

# New Europe College Yearbook 2000-2001



---

ALEXANDER BAUMGARTEN  
IONELA BĂLUȚĂ  
GABRIELA BLEBEA NICOLAE  
ADRIAN – MIHAI CIOROIANU  
SIMONA CORLAN IOAN  
OCTAVIAN GROZA  
ISTVÁN HORVÁTH  
ANCA MANOLESCU  
RALUCA RĂDULESCU

---

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2003 – New Europe College

ISBN 973 –85697 – 8 – 8

NEW EUROPE COLLEGE

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

Tel. (+40-21) 327.00.35, Fax (+40-21) 327.07.74

E-mail: nec@nec.ro



## ANCA MANOLESCU

Née en 1953, à Bucarest

Doctorat en philosophie, Université de Bucarest, 1999

Thèse: *La symbolique de l'espace dans l'Orient chrétien*

Coordonnateur de la collection « Sagesse et foi » des Éditions Humanitas,  
Bucarest, à partir de 2003

Chercheur en anthropologie religieuse au Musée du Paysan Roumain, Bucarest  
(1990 - 2002)

Rédacteur responsable de la revue d'anthropologie culturelle *Martor* du Musée  
du Paysan Roumain (1996 - 2002)

Chargée de cours dans le programme de master « L'anthropologie de l'espace  
sacré », Université d'Architecture et d'Urbanisme « Ion Mincu », Bucarest  
(2001 - 2003)

Éditeur et traducteur

Participation à des colloques et des rencontres scientifiques internationaux en  
Roumanie, France, Italie

Articles et communications dans le domaine de l'anthropologie religieuse et de  
l'étude comparée des religions parus dans des revues scientifiques (Roumanie,  
France, Italie) et dans la presse culturelle roumaine

### **Livre**

« *Le lieu du voyageur* ». *La symbolique de l'espace dans l'Orient chrétien*,  
Bucarest, Paideia, 2002 (Prix de début « Prometheus », accordé par la revue  
*România literară*, en 2003)

# L'EUROPE ET LA RENCONTRE DES RELIGIONS SELON NIKOLAI BERDIAEV, SIMONE WEIL ET ANDRÉ SCRIMA

La diversité religieuse est de nos jours en Europe de l'Ouest un phénomène bien installé et dont l'évolution s'accélère<sup>1</sup>. De plus, la circulation des valeurs culturelles, de l'information, des personnes rend cette diversité visible, normale, sinon acceptée par la majorité des Européens. « La pluralisation culturelle du religieux » constitue, selon J.-P. Willaime (1996, p. 294), une mutation importante du sentiment religieux :

aujourd'hui, cette reconnaissance du pluralisme religieux n'existe plus seulement au niveau institutionnel, mais aussi au niveau de la culture et des mentalités. De plus en plus de personnes abandonnent, en effet, le point de vue exclusiviste en admettant, non seulement qu'il y a d'autres religions que la leur, mais que ces autres religions ont leur vérité.

Quelle est l'attitude dominante envers « l'autre religieux » dans l'Est européen (et plus précisément en Roumanie), qu'il s'agisse de la position officielle de l'Église orthodoxe ou des discours qui invoquent l'orthodoxie dans l'espace public ? Cette attitude connaît-elle une évolution après la sortie de l'Est du gel communiste ? Deux événements récents – la guerre de Kosovo et la visite du Pape Jean-Paul II à Bucarest, en mai 1999 – seront pris en compte afin d'esquisser, pour commencer, l'état actuel des choses « sur le terrain ».

Mais, si le christianisme – religion qui a façonné l'Europe – et ses institutions elles-mêmes commencent à s'ouvrir, bon gré mal gré, aux autres religions, s'ils commencent à reconnaître non seulement leur existence, mais également la vérité qu'elles expriment, un problème essentiel se pose cette fois-ci à *la pensée chrétienne* : remettre en question, méditer, reformuler le rapport entre *la diversité religieuse* et le caractère de la vérité que les religions proposent. Lors d'un colloque intitulé « 2000

ans après quoi ? » qui s'est tenu en novembre 1999 à la Sorbonne, le cardinal Joseph Ratzinger<sup>2</sup> commentait la crise profonde du christianisme actuel qui, disait-il, « repose sur la crise de sa prétention à la vérité ». Qu'est qu'il entendait par cela ? En premier lieu que, pour l'homme contemporain, la diversité religieuse peut apparaître comme « une querelle des religions » dans la mesure où chaque religion clame sa propre vérité, exclusive, sur l'Ultime. Dès lors, la prétention d'universalité du christianisme, fondée sur cette conviction en ce qui le concerne, serait mise en difficulté, sinon contredite. Le cardinal invoquait ensuite Ernst Troeltsch afin de rappeler ce qui aujourd'hui est opinion assez courante : les religions sont liées aux cultures ; le christianisme serait donc seulement « le côté du visage de Dieu tourné vers l'Europe ».

La question que je me pose, et qui retient en fait mon intérêt, est celle-ci : est-ce qu'on doit concevoir le rapport de chaque religion à la vérité comme un *rapport de propriété*, éventuellement exclusive ? Ou, pour résoudre convenablement le problème de la diversité, doit-on *relativiser* la vérité interne de chaque religion, en assignant à celle-ci le rôle de simple expression culturelle ? Est-ce que, une fois la diversité religieuse prise en compte, la possibilité d'une vérité entière, *universelle*, offerte à *chaque* religion, deviendrait une question qui manque de sens ? Il y a dans toutes les traditions spirituelles des auteurs, rares il est vrai, qui pensent *le rapport entre la diversité religieuse et l'universalité de chacune* en termes de *convergence* des religions, en concevant celles-ci non pas comme des possessions de la vérité – une vérité qu'on doit soit maîtriser en minimalisant l'autre, soit *relativiser* afin de satisfaire tout le monde –, mais comme *des voies qui montent vers la même vérité*, unique et universelle. C'est une position qui, aujourd'hui, semble tacitement adoptée par la politique papale. Mais, au-delà du respect et de la tolérance (laïque ou religieuse) pour la croyance de l'autre, au-delà de la politique oecuménique, la *convergence des religions* ne pourrait-elle pas être mise à l'œuvre de manière créatrice, comme un moyen de connaissance de sa propre tradition spirituelle ? Ne serait-elle pas devenue, surtout, un défi interne, et fertile, du christianisme actuel ? Afin de traiter ce thème, je me propose de prendre en compte trois auteurs : Simone Weil, qui fait coopérer librement des éléments de la philosophie et des sciences de la Grèce ancienne, des sagesse orientales, de la culture européenne moderne afin de méditer, de « creuser », d'interpréter le message chrétien. Ensuite, deux penseurs appartenant à l'espace orthodoxe pour qui le refus de l'exclusion et l'universalité des religions constituent des thèmes centraux :

Nikolai Berdiaev et André Scrima. Il s'agit, pour ces auteurs, d'une réflexion sur la vérité interne de la tradition chrétienne et sur son destin dans la modernité.

