l'autre qu'a vécu la foi ecclésiale, c'est le rapport de la Nouvelle Alliance à la Première Alliance, rapport constitutif de la foi chrétienne; si ce rapport a dû être défendu comme tel dès le deuxième

4. Journées théologiques et pastorales, Brazzaville, 18-20 mai 2005. Mediaspaul p. 38. Cf. Document du *Conseil Pontifical pour la Pastorale des Migrants et des Personnes en déplacement*, « *Paradigmatique de cette dynamique d'Incarnation "Orientations pour une pastorale des Tsiganes"* », Documentation Catholique 3 septembre 2006, p. 775-780.

siècle (Irénée défendant l'unité des deux Testaments face aux gnoses), la tradition judéo-chrétienne a rapidement disparu dans l'Église. Les premiers Pères, de culture grecque, gardaient une capacité d'accueillir les richesses d'autres traditions religieuses et culturelles : nous avons déjà cité Clément d'Alexandrie, philosophe d'Athènes, dénonçant la prétention athénienne à se considérer comme un commencement absolu. Rapidement cependant, l'Église grecque des grands conciles s'est construite dans une cohérence de pensée la rendant imperméable à d'autres apports. Et l'Église byzantine s'est encore durcie face à tout rapport à l'autre et ceci en particulier à cause d'une relation de plus en plus forte entre l'Église et l'empire. L'Église d'Occident a maintenu beaucoup plus longtemps une tradition d'accueil d'autres cultures et de leur réception transformatrice, en particulier les sagesses des barbares du V^e au VIII^e siècle, puis la culture grecque transmise par la tradition arabomusulmane aux XII^e et XIII^e siècles. C'est avec le XIII^e siècle que de nouveau se durcit la figure de l'Église, en particulier dans la confrontation entre l'Empire et l'Église. À la suite du temps de la Renaissance et celui des Réformes, un choc se produit, une pensée culturelle et philosophique se faisant la mesure et la référence universelle de toute réforme de pensée et une Église identifiant la Vérité à ce qu'elle en formulait. L'autre ne pouvait alors qu'être exclu ou conquis (la conquête des âmes), assimilé sans reste. Ceci permet de comprendre le bouleversement qui s'est opéré dans les dernières décades : la mise en relief d'une relation à l'autre qui n'est pas seulement seconde : je ne peux devenir ce que je suis appelé à être que dans et par la relation à l'autre, et ceci est vrai pour l'Église elle-même, pensée comme sacrement, c'est-à-dire constituée par sa relation à Dieu et son rapport à l'unique vocation de l'humanité. Ceci implique, comme l'écrivait le cardinal J. Ratzinger dans un débat avec J. Habermas, la reconnaissance de la « non-universalité de fait des deux grandes cultures de l'Occident, celle de la foi chrétienne et celle de la rationalité séculière, si importante soit leur influence dans le monde entier et dans toutes les cultures ».

L'évolution qui s'est produite dans la pensée ecclésiale, depuis la lettre de Paul VI « *Ecclesiam suam* » (1963) jusqu'au document du conseil pontifical du dialogue interreligieux et de l'Évangélisation des peuples

« *Dialogue et Annonce* » (1991) a été souvent analysée⁵. C'est dans cette évolution que nous avons commencé à apprendre tout ce qu'il peut y avoir d'illusoire, de factice dans de multiples formes de dialogues et de rencontres : facticité d'un certain nombre de dialogues interreligieux, facticité de prétendues rencontres de cultures, illusoirs services de la paix, et ceci dans l'oubli des structures de péché qui traversent sociétés, cultures et religions, dans l'occultation de l'ascèse nécessaire à tout véritable dialogue, de ce que le dialogue implique comme passage par la mort pour aller vers la vie : c'est dans la venue de Dieu dans notre humanité par le mystère pascal que peut s'ouvrir un espace de dialogue.

C'est ainsi que naît cette idée d'une mission pensée comme hospitalité réciproque. La matrice en est le dialogue œcuménique, qui, sans doute, est d'un autre ordre puisqu'il se fait sur la base de ce que nous avons en commun dans la foi trinitaire et pascale et dans la reconnaissance de la vérité du baptême des uns et des autres. C'est donc la prise de conscience du scandale d'un Évangile annoncé par des églises et communautés ecclésiastiques concurrentes qu'est né le dialogue œcuménique. Et ce dialogue devient maintenant le champ d'expérience d'une nouvelle manière d'être de l'Église, champ d'expérience d'une hospitalité réciproque en laquelle chacun apprend à habiter la maison de l'autre et à se faire pardonner d'arriver d'ailleurs, sans pourtant se renier soi-même, mais au contraire mieux approfondir sa propre identité. Matrice œcuménique, mais aussi matrice monastique en laquelle se vérifie le sens même de la vie chrétienne; l'hospitalité bénédictine n'est pas un élément parmi d'autres : le socle de la vie chrétienne s'y vérifie, fait de l'écoute de Dieu, de la fraternité entre chrétiens et de l'hospitalité offerte à tous. C'est ainsi que l'hospitalité apparaît comme créatrice de l'espace à l'intérieur duquel pourra naître l'accueil du dialogue de salut, dialogue dans lequel Dieu vient à nous et la mise en œuvre du dialogue entre les hommes.