### **Anachronismes et sécularisation**

Lorsqu'un spécialiste en sciences sociales des religions s'intéresse à l'Est européen, son attention est frappée et, dans la plupart des cas, absorbée par les usages identitaires de l'orthodoxie. Au-delà du vécu privé de la foi, l'orthodoxie y apparaît en effet – dans l'espace public et pour l'opinion commune – comme indissociable du « national » et de « l'ethnique ». Sa dignité ne se juge pas tant selon ses qualités proprement spirituelles, mais plutôt en fonction des services que l'orthodoxie peut rendre au peuple et à la nation, en principe, à l'État, au politique, au pouvoir, en fait. Depuis un siècle et demi, on ne cesse pas de la présenter et de la regarder comme une pièce maîtresse de l'idéologie nationale, comme un emblème et un garant de la nation, de son histoire millénaire, du destin exceptionnel des Roumains. La hiérarchie ecclésiale et les hommes politiques sont les premiers à exploiter ce trait, déjà bien inculqué dans l'imaginaire collectif. F. Thual (1994, p. 36), sociologue spécialisé en géopolitique de l'orthodoxie, parlait concernant l'espace est-européen de « stéréophonie nation-religion », d'une « synergie active en ce sens que religion et nation ne cessent pas de se rendre des services mutuellement » (ibid., p. 126) ; l'historien roumain Lucian Boia (1997, p. 281) remarquait :

combien de Roumains osaient-ils se déclarer orthodoxes avant 1989 ? Combien d'entre eux osent-ils aujourd'hui se déclarer athées ou sceptiques ?... L'identification un peu sommaire de la roumanité avec l'orthodoxie (susceptible en fin de compte d'offenser ou de marginaliser les Roumains adeptes d'une autre religion) semble être aujourd'hui le procédé préféré pour affirmer la cohésion nationale.

La Roumanie est un pays à majorité orthodoxe ; contester le fait que l'orthodoxie ait joué un rôle essentiel dans la spiritualité, la culture, l'histoire des Pays Roumains, de la Roumanie même serait tout à fait irréaliste. Mais la « stéréophonie nation-religion » est évidemment une construction idéologique moderne, que tous les régimes politiques, y

compris le régime communiste, ont exploitée. Si j'insiste sur cette « affinité » c'est parce qu'elle est devenue un bien commun, très bien accueilli par l'imaginaire collectif à cause, et précisément à cause, du fait qu'elle s'adresse en fait à une société de plus en plus sécularisée. La « stéréophonie nation-religion » représente, à l'évidence, une variante fortement sécularisée du religieux. Or, toute image de « l'autre religieux » se construit – pour la plupart des représentants de l'orthodoxie, qu'ils soient des officiels, de simples croyants ou des gens qui se déclarent orthodoxes – par ce biais de l'identité nationale. L'Eglise orthodoxe considère qu'elle détient une sorte de monopole religieux sur les Roumains : preuve en est son insistance, qui a abouti, d'être déclarée par la loi « Eglise nationale », preuve en est la reprise du projet, initié entre les guerres, de construction d'une « Cathédrale de la Rédemption de la Nation ». Or, c'est justement parce qu'elle est si couramment associée avec le « national » que l'orthodoxie risque d'oublier sa dimension proprement spirituelle, et par conséquent universelle. Ce qui domine encore son discours ce sont les tendances à ignorer, à marginaliser ou à exclure ce qui est *autre* : les Roumains non-orthodoxes, les Orthodoxes non-roumains, la modernité dans son ensemble, qui attaquerait la cohésion nationale par ses attraits cosmopolites et la substance de la religion par ses tentations anti-traditionnelles.

Avant de détailler cet aspect, je tiens à faire une remarque. Lorsqu'ils traitent le problème du religieux dans l'Est européen, de nombreux auteurs ne manquent pas d'insister sur le contraste avec l'Ouest de l'Europe où le religieux est vécu de manière plus individualiste, tandis que sa présence publique et son rôle social paraissent négligeables. *La visibilité publique* du religieux dans les pays de l'Est, sa résonance – identitaire – dans des couches très larges de la société, les services mutuels que se rendent l'Etat et l'Eglise sont perçus, avec toute la *political correctness* requise, comme une « différence » insigne par rapport aux sociétés démocratiques de l'Ouest. Or, en insistant uniquement sur *cette* différence, on risque de produire l'image d'une orthodoxie qui, par sa simple présence ou par sa nature même, s'opposerait à la marche des sociétés de l'Est vers l'ordre européen tant désiré<sup>3</sup>. Pashalis Kitromilides (1989, p. 178) qualifie avec raison d'anachronisme le fait que, dans les pays balkaniques, l'Eglise orthodoxe pré-moderne fut « nationalisée » de manière rétrospective<sup>4</sup>. Mais à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début XX<sup>e</sup>, ce procédé tenait précisément des mécanismes à construire la modernité, il était dans l'air du temps. Terban Tanaçoca (1996, p. 123-141) démontrait

que, en assumant avec élan ce rôle, les Eglises « nationalisées » et nationales ne faisaient qu'accepter les règles de la modernité et s'adapter à ses exigences idéologiques<sup>5</sup>. Outre la collaboration avec le pouvoir (ou la soumission à celui-ci), le thème identitaire fut pendant la première partie du XX<sup>e</sup> siècle un des moyens par lesquels le christianisme oriental réussit à maintenir sa présence publique dans une société qui, au sommet du moins, se laïcisait rapidement. Ce qui prouve que, en dépit de son prétendu « immobilisme », l'orthodoxie est au contraire assez apte à s'adapter, parfois même de manière excessive. Après avoir accepté de servir sous le drapeau du national-communisme, elle se présente maintenant comme la force spirituelle capable de remédier aux séquelles morales du régime totalitaire. Le problème est justement que l'orthodoxie se montre trop adaptable, *superficiellement* adaptable, que ses manières de réagir aux provocations du temps présent tiennent plutôt de l'idéologie que d'une véritable interrogation spirituelle, qu'elles suivent trop facilement les mouvements du siècle et du domaine séculier.

En oubliant que, même dans l'Ouest de l'Europe, le religieux n'a pas épuisé ses aptitudes à constituer un support pour la cohésion des groupes larges<sup>6</sup>, en négligeant le caractère « moderne » qu'eut à un certain moment « la nationalisation » de l'orthodoxie, les analystes qui s'attardent sur ses « retards » ne font qu'accroître l'exotisme du christianisme oriental, le fardeau de son altérité. Entre les guerres, des théologiens hardis ou des chercheurs en sciences religieuses, tels Myrrha Lot-Borodine, S. Boulgakov, V. Lossky firent connaître en Occident la doctrine du christianisme oriental. A travers eux, à travers les admirables éditeurs de la collection « Sources chrétiennes » ou de la publication « Istina », à travers des philosophes tel N. Berdiaev, l'orthodoxie fut perçue en Occident comme une voie spirituelle pleine de vitalité et d'authenticité, dont la consistance intellectuelle est précieuse. Mais au moment même de cette rencontre, l'Europe de l'Est sortait, pour un demi-siècle, de l'histoire et de la géographie européennes pour devenir un continent vague et glacé.

Si le chercheur en sciences sociales n'est pas intéressé principalement par la doctrine et la force spirituelle d'une religion, mais par la manière dont celle-ci imprègne le tissu social, il doit quand même accepter « la différence » et ne pas réduire son objet d'étude aux rubriques de sa propre perspective socioculturelle, à ce qu'Alain de Libéra (1993, p. I-XVI) appelait précisément « ethnocentrisme » intellectuel.

## Image de soi et spectacles publics

Il serait plus productif, je crois, d'observer les modulations de l'image publique que l'orthodoxie donne, ses dernières années, de soi-même, d'enregistrer son aspect pluriel, parfois contradictoire. Si le discours traditionaliste y est encore présent, celui-ci se trouve toutefois « miné » par des gestes d'ouverture vers l'autre, suscités, il est vrai, dans la plupart des cas, par la politique d'intégration européenne que prône l'Etat roumain. La page religieuse de l'hebdomadaire *România Liberă* du 5 juin 1997 peut parfaitement l'illustrer. Au moment où l'adhésion éventuelle de la Roumanie à l'OTAN constituait un sujet médiatique omniprésent, deux attitudes se trouvaient exposées côte à côte sur cette page. A gauche, une interview avec le moine Ioanichie Bălan qui, à cause de ses imposants recueils d'entretiens avec les moines roumains, est perçu par les croyants comme un témoin de la tradition. Ses propos dans *România Liberă* fournissent un bel exemple de traditionalisme forestier, cumulant toutes les peurs et les clichés concernant l'autre-ennemi :

Parce qu'elle est pays orthodoxe, c'est pour cela que la Roumanie est harcelée le plus... elle incommodé l'Europe. Il n'est plus besoin de l'expliquer. Tout le monde doit en comprendre la raison... Car on a l'intention, les choses sont déjà arrangés en tapinois, mais on le sait, la Roumanie doit être réduite à une population peu nombreuse et vieillie autant que possible, car le pays est trop beau et les Roumains sont trop naïfs... Un beau paradis, le nôtre, avec des montagnes, des brebis, avec des gens humbles, des mères tendres, des moines qui prient, un peuple doux qui accueille n'importe qui en lui disant « le Christ est ressuscité! » et qui supporte tous les autres gens mais jusqu'à un certain terme.

Monopole religieux, isolationnisme, archaïsme idyllique, tolérance rhétorique jointe à un exclusivisme toujours sur le point d'exploser, tendance à se poser en victime à cause d'un prétendu complot international, très occulte mais unanimement connu, telle est une des facettes de « l'orthodoxie profonde », dévoilée avec ingénuité par un moine moldave.

C'est justement parce qu'elle incarne « la foi juste » – prétendent ses idéologues apologistes – que l'orthodoxie n'a pas cessé d'être persécutée : par l'Occident et le catholicisme, par les Ottomans et l'islam, par les communistes et l'athéisme, par les intellectuels et la modernité. On a parlé, à propos de cette attitude, d'un « complexe du serviteur souffrant »

à cause de sa fidélité (Thual, 1994, p. 14). Cette orthodoxie pose sur l'autre, sur l'autre religieux y compris, un regard méfiant ou hostile. L'image de la victime résistante est commode parce que – outre une supériorité de principe assurée – elle justifie tous les accommodements circonstanciels avec « l'étranger », « l'opresseur », « l'ennemi » : afin de garder intacte le dépôt de la vraie foi et sa présence au sein du « peuple » (terme dont le sens religieux de *laos* est extrapolé de manière ambiguë et profitable à « la nation »), tout est permis et même requis. L'image est encore commode parce que, même lorsqu'elle se trouve en position favorable, l'orthodoxie peut continuer à revendiquer le statut de victime, longuement comptabilisé au cours de l'histoire. Cette attitude persiste de manière diffuse en Roumanie post-totalitaire. Lors du conflit du Kosovo elle a resurgi dans l'espace public. L'Eglise orthodoxe ou les voix qui, dans la presse, invoquaient l'appartenance religieuse des Roumains ont déclaré de manière aiguë leur solidarité avec les Serbes orthodoxes en choisissant d'ignorer complètement la situation des Albanais musulmans. S'agirait-il d'une fraternité transnationale que l'orthodoxie était sur le point de redécouvrir ? En fait, si les journaux populistes ont clamé la dimension religieuse commune, c'est afin d'inclure les Roumains dans le danger que les Serbes auraient affronté : celui d'être « agenouillés » par un organisme international arrogant. En fait, il s'agit toujours d'un discours qui tend à exacerber les nationalismes en utilisant un combustible religieux et à « victimiser » les Roumains à travers la lecture identitaire du conflit voisin.

A côté de l'interview avec le moine moldave, on publiait dans le journal *România Liberă* la déclaration officielle de la Patriarchie portant le titre : « L'Eglise roumaine a soutenu et soutient l'adhésion de la Roumanie à l'OTAN ». Ce sont là les deux variantes de discours, les plus courantes encore, de l'orthodoxie actuelle. D'une part, le discours nationaliste rétractile, assez prisé par une population paupérisée qui, prisonnière d'une « transition » exaspérante, est en quête de certitudes et de sécurité, en quête aussi de valeurs exaltantes pour le peuple roumain. D'autre part, le discours officiel de l'Eglise qui suit de près la ligne politique adoptée par l'Etat. Mais c'est justement l'adaptabilité plus ou moins superficielle à cette politique qui peut, entre autres, entraîner un changement, une deuxième vague de modernité (obligée) pour le christianisme oriental. En plus il doit se manifester maintenant dans une société plurielle et ouverte à l'information, où la diversité des médias, la

société civile, certains milieux de jeunes intellectuels en quête de solutions spirituelles n'acceptent plus le discours isolationniste.

Deux événements largement médiatisés ont montré, ces dernières années, une image différente ou au moins plus nuancée de l'orthodoxie. Il s'agit de la rencontre « Hommes et religions » organisée à Bucarest, en septembre 1998, par la communauté catholique laïque San Egidio, par l'Etat roumain et l'Eglise orthodoxe roumaine. Il s'agit surtout de la visite du Pape Jean-Paul II à Bucarest en mai 1999, dont le voyage a supposé une invitation de l'Eglise orthodoxe et de l'Etat roumain. Les deux comportèrent de grands spectacles publics, dont l'impact visuel – et télévisuel – fut important. Convivialité festive des religions, la rencontre « Hommes et religions » eut son acmé Place de l'Université, place centrale de Bucarest qui depuis décembre '89 constitue l'espace « sacré » et consacré de tous les changements post-totalitaires, de tous les gestes d'ouverture vers le monde pluriel et libre qu'est l'Occident<sup>7</sup>. Accoutumés à se méfier même de leurs voisins gréco-catholiques, les Roumains orthodoxes ont pu voir se tenir côte à côte, Place de l'Université, des responsables et des adeptes de toutes les religions du monde. Le tableau religieux – bichrome jusqu'à ce moment (nous, les « bons » et les « vrais » *versus* les autres, « mauvais », « ambigus », « inférieurs » ou « faux ») – déployait subitement devant eux sa polychromie. Et le murmure des discours émané par cette assemblée n'avait plus le ton hostile, associé d'habitude à toute mention d'une autre religion, il modulait au contraire une bienveillance à laquelle les représentants officiels de l'orthodoxie participaient. Si ce spectacle a pu capter la population par son exotisme, la visite du Pape fut autrement intelligible et persuasive : jamais, jusqu'à ce jour, le chef du Catholicisme et le chef d'une Église orthodoxe ne s'étaient montrés ensemble lors d'un événement public. Trois jours durant, les chaînes roumaines de télévision lui ont dédié à peu près tout leur programme en l'accompagnant d'un commentaire où le désir actuel de conciliation était sans cesse mis en contraste avec des tensions qui se perpétuaient depuis justement mille ans. Les mots clé furent « le caractère historique », « le changement du millénaire », « l'unité des christianismes ».

On a beaucoup glosé sur la parole scandée par les milliers de participants aux deux offices religieux – orthodoxe et catholique – célébrés en plein air : « Unité! » On pourrait remarquer que ce n'est pas précisément la diversité religieuse qui était ainsi accueillie et acceptée. A peine rencontré, « l'autre religieux » devait devenir un « même ». Le « semblable identique » continuait à être préféré au « semblable différent ».