Si toute rencontre est rencontre de deux univers, culturels, sociaux, historiques, de deux genèses de vie avec leur poids de souffrance et de

5. cf. la revue *Spiritus* de décembre 2002. M. Pivot : « Introduction du dialogue dans la missiologie » et dans celle de septembre 2006 : « La mission comme hospitalité réciproque ».

péché, de deux paroles vivantes, elle ne peut se faire autrement que dans le déploiement d'une hospitalité réciproque : c'est en elle que l'Esprit Saint ouvre chacun à un dialogue possible comme nous le montre l'icône de la Visitation, dans la rencontre de Marie et d'Élisabeth. C'est en elle qu'il peut y avoir exorcisme de la violence, en particulier de cette violence inconsciente inscrite dans les comportements comme dans les pensées; violence de l'ignorance et de l'indifférence mutuelle, violence des dépendances anciennes, violence des défenses immunitaires mises en place dans les traditions religieuses et culturelles etc., cet exorcisme qui ne peut se réaliser que là où chacun apprend à habiter chez l'autre.

Le chemin sera long pour que, dans une vie ecclésiale, se transforme une manière d'être chrétienne et ecclésiale : se laisser habiter par l'autre, par sa pensée, sa manière d'être en société, sa culture etc., apprendre à aller habiter au pays de l'autre, désamorcer la violence qui ne peut pas ne pas naître de ces rencontres : c'est une Église qui ne cesse de se laisser constituer par l'amour du Père envoyant son Fils habiter notre terre, et qui trouve en cette source ce qui lui permet de demander l'hospitalité à notre humanité d'aujourd'hui et de se rendre hospitalière à cette humanité.

Dennis Gira, Fabrice Midal
Jésus - Bouddha, Quelle rencontre possible ?
 Paris, Bayard, 2006

Jésus - Bouddha est le résultat d'une première collaboration entre les éditions Bayard et l'*Institut catholique de la Méditerranée*. On ne peut que saluer ce livre écrit à deux mains comme une contribution théologique et humaine importante pour tous ceux qui cherchent à développer le dialogue et la rencontre entre les religions et les traditions spirituelles différentes. Ce livre, par les échanges de lettres entre Dennis Gira, théologien chrétien américain, et Fabrice Midal, philosophe bouddhiste français, nous propose un chemin de dialogue dans l'amitié.

Baignés tous les deux dans la culture occidentale, leurs interrogations ont vraiment des impacts sur le questionnement des Français concernant la rencontre possible entre Jésus et Bouddha. « Nous connaissons le bouddhisme tous les deux pour l'avoir étudié et/ou vécu pendant des années. Nous connaissons aussi la pensée occidentale – toi la philosophie et moi la théologie chrétienne » (p. 23).

Ces connaissances partagées n'ont pourtant pas permis de gommer la difficulté principale du dialogue. Chaque tradition a sa façon propre d'appréhender les problématiques fondamentales, telles que l'altérité dans le christianisme et la vacuité dans le bouddhisme. L'un et l'autre ont souligné le « caractère extraordinairement étrange et étonnant » des questions évoquées par le partenaire (p. 32 et 43).

Le lecteur appréciera l'argumentation théologique de Dennis Gira concernant la Trinité et les relations interpersonnelles dans le christianisme. L'auteur revient sur les raisons de son choix de rester chrétien malgré sa connaissance approfondie du bouddhisme. Ce choix est surtout fondé sur ses expériences relationnelles en tant qu'époux et père. L'amour qu'il éprouve pour sa fille lui permet de comprendre l'affirmation chrétienne disant que « Dieu est Père ». Le relationnel permet la construction de la personne qui reste pourtant un mystère. « L'autre est un mystère – non pas dans le sens où je ne le comprendrai jamais, mais dans le sens où je ne cesserai jamais de le découvrir » (p. 27). Cette compréhension de l'autre comme mystère permet de ne pas tomber dans la « dualité conflictuelle ». Elle met ainsi au centre de la foi chrétienne l'altérité. Elle fait que les « mots comme "vacuité" et même "plénitude" parlent moins » à Dennis Gira. Ce dernier

interpelle par toutes ces raisons, ceux qui pensent que l'Église catholique est figée par le dogmatisme.

Fabrice Midal, fidèle à l'enseignement du Bouddha, explique que les relations interpersonnelles ne sont pas « des valeurs absolues » dans sa tradition. Il ne faut pourtant pas en déduire que le rapport à l'autre est absent, il est simplement secondaire. Ce qui est primordial c'est « l'ouverture première ». Elle permet aux êtres d'entrer pleinement en contact l'un avec l'autre : « On sent cet allègement où il n'y a plus d'un côté un sujet donné et de l'autre quelqu'un qui lui fait face. Cette tonalité-là porte chacun à sa plénitude » (p. 39). Le lecteur trouvera le développement de l'altérité et de la vacuité dans les quatre premières lettres.

Les lettres suivantes soulèvent sans équivoque les « écueils que rencontre le bouddhisme » en Occident : tendance « à réduire le bouddhisme à une simple thérapeutique, une cure de bien-être à peu de frais. Le Dharma est ainsi vendu comme une marchandise sur le marché spirituel » (p. 111-112)

Venue moi-même du bouddhisme, j'ai beaucoup aimé la façon dont Fabrice Midal parle de la crucifixion. « Ce n'est pas la souffrance du Christ que je tenais à souligner, et encore moins son angoisse, mais l'ouverture de son cœur, sa nudité entière, sa manière de ne pas répondre à la violence par la violence » (p. 123).

Le grand intérêt de ce livre est qu'il propose à tout lecteur un décentrement nécessaire pour entrer en dialogue avec l'autre différent, sans pour autant aller jusqu'au dépaysement total qu'impose souvent la rencontre entre l'Occident et l'Orient. Le lecteur sera décentré en douceur, sans violence, gardant ainsi ses propres points de repère culturels pour accompagner l'autre dans son univers.

Dennis Gira et Fabrice Midal nous proposent un chemin de dialogue amical dans une civilisation occidentale pétrie malgré tout par la culture judéo-chrétienne. Ce modèle de dialogue laisse la porte ouverte à d'autres perspectives de dialogue, d'autres chemins de rencontre. Car « on ne peut concevoir intellectuellement ce qu'est le dialogue, on ne peut que s'y engager » (p. 15), souligne Fabrice Midal.

À l'heure de la mondialisation, le christianisme est appelé à s'engager dans le dialogue avec le bouddhisme sur la terre natale et dans la culture d'origine de cette dernière tradition. Beaucoup d'évêques d'Asie pensent que le chemin à

prendre est celui de la contemplation et regrettent le fait que « la tradition contemplative de l'Église catholique n'a[it] pas été suffisamment mise en valeur dans le dialogue missionnaire et la proclamation de Jésus »¹. Ce chemin de l'intériorité a bien été pressenti par Fabrice Midal quand il écrit qu'« il est nécessaire d'aller en deçà des concepts qui nous séparent de la vie et de commencer par entrer dans cette dimension poétique de l'existence si l'on veut pouvoir s'entendre et se comprendre » (p. 106).

Un chrétien aura tout à gagner s'il accepte d'accompagner le bouddhiste dans cette dimension poétique. C'est un espace d'ouverture nécessaire aux deux croyants, car il pourrait être le lieu d'un surgissement surprenant d'une Parole pour le chrétien, et une plénitude dans l'éveil pour le bouddhiste. Dans les deux cas, cette ouverture conduira vers un ailleurs dont aucun discours théologique ou philosophique ne pourrait épuiser toute la réalité...

Oui, comme dit Romano Guardini (1885-1968) : « Peut-être Bouddha est-il le dernier génie religieux avec lequel le christianisme aura à s'expliquer... »

Claire Ly
ISTR de Marseille

Claude Geffré

De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse

Paris, Cerf, Coll. « Cogitatio Fidei » n° 247, 2006, 363 p.

Et si l'événement de la Tour de Babel, donnant lieu à la dispersion de l'homme sur la terre et à la confusion des langues, n'était pas tant le châtement de l'orgueil de l'homme par Dieu que la critique d'une fausse conception de l'universel? Cet événement témoignerait alors du refus divin d'une unicité uniforme et de sa volonté de rétablir une différence originnaire qu'il bénit. Confirmée par l'effusion de l'Esprit du Ressuscité à la Pentecôte, c'est la volonté divine d'une pluralité de langues et de cultures pour dire la « richesse multiforme » de son Mystère qui, de Babel à Pentecôte, serait ainsi manifestée.

1. *Asie religieuse* 2005, Études et documents, n° 21, Archives des Missions étrangères de Paris.

Cette lecture de l'événement de Babel invite à passer de la considération d'un pluralisme religieux de fait à un pluralisme religieux de droit ou de principe qui relève du dessein divin. Or l'on perçoit en cet ouvrage de Claude Geffré – ouvrage composé d'un certain nombre de travaux publiés depuis une quinzaine d'années et retravaillés pour l'occasion – que le questionnement du sens du pluralisme religieux au sein du dessein divin est, quarante ans après *Nostra aetate*, un des enjeux actuels de la théologie des religions. Si le concile Vatican II a posé un regard positif sur les religions, reconnaissant en elles des « semences du Verbe », le fondement théologique de cette affirmation n'a pas été donné, le questionnement du sens théologique de la pluralité des religions n'a pas été mené. C'est ainsi une « théologie du pluralisme religieux » qui est ici recherchée et qui s'affronte à la nécessité d'articuler la considération des valeurs dont sont porteuses les autres religions au maintien de l'affirmation de l'unicité et de l'universalité du mystère du Christ pour le salut humain.

La diversité des articles reproduits permet d'aborder la question dans sa complexité et d'en varier les points de vue, interrogeant la sotériologie mais aussi la christologie, l'ecclésiologie ou encore la missiologie. Par cette diversité d'approche, cette question peut être traitée seulement à la lumière de l'évolution de la théologie des religions depuis quarante ans, mais aussi d'exemples concrets de la fécondité mutuelle de dialogues interreligieux, et ceci en tenant compte du contexte dans lequel cette question se pose aujourd'hui – contexte issu d'une mondialisation grandissante, d'une post-modernité à l'origine de l'émergence de nouvelles formes de religiosité, d'un pluralisme non seulement religieux mais aussi culturel...