L'autre religieux, avec sa différence enrichissante, n'était et n'est pas encore un personnage vraiment assumé. En rendant hommage à l'identité religieuse et culturelle des Roumains, le Pape a eu soin, en échange, de mentionner la diversité que cette identité suppose. Un nom de moine orthodoxe fut prononcé : celui de Nicolae Steinhardt, un intellectuel juif converti dans les prisons communistes, symbole lui aussi comme Edith Stein, récemment canonisée par Jean-Paul II, des ponts entre les cultures, entre les religions, entre l'intellectualité et l'Église. Mais d'autre part Jean-Paul II a soutenu par un geste symbolique bien marqué et remarqué le projet de la « Cathédrale de la Nation » puisqu'il s'est recueilli un moment à côté du Patriarche devant la croix qui marque l'emplacement de l'édifice et le début du projet.

L'espace où furent célébrés les deux offices religieux n'était plus la Place de l'Université, mais la Place de l'Union, située dans l'aire dévastée par Ceaușescu au centre de Bucarest afin d'y installer son architecture totalitaire. C'est sur le fond de *son* architecture que se déroulèrent ce jour de dimanche les grandes liturgies qui rassemblèrent un public impressionnant : elle furent non pas tant des réunions proprement religieuses, mais plutôt des « assemblées populaires » où, pour quelques heures, tous les conflits, toutes les crises, toutes les tensions de la société roumaine post-totalitaire furent oubliés. Et, aux yeux de la foule, c'était l'Église chrétienne – enfin réunie – qui réalisait cet état de grâce. A ses yeux, l'État roumain n'y était qu'un simple spectateur (à travers tous les officiels qui, sans faute, assistaient à l'événement), lorsqu'en fait c'était lui qui en était le véritable organisateur : au bout d'un effort assez long et difficile, il avait fini par persuader l'Église orthodoxe d'accepter la visite du Pape. Pour l'État, cet événement, médiatisé dans le monde entier, constituait encore une preuve – fastueusement mise en scène – de sa décision à adhérer à l'ordre européen. En ce qui concerne les acteurs religieux du spectacle, responsables orthodoxes et catholiques réunis, *la mise en espace* de celui-ci leur servait à plaider le thème du « salut » par la religion de l'horreur communiste. Et, à travers ce thème, « la rencontre des religions » plaidait pour le rôle *national* de l'Église orthodoxe dans la société roumaine post-totalitaire. Espace à significations multiples, la Place de l'Union offrait la scène où « les services réciproques » de l'État et de l'Église orthodoxe étaient renégociés de manière symbolique et surtout *publique*, où ils étaient largement redéfinis selon les exigences actuelles : car, afin de se voir reconnaître son rôle national, l'Église devait accepter de manière éclatante l'ouverture non seulement vers le

catholicisme, mais vers l'espace démocratique occidental que celui-ci représentait aux yeux du public roumain<sup>8</sup>. Ce spectacle était d'autant plus frappant que le conflit de Kosovo atteignait à ce moment son point culminant et que les chaînes de télévision ne passaient durant ces jours-là que deux types d'images : celles du désastre voisin et celles de l'entente « historique » de Bucarest. Juste au-delà de la frontière, la rencontre des religions avait pu alimenter des nationalismes criminels, d'inspiration communiste. A Bucarest, Place de l'Union, leur rencontre pacifiait ne fut-ce que pour un instant, ne fut-ce qu'à la manière d'un espoir, la société roumaine.

Il est évident que de tels spectacles symboliques peuvent atteindre un public beaucoup plus large que celui proprement motivé ou intéressé par le religieux. Lors de sa visite en Terre sainte, en mars 2000, Jean Paul II fit un geste encore plus hardi : c'était à Bethléem, où il a officié la messe sur le parvis de l'église de la Nativité. A midi pile, les célébrants ont interrompu l'office tout en gardant un parfait silence, suivis en cela par toute l'assistance ; c'était afin d'accueillir dans ce parfait silence l'appel à la prière entonné par le muezzin du haut du minaret voisin. André Scrima (2000, p. 11) interprétait symboliquement cette scène comme une mise en espace du silence divin – source d'où découlent toutes les religions. Selon lui, il ne s'agissait plus d'une rencontre « horizontale » des religions, d'une reconnaissance réciproque des *institutions* religieuses, mais de la reconnaissance de leur pôle commun, transcendant, qui les institue et les légitime en égale mesure. Des voix malicieuses ironisent sur les nombreuses demandes de pardon que le Pape et l'Église catholique ont prononcées à la fin du millénaire : pour les croisades, pour l'inquisition, pour les guerres religieuses, pour la passivité devant l'holocauste. En dépit de l'ironie, la capacité d'une telle institution à se remettre en cause, à répondre aux provocations du temps présent reste remarquable. Toutes ces demandes de pardon concernaient en fait l'agression ou l'indifférence, passée, par rapport à l'autre ; elles redéfinissaient, toutes, le statut de « l'autre » – accepté cette fois-ci dans sa « différence ». Or, pour le monde occidental surtout l'explosion des différences, y compris des différences religieuses, est un problème essentiel.

D. Hervieu-Léger (1999, p. 29) parle de « religion éclatée », de la « dérégulation des identités religieuses historiques » accompagnée par « la prolifération des nouveaux mouvements spirituels ». Une enquête de la revue *Newsweek* (juin 1999, auteur Karla Power) résumait ainsi la

situation : « As its young people mix and match beliefs, western Europe seems like a post-Christian society ». Lorsqu'ils essaient de caractériser les tendances récentes du religieux, les analystes parlent d'« esprit religieux diffus », de « structures alternatives », de « bricolage », « d'improvisation », de « comportements religieux souples » (F. Champion, 1993, p. 700-708). Dans l'Est européen, le religieux se manifeste encore par une sorte « d'épaississement », sa visibilité publique est due à des prestations identitaires concernant des groupes massifs, nationaux. Le rapport personnel avec la foi relève surtout du traditionalisme ou est remorqué par les usages idéologiques du religieux. La différence est acceptée dans la mesure où elle confirme la religion majoritaire. A l'Ouest, au contraire, le religieux semble se diluer, semble devenir mou, mouvant et vague, simple recette privée de consolation. « L'autre religieux » est non seulement accepté, mais attrayant, surtout du point de vue culturel<sup>9</sup>. « Le même » semble en échange à la dérive vu « le primat de l'expérience individuelle sur la référence à la tradition, la subjectivisation des croyances, la fluidité des engagements communautaires » (D. Hervieu-Légér et F. Champion, 1986, p. 357).

### **Concurrence *versus* convergence des religions**

Mais quelles que soient les différences sur le terrain, la diversité religieuse se fait de plus en plus présente et visible en Europe et, en tant que telle, elle devient un problème pressant qui se pose à la réflexion chrétienne. Pour les théologiens elle constitue « un choc dogmatique » encore non atténué ; les propos du Cardinal Ratzinger lors du colloque « 2000 ans après quoi ? » le prouvent. « La force qui transforma le christianisme en une religion mondiale » choisissait de rappeler le Cardinal, « consista dans sa synthèse entre raison, foi et vie ; c'est précisément cette synthèse qui est exprimée en abrégé dans l'expression *religio vera* ». Pourquoi, se demandait-il, est-ce que la rationalité et le christianisme apparaissent aujourd'hui comme contradictoires ? C'est la tolérance sapientielle du néoplatonisme ou du bouddhisme – signe, selon le Cardinal, de leur *relativisme* avoué (« payen » en ce qui concerne le premier, extra-européen en ce qui concerne le second) – qu'aurait empruntée la rationalité européenne actuelle en se désintéressant de « la prétention à la vérité » du christianisme, en disloquant en quelque

sorte celui-ci du territoire même de son développement intellectuel. Je le cite (1999, p. 18) :

Porphyre formule ainsi sa première idée fondamentale : « la vérité est cachée ». Rappelons-nous la parabole de l'éléphant, qui est exactement déterminée par cette idée dans laquelle le bouddhisme et le néoplatonisme se rencontrent. Selon elle, il n'y a pas de certitude sur la vérité, sur Dieu, mais seulement des opinions... Tel est exactement ce que dit aujourd'hui la rationalité : la vérité en tant que telle, nous ne la connaissons pas ; dans les images les plus diverses, c'est au fond la même chose que nous visons. Un mystère aussi grand, le divin, ne peut être réduit à une seule figure qui exclut toutes les autres – à une voie qui obligerait tout le monde... La prétention du christianisme d'être la *religio vera* serait donc dépassée par le progrès de la rationalité ?