Il n'y a pas d'autre Nom¹

En une première partie, l'unicité et l'universalité de la médiation salvifique du Christ sont réaffirmées en même temps qu'un salut possible pour les fidèles d'autres religions non pas en dépit de leur appartenance religieuse mais bien plutôt en elle et à travers elle. Au-delà de l'exclusivisme ecclésiocentrique, puis de l'inclusivisme christocentrique fondé sur une théologie de l'accomplissement selon laquelle toutes les valeurs positives présentes dans les autres religions trouvent leur accomplissement parfait dans le christianisme, c'est une position christocentrique qui fasse davantage droit aux valeurs propres des autres religions et à leur différence irréductible par rapport au christianisme qui est ici recherchée. Éclairés par les travaux de Paul Tillich, c'est par l'incarnation que l'on parvient à articuler la reconnaissance d'une manifestation plus parfaite de la

richesse multiforme du Mystère de Dieu grâce au dialogue interreligieux, à l'affirmation du caractère unique de la médiation du Christ. « Manifestation de l'Absolu dans et par une particularité historique », l'incarnation nous aide en effet à comprendre que « l'unicité du Christ n'est pas exclusive d'autres manifestations de Dieu dans l'histoire » (p. 45). Pensée à partir de la singularité relationnelle de Jésus de Nazareth, la vérité chrétienne apparaît non plus exclusive ou inclusive de toute autre vérité, mais « singulière et relative à la part de vérité dont les autres religions sont porteuses » (p. 55). Un christocentrisme constitutif faisant droit à un pluralisme inclusif est ainsi possible. Il reconnaît les valeurs salutaires dont les autres religions sont porteuses, irréductibles au christianisme, mais affirme cependant qu'elles tirent leur sens et leur valeur uniquement de celle du Christ. Des valeurs « christiques » sont reconnues présentes au sein des autres religions, et comme pouvant nous permettre de réinterpréter de façon créative les vérités qui relèvent de la singularité chrétienne. Pour autant, du fait de leur différence irréductible, on sait qu'elles ne pourront peut-être pas, dans le temps de l'histoire, être intégrées au christianisme. Par là, l'universalité du Christ n'est plus confondue avec l'universalité du christianisme comme religion historique.

Pour une théologie interreligieuse

Des exemples de dialogue interreligieux entre le christianisme et le bouddhisme, l'islam ou même certaines formes nouvelles de religiosité permettent dans une deuxième partie de poser les conditions, d'une part, d'un vrai dialogue, respectueux des différences et évitant le relativisme, et d'autre part, d'un juste comparatisme en théologie interreligieuse, distingué d'une histoire comparée des religions. S'il est impossible de comparer terme à terme les différents éléments des religions, chacun de ces éléments étant en cohérence interne avec un système culturel et culturel global, il est cependant possible d'essayer d'entrer, du sein de sa propre tradition religieuse, dans la compréhension que l'autre a de sa propre religion, de sa manière de se référer à ce qui a valeur d'absolu pour lui. Épouser la compréhension que l'autre a de sa propre vérité allant de pair avec la disponibilité à être déplacé dans l'intelligence de la vérité particulière dont on est les témoins, les exemples concrets de dialogue interreligieux donnés ici témoignent sans conteste qu'un tel dialogue, loin de conduire au relativisme, est source d'une meilleure intelligence de la singularité chrétienne.

1. Titre qui renvoie à l'affirmation des Actes des Apôtres : « Il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés » (Ac 4,12).

Mission et inculturation

Le passage à un pluralisme de principe, et non plus seulement de fait, conduit à penser que le pluralisme religieux ne correspond pas seulement aux effets des limites humaines, non plus qu'à une période historique temporaire qui sera dépassée par la mission de l'Église, mais qu'il est l'expression de la volonté de Dieu pour manifester les richesses de la Vérité ultime. Si cette prise de conscience n'invalide pas la nécessité ou l'urgence de la mission, elle invite cependant à en préciser la raison d'être. Par cette nouvelle perspective, l'on comprend que la mission consiste moins à convertir les membres des autres religions, à grossir quantitativement les rangs de l'Église, qu'à annoncer le mystère de l'Église, qu'à donner accès par ce qu'elle est à la connaissance de l'amour inconditionné de Dieu pour tout homme.

Sous l'impulsion de l'ouverture aux valeurs propres des autres religions permise par *Nostra aetate*, les réflexions menées dans les quinze dernières années par Claude Geffré pour proposer une vraie « théologie » du pluralisme religieux et regroupées dans cet ouvrage donnent un état des lieux fort intéressant de la théologie actuelle des religions. Comme le reconnaît l'auteur dans son Avant-Propos, le livre, malgré un travail de refonte et de réécriture des textes, n'est pas exempt d'un certain nombre de redites. Ces reprises cependant permettent d'appréhender le paradoxe du caractère définitif et indépassable de la Révélation faite en Jésus Christ non exclusif des valeurs et vérités propres aux autres religions, au sein des différents domaines théologiques et épistémologiques questionnés par ce paradoxe. C'est l'incarnation et la considération de la singularité relationnelle de Jésus de Nazareth qui permet de penser une vérité révélée une mais toujours approchée de manière plurielle, dans la contingence d'un langage historique et au sein d'une culture particulière. Fondée sur la conviction d'un pluralisme religieux voulu par Dieu pour manifester la richesse multiforme de son Mystère, la vérité chrétienne apparaît dès lors non plus exclusive ou inclusive mais bien plutôt « singulière et relative à la part de vérité dont les autres religions sont porteuses ». Le dialogue, par la reconnaissance du caractère dialogal de la Révélation chrétienne, apparaît comme étant une dimension intrinsèque à la mission. La fécondité du dialogue interreligieux véritable n'est pas alors seulement celle d'une meilleure intelligence de la singularité chrétienne, mais aussi celle d'un Évangile vécu au quotidien et témoignant de l'inconditionnalité de l'amour de Dieu venant à l'homme.

Anne-Solen Kerdraon
ISTR de Marseille

Francesc Torradeflot Freixes, postface par Julien Ries***La théologie des religions,******de John Henry Newman à Jacques Dupuis et à Raimon Panikkar***

coll. « Cerfaux-Lefort » 10, Louvain-la-Neuve, 2005

À la faveur du Concile Vatican II et du dialogue interreligieux s'est développée une théologie chrétienne des religions dont la revue *Chemins de dialogue* se fait régulièrement l'écho. Cette théologie doit prendre en compte deux exigences : « reconnaître ce qui est vrai et saint dans les autres religions et annoncer le Christ qui est chemin, vérité et vie », selon la terminologie de Vatican II (cf. *Nostra aetate*). Toute théologie chrétienne des religions doit être bien située à l'intérieur d'une théologie fondamentale qui tienne compte du dialogue avec les cultures et les religions du monde jusque dans leurs manifestations les plus spirituelles. L'ouvrage ici présenté précise trois données fondamentales incontournables : la première est le salut en Jésus Christ pour tous les hommes ; la deuxième est le salut dans la perspective de l'Église du Christ, signe et moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité du genre humain (*Lumen Gentium* 1) ; la troisième est la référence des religions au Christ car il n'y a qu'une seule et unique histoire du salut (cf. chapitre 1).

Dans ce volume 10 qui clôt la « Collection Cerfaux-Lefort » louvaniste, Francesc Torradeflot Freixes, docteur en philosophie et en théologie (Louvain-la-Neuve et Barcelone) présente un condensé des travaux du XX^e siècle publiés par Henri de Lubac, Gustave Thils, Karl Rahner, Hans Küng, Paul Tillich, John Hick, Raimon Panikkar et Jacques Dupuis. Chacun de ces théologiens aborde de manière originale et personnelle la légitimité, les articulations et le statut épistémologique d'une théologie chrétienne des religions. La richesse des accents différents ne nuit nullement à l'unité de la démarche. Les grandes intuitions fondamentales de la théologie chrétienne des religions apparaissent ainsi en plein jour. Tel est l'intérêt de cet ouvrage qui se limite aux auteurs les plus significatifs de l'espace européen, même si leurs réflexions n'ignorent aucunement les penseurs et les croyants des autres religions et des autres continents.

Les thèmes majeurs qui parcourent les 10 chapitres de cet ouvrage sont à relever. En prélude nous est présenté « l'économie divine du salut » selon John Henry Newman (1801-1890). Ce pionnier oriente sa recherche à partir des Pères grecs, spécialement les Alexandrins, pour aboutir à une théologie de l'histoire de l'humanité qui établit la différence entre religion révélée et religion naturelle (chapitre 2).

Viennent ensuite deux auteurs francophones importants pour le concile Vatican II et pour l'après concile : le français Henri de Lubac (chapitre 3) et le Belge Gustave Thils (chapitre 4). Pour Henri de Lubac, toute théologie des religions doit fonder d'une part, l'universalité du christianisme et, d'autre part, son unicité bâtie sur le Christ. L'histoire humaine est interprétée comme une « préparation à la plénitude du Christ ». Cependant, un de ses disciples, le Père Jean Daniélou, réfléchit sur les « semences du Verbe » avant et depuis la venue de Jésus Christ, et considère l'expérience religieuse comme une dimension fondamentale. De son côté, G. Thils distingue dans l'histoire des religions « la révélation générale et la révélation particulière ». Pour lui, l'Église de Dieu est comprise comme catholicité rassemblant unité et diversité, et comme vecteur particulier du salut présent dans les religions et les « structures séculières ».

Deux auteurs allemands de la période conciliaire fort connus représentent des courants théologiques différents. Karl Rahner (chapitre 5) amorce « un tournant anthropologique ». Son hypothèse des « chrétiens anonymes » sert à interpréter le rapport et l'orientation des non-chrétiens vers le Christ et son Église comme passage de l'implicite à l'explicite, dans la perspective d'une christologie inclusive. Hans Küng (chapitre 6) élabore pour sa part « une éthique fondatrice de la paix mondiale » fondée sur une approche théocentrique des religions. Son univers est théocentrique et sa christologie normative, en ce sens que l'unité des religions constitue l'objectif, à savoir le Dieu du Christ, tandis que, sur la route, les religions sont le moyen ordinaire du salut ordonné au christianisme qui est présenté comme le moyen extraordinaire.

En Allemagne, un théologien protestant d'envergure, Paul Tillich (chapitre 7) déploie le thème « des religions et de l'Homme nouveau » dans l'optique de la croix du Christ. Son insistance sur la culture et sur le Christ comme Homme nouveau le conduit à développer la rencontre et le dialogue au niveau culturel et mystique. Il faut ajouter que son cours de dogmatique donné à Marbourg en 1925 comporte une construction systématique, notamment sa théorie de la révélation et sa christologie, déployées sur l'horizon de l'histoire des religions. Jean-Marc Aveline a montré que cette orientation peut s'avérer utile pour la recherche contemporaine sur « l'enjeu christologique en théologie des religions » (coll. « Cogitatio fidei » 227, Paris, Cerf, 2003).