... s'interroge le cardinal.

Est-il forcé d'abaisser le niveau de sa prétention et de s'insérer dans la vision néoplatonicienne ou bouddhiste ou hindoue de la vérité et du symbole, de se contenter – comme Troeltsch l'avait proposé – de montrer de la face de Dieu le côté tourné vers les Européens ?... Telle est la véritable question à laquelle l'Eglise et la théologie doivent faire face aujourd'hui... Les problèmes d'institutions comme de personnes dans l'Eglise dérivent finalement de cette question et du poids énorme qu'elle possède.

Si j'insiste sur ces propos c'est qu'ils appartiennent à un représentant de l'autorité chrétienne en matière de doctrine et qu'ils laissent d'autre part transparaître le véritable état de la question. En dépit du dialogue détendu du christianisme occidental avec les autres religions, en dépit des études comparées qui ont approfondi et amplifié la connaissance des autres religions, l'autorité théologique semble conserver au-delà des nuances de son discours un important noyau dur. Car aujourd'hui, comme depuis 2000 ans, cette autorité déclare que les autres religions « n'ont pas » la certitude sur la Vérité ultime et ne peuvent pas atteindre sa connaissance parfaite. Le rapport entre les religions ne cesse pas d'être conçu selon un modèle concurrentiel : soit le christianisme est *la religio vera*, la seule *religio vera* et alors il doit être universellement reconnu en tant que tel ; ou bien il doit se soumettre à d'autres visions spirituelles, il doit « abaisser » sa conception de la vérité, « l'insérer » dans le cadre imposé par des visions inférieures à la sienne. C'est une conception en

quelque sorte quantitative de la Vérité puisque en tant que parfaitement détenue par une religion, cette Vérité ne serait plus capable de se livrer – sous peine de s’altérer ou de se diminuer – à d’autres religions ou traditions spirituelles. L’universalité du message chrétien y est pensé en termes d’expansion, d’extériorisation, d’*extériorité*: puisqu’il est le seul à détenir la Vérité, ce message doit s’adresser au monde entier. (Ce qui ne constitue évidemment pas une conception spécifique au christianisme officiel, loin de là ; elle appartient également à d’autres grandes religions dans leurs variantes dogmatiques dures. Mais, en parlant de l’Europe, c’est le christianisme qui, le premier, est en cause.)

Ce qui me semble important c’est que le Cardinal Ratzinger pose le problème de la diversité religieuse et de son rapport à la Vérité comme *le problème capital* du christianisme actuel. Or, en tant que tel, il pourrait constituer *le thème intellectuel* capable de revigorer, de relancer l’interrogation chrétienne, le thème qui, médité, approfondi, assumé, pourrait redonner au christianisme anémié une prestance et une persuasion effectivement spirituelles et de plus adéquates au temps présent. Il semble néanmoins que les modèles encore courants selon lesquels ce rapport est pensé restent en quelque sorte liés à une conception « sociomorphe » du religieux, qu’il s’agisse du modèle de la propriété, de la possession de la Vérité ou de celui, corrélatif, de la concurrence, de la dispute entre les religions. Je voudrais invoquer ici trois discours novateurs concernant ce thème, qui appartiennent à des philosophes ou à des herméneutes religieux du milieu du siècle passé. Le premier est celui de Nikolaï Berdiaev, qui s’insurge justement contre le « sociomorphisme » qui domine la pensée chrétienne du religieux<sup>10</sup>.

Dans *Essai d’autobiographie spirituelle*, il se déclare « rebelle, mais pacifique » (1998 a, p. 42). Rebelle pacifique, mais néanmoins véhément, Berdiaev refuse *l’adaptation* à « ce monde »<sup>11</sup>, toutes les formes d’adaptation au monde, déchu selon lui, de la nécessité (1992, p. 385) : en commençant par « le dégoût maladif de la quotidienneté » (1992, p. 36) et jusqu’à « la révolte contre le donné du monde » (1992, p. 14), en passant par la répugnance pour les *systèmes* de pensée, l’autorité, les institutions, les hiérarchies, les traditions et surtout ce qu’il appelle « la sacralisation des corps historiques » (1992, p. 205-206) : l’État, la nation, l’Église en tant que collectif accumulé au long de l’histoire. Toutes ces formes lui semblent être des modalités d’oppression, des obstacles pour l’accès de l’homme à la sphère de la liberté. Selon Berdiaev, la liberté précède l’Être<sup>12</sup> qui est déjà la première « détermination » du divin ; pour

lui, la liberté se situe au-delà de l'Être (1992, p. 126, 221, 365-366) ; elle est l'atmosphère où a lieu, son lieu propre, la rencontre entre l'humain et le divin, où la personne peut vraiment se réaliser, atteindre son intégralité (1992, p. 397). « Je suis le représentant de la personne insurgée contre la domination du 'général' objectivé » dit-il (1992, p. 367).

Berdiaev pose très rarement de manière explicite le problème de la diversité religieuse. Pour nous, sur le point d'attaquer ce thème, cela représente un avantage car une confrontation trop directe risque d'être simpliste et contre-productive. « Rebelle », champion de la liberté et de la personne, Berdiaev se trouve, en revanche, très bien placé pour opérer une critique en profondeur de l'exclusivisme religieux. Trois points forts de sa pensée, très liés entre eux d'ailleurs, me semblent aptes à contribuer à cette critique.

Il s'agit d'abord de *l'opposition* entre deux termes essentiels, sur laquelle il fonde sa philosophie : l'opposition entre « la liberté incréée » et « l'objectivation » (cf. surtout 1992, p. 363-369). Berdiaev propose le dernier terme comme « l'interprétation gnoséologique de la déchéance du monde » (1992, p. 366). L'homme, « le sujet », tel qu'il fut créé, est voué à la liberté. Mais en tant que sujet « déchu », il n'est plus capable d'*intégrer* ce qui s'offre à la connaissance. Il se produit au contraire une *scission* : le sujet pose ce qu'il a à connaître comme quelque chose d'extérieur, il le jette dans l'extériorité, il « l'objective » en le transformant ainsi en *limite*, en contrainte ; c'est un donné autoritaire qui s'impose au sujet *du dehors*. Tout peut « tomber » dans l'état d'objectivation. Ma force motrice, dit Berdiaev, « c'est la révolte contre l'objectivation du sens, l'objectivation de la vie et de la mort, des religions et des valeurs » (1992, p. 372). Le monde objectivé est pour Berdiaev un monde massif, contraignant, oppressif, « pesant » et, en même temps, un monde second, partiel, qui manque en quelque sorte de réalité, un monde plan et plat, privé de la profondeur du mystère : c'est « ce monde », mis *devant et en dehors* de nous, où la « conscience pétrifiée » se soumet aux idoles, au général-obligatoire, au sens donné de l'extérieur. « Ce monde » est le monde où la personne ne peut pas se réaliser en tant que microcosme, en intégrant tous les éléments de vie et de connaissance ; c'est le monde où « le soleil respire du dehors » (1992, p. 397). Enfin, dans *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* (1990, p. 25), il déclare « J'ai acquis la profonde conviction que toute objectivation de l'esprit dans le monde a pour effet l'embourgeoisement de celui-ci. »