En Angleterre, « la théologie pluraliste des religions » (chapitre 8) est illustrée par John Hick qui va au-delà des limites de la Tradition chrétienne dans son questionnement radical sur l'unicité du Christ et son Incarnation. Il présente le « pluralisme » comme la manifestation d'une réalité religieuse en changement

continuel, y compris à l'intérieur du christianisme, qui rend impossible les prétentions d'absoluité de toute tradition religieuse.

Une place à part revient à Raimon Panikkar, de mère catalane et de père indien et hindou. La « théologie des religions cosmothéandrique » (chapitre 9) implique un dialogue intrareligieux qui suppose l'expérience du Mystère du Christ dans chaque religion. Les religions sont christophaniques et Raimon Panikkar manifeste une confiance cosmique en la Réalité relationnelle.

Le point d'orgue est donné par Jacques Dupuis qui tente d'intégrer toutes les dimensions dans une « théologie chrétienne du pluralisme religieux » (chapitre 10). Il réunit d'une certaine manière la théologie inclusiviste et la théologie pluraliste des religions, en combinant l'identité chrétienne avec le respect d'un pluralisme qui exprime la grandeur de l'amour de Dieu.

Au terme de ce parcours forcément sélectif, Julien Ries, directeur du centre d'histoire des religions de Louvain-la-Neuve, fait la synthèse des « Positions du Magistère dans le sillage du concile Vatican II » dans une postface remarquable (p. 173-204). La théologie chrétienne des religions a largement profité des orientations données par le Magistère de l'Église catholique depuis le concile Vatican II. Les travaux de l'Assemblée plénière du *Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux*, en 2004, date de référence avant la fusion de ce Conseil avec celui de la culture, retracent les évolutions marquantes de la pensée théologique depuis Vatican II qui traversent l'ouvrage ici présenté. Ces évolutions font apparaître un courant (appelé théologie pluraliste) qui prétend dépasser l'ecclésiocentrisme et le christocentrisme au profit du théocentrisme. C'est dans ce courant que l'appellation « théologie des religions » devient usuelle et c'est ce courant qui a forgé les catégories d'exclusivisme et d'inclusivisme pour caractériser les positions antérieures. Au-delà de ce courant, une nouvelle tendance appelée « théologie chrétienne du pluralisme religieux » dont l'un des récents représentants n'est autre que Jean-Marc Aveline qui s'est engagé dans une recherche inspirée par la préoccupation pastorale, en vue « d'explorer ce que révèle d'elle-même l'identité chrétienne lorsqu'elle est mise à l'épreuve de l'altérité et de la pluralité irréductible des religions » (p. 163).

Tout un programme dans lequel l'*Institut catholique de la Méditerranée* (ICM) de Marseille est impliqué.

Roger Michel
ISTR de Marseille

Emilio Platti

L'Islam, ennemi naturel?

Éd. du Cerf, Paris, 2006, 301 p.

« Le problème des problèmes, c'est le destin de l'islam ». Cette citation un peu inattendue de la part du général de Gaulle se trouve dans une lettre adressée à Vincent Monteil, auteur d'un livre qui a pour titre *Le Monde musulman*, édité en 1963. Après quarante ans, la question du destin de l'islam se pose avec autant d'acuité que du temps du général de Gaulle.

Cette anecdote rapportée par Emilio Platti, dominicain du Caire et professeur en Belgique, chargé d'enseignement à l'*Institut catholique de Paris*, dans son livre *L'Islam, ennemi naturel?*, illustre bien le propos de l'auteur. Suite à un premier ouvrage intitulé *Islam... étrange?* (Éd. du Cerf, 2000), Emilio Platti reprend le dossier et se demande, suivant différentes approches, si l'islam et le christianisme et/ou l'islam et la modernité occidentale ne s'excluent pas mutuellement.

Il ne s'agit pas d'une analyse sociopolitique; l'auteur s'interroge à partir de l'auto-compréhension classique des musulmans et des fondements religieux ou théologiques de l'islam. À partir du Coran, son parcours nous mène aux cercles de discussions savantes de Bagdad, à l'encyclopédie médiévale de Vincent de Beauvais et à son image résolument négative de l'islam, jusqu'aux principes de citoyenneté qui régissent la société moderne, en passant par le changement d'attitude de l'Église catholique au concile Vatican II, sans oublier la question du rapport entre une certaine théologie musulmane et la modernité.

Quelles sont nos représentations de l'autre? Telle est au fond la question qui parcourt tout le livre composé en deux parties. La première « Islam-christianisme : adversaires? » et la seconde : « Islam-Occident : adversaires? » donnent à penser que le dossier est complexe et que les questions qui troublent les esprits contemporains s'enracinent dans un passé historiquement chargé.

L'islam est-il néfaste ou salutaire? Il y a derrière cette question un fossé d'interprétations contradictoires qu'Emilio Platti analyse avec finesse. Des images fort contrastées émanent de nombreux témoignages historiques. Il s'agit d'avoir une meilleure idée de ce que le terme « islam » peut vouloir dire dans un contexte

historique donné, tant de la part des auteurs musulmans que de ceux qui sont entrés en contact avec des musulmans.