« L'objectivation » oblige en fin de compte l'esprit et tout ce qui se rattache à lui à se sédentariser, à *s'installer*, à devenir captif dans le monde de l'extériorité, de la chute et de la nécessité. Pensons maintenant à ce que signifie la prétention d'une religion, de sa théologie officielle au moins, d'être la seule *religio vera*. Cela revient en fait à une tentative d'objectiver l'unicité de Dieu, d'installer cette unicité dans le temps et dans l'histoire, en lui donnant le visage contraignant d'une institution. Cette prétention relève d'un « monothéisme embourgeoisé ». L'accent n'y tombe plus sur l'unicité *transcendante* du divin et de la Vérité, mais sur l'unicité d'une tradition – une parmi tant d'autres – qui véhiculent cette Vérité. En essayant d'objectiver l'unicité - et par conséquent l'unité – de la Vérité, on « projette » celles-ci dans « ce monde » qui est plane, et leur variante plane est inévitablement soumise à la dispute et à la concurrence<sup>13</sup>.

Dans la conception de Berdiaev, le monde objectivé et ses phénomènes relèvent d'une réalité seconde qui a néanmoins sa légitimité, sa raison d'être, une certaine utilité. Ce monde est utile et légitime dans la mesure où il est envisagé comme un *symbole* des mouvements de l'esprit.

La Révélation se produit en esprit, elle est spirituelle. Sur le plan de la nature et de l'Histoire objectivées, elle ne peut être que symbolisée... Le monde entier avec sa pression massive n'est que symbole de processus spirituels (1992, p. 385).

Or, dans toute religion (dans le christianisme en particulier puisque l'incarnation y est un thème central) ce problème se pose avec acuité : à savoir, maintenir la conscience vive de ce que, dans ses manifestations strictement historiques et « objectivées » – à travers ses institutions, ses rituels, sa doctrine –, la tradition en cause n'est que « symbole », qu'elle n'est pas la Réalité absolue en soi, mais seulement un véhicule adéquat pour l'itinérance personnelle vers cette Réalité. La distinction entre la dimension sacerdotale et doctrinale, d'une part, et la dimension prophétique et mystique ou contemplative, d'autre part, nous parle précisément de cette tension, inhérente et fertile pour une religion : tenue à se manifester dans « le monde de la nécessité », elle est destinée à conduire ses membres vers « le monde de la liberté ». Et, afin de maintenir la conscience de cette tension, la multiplicité des traditions spirituelles et des religions est un outil capital, une provocation salutaire. Une religion peut éviter « l'embourgeoisement », l'installation, la prétention de la

propriété exclusive sur la Vérité – bref sa totale « objectivation » – dans la mesure où elle traite les autres religions selon un modèle non pas concurrentiel, mais collégial. Car, en adoptant ce dernier, elle reconnaît que sa forme visible, institutionnelle reste « imparfaite », qu'elle ne constitue pas la réalité ultime, qu'elle admet des brèches vers la trans-histoire. La multiplicité des formes religieuses peut maintenir en état d'éveil – à l'intérieur de chacune d'elles – la conscience que, dans ses aspects objectivés, la religion n'est point but, perfection, achèvement, mais uniquement symbole et vecteur d'une voie personnelle, « trans-objectivée » vers la Vérité.

Parmi les objectivations les plus brutales de l'esprit, la première place est à attribuer, selon Berdiaev, à la tendance – celle de la théologie officielle en premier lieu – de penser et de présenter le divin en termes sociologiques, tels que pouvoir (le Dieu *omnipotens*), domination, autorité.

La catégorie de la puissance est sociologique, et ne se rapporte à la religion que comme fait social, elle est le produit des suggestions sociales. Dieu n'est pas puissant, parce qu'on ne saurait lui appliquer un principe aussi bas que l'est la puissance. Aucun concept d'origine sociale ne peut être appliqué à Dieu... La théologie est pénétrée de sociomorphisme, elle conçoit Dieu dans les catégories sociales de la domination... (1992, pp. 221-222)<sup>14</sup>.

En pensant de manière sociomorphe le divin, la théologie chrétienne d'école a généré un christianisme qui se réduit en grande mesure à un simple phénomène social, à l'obéissance aux institutions sacrnalisées de la religion. Plus encore, on tend à concevoir le christianisme comme une réalité entièrement « sécrétée » par ces institutions, il devient la création de l'Église, prise dans le sens d'un collectif religieux façonné lui-même par l'histoire. Les chrétiens produits par ce type de christianisme sont des sujets « objectivés », c'est-à-dire des personnes contradictoires, détournées de leur destin spirituel, auxquelles la sphère de la liberté reste interdite.

...Rien n'a tant déformé et obscurci la pureté de la révélation chrétienne que les influences sociales, que l'application des catégories sociales de domination et d'esclavage à la vie religieuse et aux dogmes eux-mêmes... «Le Grand Inquisiteur», c'est un principe universel prenant des formes diverses, apparemment les plus contraires, de catholicisme et de religion autoritaire en général, de communisme, d'état totalitaire (1992, p. 225).

Pour Berdiaev, l'effort spirituel et la philosophie chrétienne particulièrement doivent prendre à tâche de dissoudre ce « totalitarisme religieux », de déconstruire, pourrait-on dire, le sociomorphisme selon lequel est pensé – et vécu – le rapport avec le divin (cf. 1992, p. 222). L'effort créateur reviendrait à délier l'esprit des adaptations « basses » aux catégories de « ce monde » – adaptations parmi lesquelles est à inclure, je crois, la conception du rapport avec la Vérité comme un rapport de possession (éventuellement exclusive), et non pas comme un rapport de liberté. En empruntant les termes de Berdiaev, il s'agirait d'un effort analogue au *solve* alchimique, car il vise « à libérer la conscience durcie et à liquéfier le monde objectif devant lequel elle se croit placée. » (1992, p. 407). C'est vers la même opération que Berdiaev renvoie lorsqu'il affirme « son non-amour pour tout ce qui est fini » (1998 a, p. 397). Pour lui, le monde de la nécessité, le monde objectivé est plutôt *fini* que transitoire (1992, p. 369). Le classicisme n'a pas été capable, selon lui, de produire un art vraiment spirituel justement parce qu'il cherche à

créer l'illusion d'une perfection dans le fini, tandis que la perfection ne saurait être atteinte que dans l'infini. L'essor vers l'infini et l'éternel ne doit pas être interrompu par l'illusion du fini parfait (1992, p. 47).

Cet essor ne doit pas se « coaguler » dans des résultats formels, dans des formes parfaites qui entravent l'avancement infini vers l'Infini<sup>15</sup>. La connaissance philosophique est pour lui, M.-M. Davy le mentionnait (1999, p. 149), précisément « lutte avec le fini au nom de l'infini ».

Et c'est justement dans ce même horizon thématique qu'il place la tolérance religieuse : elle a, dans l'ordre cognitif, la fonction du *solve*, car elle contribue à la dissolution des formes-entraves de connaissance. La tolérance c'est la connaissance qui *consent* au caractère infini de la Vérité :

C'est uniquement celui qui affirme la liberté pour autrui qui aime réellement la liberté. Il existe une seule unité de mesure propre à la liberté, à savoir la tolérance religieuse... Elle rend compte du fait que la vérité est infinie et ouvre une voie infinie, et transformer la vérité en quelque chose de fini, comme le font l'intolérance et le fanatisme, revient en fin de compte à trahir la vérité... La dispute c'est la tolérance. Lorsqu'elle n'implique pas l'indifférentisme, la tolérance représente un mouvement à l'infini. Et

personne ne peut se considérer en possession de la vérité parfaite et définitive (1998 b, pp. 86-87).