Ce livre écrit à l'occasion du centenaire de la naissance du Père Anawati (7 juin 1905 - 28 janvier 1994) s'inscrit dans la grande tradition islamologique des dominicains du Caire.

Roger Michel
ISTR de Marseille

TABLE DES MATIÈRES

Sommaire	5
<i>Jean-Marc Aveline</i>	
Liminaire	7
L'esprit d'Assise	11
<i>Anne-Solen Kerdraon</i>	
Présentation	11
<i>Christian Salenson</i>	
De <i>Nostra ætate</i> à Assise. Contribution de la vie monastique	15
L'expérience d'Henri Le Saux	18
L'expérience de Kurisumala	19
L'expérience de Tibhirine	20
La rencontre de Bouaké	21
Le congrès de Bangkok	21
Congrès de Bangalore	23
La fondation du DIM	24
Après la rencontre d'Assise	26
Conclusion	28
<i>Cardinal Paul Poupard</i>	
La Journée Mondiale de Prière de 1986	
L'inspiration et les acteurs	31
Assise : l'inspiration	33
Continuer l'esprit d'Assise : les acteurs	36
Une anthropologie de la grâce	41
Conclusion	45
<i>Gwenolé Jéusset</i>	
Dans l'Église catholique, vingt ans après, l'esprit d'Assise	47
Gros coup de chapeau à d'autres croyants	48
Prise en compte de l'interreligieux	49
Des groupes qui s'engagent	51
Les Ordres anciens	53

Les Églises orientales	55	Paradoxes d'une mer et de ses rives	122
Une Église locale au carrefour du dialogue	56	Les tentatives de rapprochement	125
L'heure des bilans	59	Le partenariat euro-méditerranéen	126
Conclusion	61	Barcelone 10 : bilan et perspectives	128
Benoît XVI et le dialogue interreligieux	63	La guerre du Liban	131
<i>Jean-Marc Aveline</i>		Conclusion	132
Présentation	63	<i>Fadi Daou et Nayla Tabbara</i>	
Discours aux délégués des autres Églises et communautés ecclésiales et des autres traditions religieuses	73	La religion entre la logique de guerre et la logique de paix	
Rencontre avec les représentants de diverses communautés musulmanes	77	Réflexions libanaises	133
Lettre à Mgr Domenico Sorrentino à l'occasion du vingtième anniversaire de la rencontre interreligieuse de prière pour la paix	81	1. Le Liban dans la tourmente de la guerre	134
Foi, Raison et Université : souvenirs et réflexions	87	2. La religion dans une logique de guerre	136
Audience générale : Le voyage apostolique en Bavière	101	3. Des dimensions nouvelles pour des questions anciennes	139
Discours aux ambassadeurs de vingt-et-un pays à majorité musulmane près le Saint-Siège et à quelques représentants des communautés musulmanes en Italie	107	4. Quel visage du Liban-Messager ?	141
Dialogue et paix en Méditerranée	111	Études	145
<i>Roger Michel</i>		<i>Joseph Moingt</i>	
Présentation	111	Le christianisme, monothéisme dissident ?	149
<i>Paul Balta</i>		Aux origines : théisme ou athéisme ?	150
La Méditerranée, une mer de paradoxes	115	Monarchie contre Économie	153
Berceau de la gastronomie et de l'art de vivre	116	La théologie trinitaire en chantier	155
Berceau des trois religions monothéistes révélées	117	Dissolution et rebondissements	158
Les apports scientifiques	120	Christianisme et humanisme	162
		<i>Jon Hoover</i>	
		La révélation et les doctrines musulmane et chrétienne sur Dieu	167
		Introduction	167
		La doctrine musulmane du <i>tawhîd</i>	169
		Déduction de cette doctrine du <i>tawhîd</i> à partir de vérités universelles et auto-évidentes	172
		Les difficultés qu'éprouvent les musulmans face à la doctrine chrétienne de la Trinité	174
		L'émergence, par induction, de la doctrine trinitaire à partir de la révélation historique et contingente	177
		L'unicité du Dieu un et trine et ses analogies avec la doctrine du <i>tawhîd</i>	179
		Conclusion	189

<i>Joseph-Marie Ndi Okalla</i>	
Herméneutique de la réception du synode africain : Expliquer, comprendre et mettre en pratique l'Exhortation post-synodale <i>Ecclesia in Africa</i>	191
1. Réception biblique : « Christ, Good News for Africa and for the whole world »...	192
2. Réception théologique et ecclésiologique	197
3. La Réception comme Anamnèse du Synode africain	200
4. Réception pastorale et pratique	203
5. Perspectives	206
<i>Mgr Jean-Luc Brunin</i>	
Les migrants : un défi pour la société et pour l'Église	209
1. La politique européenne	210
2. Une Parole de l'Église à partir de sa foi et de son expérience	213
2.1. Le service de l'insertion ecclésiale des communautés chrétiennes étrangères ou le défi de l'intégration	213
2.2. Le service de la solidarité et le devoir de fraternité qui s'étend à tous les migrants, chrétiens ou non... ou le défi de la solidarité et de la justice	215
2.3. Le service de la rencontre interculturelle et interreligieuse... ou le défi du dialogue des cultures dans la construction d'un vivre ensemble	217
3. Une expérience de la foi	218
4. Perspectives d'avenir	219
Expériences et témoignages	221
<i>Nayla Tabbara</i>	
Toujours de l'avant, vers une vie nouvelle	223
<i>Claire Ly</i>	
Conversion... Dialogue... Construction identitaire...	229
La conversion comme dialogue intra-religieux...	230
La conversion comme construction identitaire	234

Repères bibliographiques	237
<i>Maurice Pivot</i>	
Dialogue et hospitalité au cœur de la mission Libres réflexions à partir du livre de Benoît Standaert <i>L'espace Jésus. La foi pascale dans l'espace des religions</i>	239
1 ^{re} partie : LECTURE	239
2 ^e partie : OUVERTURE	244
1. L'image première de l'Église	244
2. La dynamique d'Incarnation	247
3. Du dialogue à l'hospitalité réciproque	250
Recensions	254
<i>Claire Ly</i>	
Dennis Gira, Fabrice Midal, <i>Jésus - Bouddha, Quelle rencontre possible ?</i>	254
<i>Anne-Solen Kerdraon</i>	
Claude Geffré, <i>De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse</i>	256
<i>Roger Michel</i>	
Francesc Torradeflot Freixes, postface par Julien Ries, <i>La théologie des religions, de John Henry Newman à Jacques Dupuis et à Raimon Panikkar</i>	260
<i>Roger Michel</i>	
Emilio Platti, <i>L'Islam, ennemi naturel ?</i>	263

Chemins de Dialogue

- CdD 1 (1993)
CdD 2 (1993)
CdD 3 (1994) *L'expérience religieuse*
CdD 4 (1994) *Dialogue et mission*
CdD 5 (1995) « *Quitte ton pays...* »
CdD 6 (1995) *La mystique dans les religions*
CdD 7 (1996) *L'esprit d'Assise*
CdD 8 (1996) *Laïcité et religions*
CdD 9 (1997) *Artisans de paix*
CdD 10 (1997) *Voies de sagesse*
CdD 11 (1998) *Juifs et chrétiens : témoins de la promesse*
CdD 12 (1998) *Contributions à la théologie du dialogue*
CdD 13 (1999) *L'Autre que nous attendons*
CdD 14 (1999) *Le fait religieux à l'école*
CdD 15 (2000) *L'expérience religieuse chrétienne*
CdD 16 (2000) *Traditions bouddhistes et Occident*
CdD 17 (2001) *La non-dualité*
CdD 18 (2001) *La religion et la mystique*
CdD 19 (2002) *Religions, paix et violence*
CdD 20 (2002) *L'Église et les religions*
CdD 21 (2003) *Dialogue et vérité*
CdD 22 (2003) *Entre guerre et paix*
CdD 23 (2004) *L'école, la laïcité et les religions*
CdD 24 (2004) *Islam et christianisme entre herméneutique et dialogue*
CdD 25 (2005) *Spiritualités et laïcités*
CdD 26 (2005) *La Méditerranéen toujours recommencée*
CdD 27 (2006) *L'écho de Tibhirine*
CdD 28 (2006) *Penser la foi dans l'esprit d'Assise*

© 2006, *Chemins de Dialogue* 28

Revue semestrielle
XII 2006 - 18 €
I.S.S.N. 1244-8869

Directeur de l'édition :
Jean-Marc Aveline

Responsables de la rédaction :
Jean-Marc Aveline
Patrice Chocholski
Jean-Marie Glé
Anne-Solen Kerdraon
Roger Michel
Christian Salenson

Secrétaire de la rédaction :
Olivier Passelac

Association *Chemins de Dialogue*
11, impasse Flammarion – 13001 Marseille
© [+33]4 91 50 35 50 – Fax [+33]4 91 50 35 55
acdd@cathomed.cef.fr

Bureau du Conseil d'Administration de l'Association :
Christian Salenson (*Président*)
Jean-Marc Aveline
Gérard Tellenne
Christiane Passelac

Achévé d'imprimer en décembre 2006
sur les presses du
Groupe Horizon
Parc d'activités de la plaine de Jouques
200, avenue de Coulines – 13420 Gémenos
Dépôt légal décembre 2006

Chemins de Dialogue

*Revue théologique et pastorale sur le dialogue interreligieux,
fondée par l'Institut de sciences et théologie des religions de Marseille
(département de l'Institut catholique de la Méditerranée),
éditée par l'association « Chemins de Dialogue »,
publiée avec le concours du Centre National du Livre.*

ABONNEMENTS & COMMANDES

Chemins de Dialogue

Service diffusion
11, impasse Flammarion
13001 Marseille

cdd@cathomed.cef.fr

Tél. : [+33]4 91 50 35 50

Fax : [+33]4 91 50 35 55

SITE INTERNET DE L'ICM

http://cathomed.cef.fr

Présentation de l'ISTR
Programme de l'année en cours
Contacts

istr@cathomed.cef.fr

Présentation de l'association *Chemins de dialogue*
Présentation de la revue *Chemins de dialogue*
Tables générales, thématiques et par auteurs
Recensions et bulletins bibliographiques
Intégrale des numéros épuisés de la revue

assocdd@cathomed.cef.fr

cdd@cathomed.cef.fr