En empruntant les termes mêmes de Berdiaev, la diversité religieuse serait une expression « symbolique » – et non pas « objectivée » – de l’infinitude de la Vérité. Et accepter, sinon assumer, collégalement cette diversité reviendrait à un exercice de liberté ; car, en regardant les autres traditions comme autant de visages que la Vérité livre de soi-même, comme autant de voies qu’elle trace vers soi-même, on ferait en quelque sorte « l’expérience » de la multitude infinie de ses dimensions, de l’impossibilité à clore la Vérité dans la perfection finie d’une doctrine ; on aurait en fin de compte un pressentiment de la liberté incréée. Une voie spirituelle n’a pas à offrir, selon Berdiaev, des garanties et du confort, en objectivant la Vérité dans un dogme infaillible (1992, p. 226). Pour lui, au contraire, la vie religieuse authentique suppose le risque, la dispute intellectuelle créatrice, la découverte personnelle de la vérité. En ce sens, la tolérance religieuse veut dire confrontation collégiale avec les autres expressions de la Vérité afin d’avancer sur son propre chemin spirituel, afin d’éviter le blocage de celui-ci et de lui assurer un progrès sans fin. Placée dans cette perspective, l’universalité d’une religion serait à reformuler. Il ne s’agit plus d’un caractère universel qui s’exerce dans l’extériorité, à travers la tendance d’imposer le christianisme comme *la religio vera* dans l’histoire ou dans des territoires d’influence aussi vastes que possible. Il s’agirait de l’aptitude du christianisme d’identifier, de reconnaître les expressions authentiques de la Vérité, telles qu’elles apparaissent en d’autres religions. Il s’agirait de mettre à l’œuvre – à l’intérieur du christianisme – les perspectives spirituelles des autres traditions. Il s’agirait d’atteindre ce niveau d’intelligence du christianisme où les religions révèlent leur convergence. Au lieu d’être conçue selon le modèle « sociomorphe » de la concurrence et de la possession, l’universalité devient *accueil* des autres expressions de la Vérité dans l’espace de l’interrogation chrétienne, elle devient *hospitalité*. N. Berdiaev nous offre ainsi les termes et les thèmes d’une philosophie chrétienne où le problème de l’universalité est “sauvé” de l’extériorité et de l’objectivation.

## Un exemple de convergence appliquée

Si, avec la véhémence du « philosophe prophétique », Berdiaev exige l'abandon du sociomorphisme et la *metamorphosis* de la pensée religieuse, c'est dans une perspective eschatologique dont l'accomplissement reste toujours au-delà de nos possibilités actuelles. Pour lui, la critique libératrice l'emporte sur la construction et le résultat. Il est quand même légitime de se demander comment pourrait opérer effectivement cette autre variante de l'universalité, que nous venons d'esquisser. A quoi reviendrait un exercice concret d'hospitalité tenté par la pensée chrétienne ? Le livre d'André Scrima, *Timpul Rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană (Le temps du Buisson ardent. Le maître spirituel dans la tradition orientale)*, paru à Bucarest en 1996 chez Humanitas, nous en offre un exemple. Il évoque l'expérience d'un groupe d'intellectuels roumains, actif *grosso modo* entre 1942 et 1958, qui fut connu, à travers le procès dressé contre lui par le régime communiste, comme « le groupe du Buisson ardent ». Intéressé par la problématique de l'orthodoxie, par sa voie contemplative et intellectuelle, il trouva au monastère bucarestois Antim un partenaire religieux valable : c'était le père Benedict Ghiuș, responsable spirituel (*stareț*) du monastère. Constitué comme un groupe d'études, de débat intellectuel et d'affinité spirituelle, « le groupe d'Antim » se manifesta par des conférences publiques et par des réunions plus restreintes, ces dernières associant le colloque scientifique à la retraite spirituelle. On y invoquait et on y questionnait les textes de Grégoire de Nysse, de Maxime le Confesseur ou de Grégoire Palamas à côté de ceux de Djalal-ud-dîn Rûmî ou de Ramakrishna, de Eckhart et de Ruysbroeck, de N. Berdiaev, P. Florensky et de S. Boulgakov corroborés de thèmes de la philosophie et de la science contemporaine, à la stupeur de certains moines présents. En 1943, le groupe rencontra un moine russe du célèbre monastère Optino, réfugié en Roumanie : le père « Jean l'Étranger ». Durant les trois années de son séjour bucarestois (en 1946 les autorités soviétiques l'identifièrent et le déportèrent en Sibérie), il transmet à certains membres du groupe son expérience, qui était celle de la communauté d'Optino, concernant la voie philocalique et la prière du cœur. Il leur légua aussi une brève *Lettre* où sa propre vie et son destin spirituel sont présentés comme un « voyage » transformant, dont le récit est adressé aux « gens de la quête ».

Le plus jeune d'entre eux, Andrei Scrima – qui eut également un ample destin d'itinérant spirituel – restituée à travers son livre l'expérience

de l'Antim au public actuel. Après trente cinq ans de séjours monastiques et académiques aux Indes, au Liban, à Paris et à Houston, il retournera en Roumanie en 1991. Sollicité par deux nouveaux amis philosophes, Andrei Pleșu et Virgil Ciomoș, il fera lors de leurs premières rencontres – des « rencontres autour d'un pèlerin étranger » – un commentaire de la *Lettre* de Jean l'Étranger. Le texte de celle-ci est traité par A. Scrima comme le testament d'un maître que le disciple herméneute ouvre et parcourt effectivement par le commentaire. Il s'agit d'un trajet rigoureusement suivi, mais scruté de manière si insistante que la somptueuse envergure de son commentaire étonne. A l'ampleur, à la finesse, à l'audace des thèmes que ce dernier propose, s'ajoutent la diversité et la liberté des références : des analyses lexicales parallèles en plusieurs langues sacrées, en passant par la concordance de certains faits spirituels appartenant aux grandes traditions (hébraïque, islamique, hindoue, bouddhiste, chrétienne occidentale et orientale) et jusqu'à la mention, toujours inventive et toujours pertinente, de théories et de symboles se rapportant à la physique et à la poésie contemporaines.

Prenons à preuve le thème de la bénédiction accordée par le père spirituel (1996, pp. 58-64). Ce thème, A. Scrima l'ouvre par la contestation la plus virulente peut-être qu'eut à subir le christianisme moderne ; il l'ouvre en citant Nietzsche : « la religion est l'art de mal lire », à quoi il rétorque : « mais elle est peut-être la voie vers le bien dire, *bene dicere* ». Le jeu de mots et de sens témoigne de la bonne humeur et l'élégance de l'interprétation. Il mentionne ensuite les termes grec, hébraïque et arabe pour la bénédiction, avec leurs occurrences dans les textes sacrés respectifs afin d'en extraire les structures de sens que ces termes véhiculent. Lorsqu'il analyse le rapport entre la parole et la main, propre à la bénédiction, celle-ci est présentée comme un acte double et unique à travers lequel le divin crée-confirme le monde. Le *ki tob* de la Genèse est mis en consonance avec le sanscrit *su asti* (d'où dérive *swastika*, le signe du pôle) - tel que la cosmologie *samkhyia* l'entend – et surtout avec la distinction entre Dieu *omnipotens* et Dieu *omnitenens* : ce dernier nom divin est à retrouver, nous dit-on, dans le vocabulaire rituel roumain et dans la forme *Dhabet al-kull* de la liturgie célébrée en langue arabe par de vieilles communautés chrétiennes maintenues jusque de nos jours au Proche-Orient. La section cosmologique de la bénédiction s'achève par un fait d'architecture sacrée – la coupole de toute église orthodoxe, « l'œil du dôme », le « pôle » de l'édifice, est occupée par le Christ *Pantokrator* qui, du point de vue iconographique, est en fait un Christ

*omnitenens* – et par la mention d’une poésie de Rilke, *Herbst* : « Wir alle fallen. Diese Hand da fällt./ Und sieh dir andre an : es ist in allen./ Und doch ist Einer, welcher dieses Fallen/ unendlich sanft in seinen Händen hält. » A. Scrima discute ensuite de manière très modulée la position de R. Guénon concernant la disparition, dans le christianisme, de toute transmission initiatique pour invoquer finalement la tradition hésychaste et son héritage que Jean l’Étranger a communiqué discrètement à ses amis.

Il s’agit d’une interprétation qui est comparable, dans sa démarche, à une respiration. Lors d’une première phase, elle se déploie en convoquant des éléments appartenant à de grandes traditions ou à des milieux spirituels parfois « exotiques ». De l’horizon ainsi tracé on revient – lors d’une seconde phase – vers l’expérience particulière analysée. La première étape dessine et structure un espace de sens : on pose et on propose des repères, des concordances, des analogies expressives. Dans la seconde étape, cet espace est utilisé afin d’extraire le maximum d’envergure spirituelle de chaque point, de chaque pas que comporte le trajet de Jean l’Étranger. La bénédiction – telle qu’elle opère dans l’orthodoxie et surtout telle qu’elle a été transmise par le pèlerin étranger à ses proches – devient autrement significative car elle est « située » et, je dirais, universellement située. L’ensemble des correspondances macro et microcosmiques empruntées à tant de traditions et de sensibilités spirituelles lui offre un espace d’intelligibilité très vaste, un espace transconfessionnel où la diversité est mise en « état de collaboration » afin de livrer des lumières nouvelles ou accrues sur chaque thème scruté.

Ce type d’approche n’est pas seulement une technique d’interprétation appliquée à un texte, très rigoureusement situé par ailleurs dans la tradition chrétienne. Il constitue selon l’auteur l’attitude propre à l’homme spirituel même. Un des thèmes analysés est celui de « l’impersonnalisation ». Celle-ci, dit A. Scrima (1996, p. 45-46),

ne vise pas à mutiler la personne : elle est au contraire la voie d’accès vers la tradition, c’est-à-dire vers l’universel spirituel... Le voyageur ne possède plus – et par conséquent on n’a plus à lui imputer – les déterminations, les *status*, les coordonnés communs : non seulement ceux qui tiennent de son identité officielle, juridique, sociale, civile à laquelle est assimilée dans la plupart des cas la personne contemporaine, mais non plus, également, les déterminations diminuantes relevant de son statut religieux... On doit traverser sans arrêts tout ce champ parsemé par les repères limitatifs de son statut social, national et même religieux.

Avancer sur la voie de sa propre tradition, rester fidèle à celle-ci revient à suivre un trajet sans fin, dont l'horizon doit s'ouvrir de plus en plus largement. Or, une technique particulièrement efficace pour obtenir cette ouverture perpétuelle consiste à intégrer – conformément au génie de sa propre tradition – des signes de la Vérité contenus en d'autres espaces spirituels ou culturels ; c'est là une technique à travers laquelle « accéder à la tradition revient à accéder à l'universel ». On accède de cette manière à l'universel car on libère la Vérité des formes – limitatives par leur nature – qui prétendent à posséder celle-ci. On accède surtout à l'universel parce qu'on dépasse ses propres limitations mentales et spirituelles en « faisant place » à l'autre dans l'effort de la connaissance de soi.

Il faut distinguer ce type d'*accueil* et d'*hospitalité* d'une conception qui a dominé la réflexion chrétienne sur le pluralisme religieux jusque récemment, à savoir celle de la « vérité inclusive ». Les auteurs qui, annonçant en quelque sorte le renouveau suscité par le Concile Vatican II, ont donné consistance à une telle réflexion pensèrent les autres religions comme des étapes qui préparent l'humanité pour l'accès à la voie chrétienne. Les autres religions seraient des solutions latentes ou partielles ou secondes de salut qui trouveraient l'achèvement uniquement par leur rattachement au christianisme ou au mystère christique<sup>16</sup>. A partir du Concile Vatican II et surtout depuis les années '80 les choses ont profondément changé. Si, à ses débuts, la réflexion théologique s'efforçait d'administrer un pluralisme religieux *de facto*, elle s'interroge maintenant sur le sens d'un pluralisme religieux *de jure*. Je cite un passage du chapitre conclusif du livre de J. Dupuis (1997, p. 586) :

si la religion a sa source originelle en une automanifestation divine aux êtres humains, le principe de la pluralité sera fondé tout d'abord sur la richesse et la diversité surabondante de l'automanifestation de Dieu au genre humain.

En conséquence :

sans compromettre l'engagement absolu inhérent à la foi, il est permis de considérer le christianisme comme une réalité *relative*... au sens d'une forme relationnelle. La vérité dont témoigne le christianisme n'est ni exclusive ni inclusive de toute autre vérité : elle est relative à ce qu'il y a de vrai dans les autres religions (Claude Geffré)<sup>17</sup>.

Ce changement de perspective est remarquable ; il survient au bout d'un travail difficile qui est en train de porter ses fruits. Toutefois, par crainte du « relativisme », il reste chez certains théologiens tout au moins comme une réticence à poser la question de la vérité *au centre* de la théologie du pluralisme religieux ; ils considèrent que la recherche d'un « paradigme d'universalité » devrait se concentrer sur des thèmes quelque peu différents<sup>18</sup>.

### **Le don des langues**

Pour les herméneutes dont il sera question à présent, la convergence des religions mise en œuvre signifie connaissance accrue, une autre qualité de connaissance, pourrait-on dire, de leur propre tradition. L'anecdote hassidique (l'Islam en connaît d'analogues) que H. Zimmer (1951, p. 208-210) a choisi pour clore son livre sur les *Mythes et symboles de l'Inde* peut en suggérer le bénéfice. C'est l'histoire du rabbin Eisik de Cracovie qui, à la suite d'un rêve péremptoire, se rend à Prague afin d'y découvrir un trésor caché. Le rêve en miroir du capitaine de la garde impériale le ramène chez lui, car ce trésor est enterré derrière le poêle de sa propre maison. C'est au bout d'un voyage similaire dans la sagesse d'une autre tradition – nous dit H. Zimmer – que nous pouvons découvrir le trésor ignoré, « caché dans notre terre et qui est notre bien propre ». C'est d'ailleurs le sens qu'il donne à sa recherche concernant les doctrines et la symbolique indiennes : il s'agit d'une recherche qui n'est point distante, mais « intéressée », animée par la sympathie spirituelle, une recherche censée nous aider à mettre à jour le dépôt métaphysique de la spiritualité occidentale. A partir du milieu du siècle passé, le thème de la convergence des traditions a des adeptes dont la qualité intellectuelle est remarquable et dont les vocations sont de plus assez diverses : il s'agit de savants orientalistes tels que H. Zimmer ou H. Corbin, de philosophes visionnaires tels que N. Berdiaev ou S. Weil, d'« exposants de la Tradition » tels que R. Guénon ou A. K. Coomaraswamy, de moines chrétiens sensibles à l'universalité du christianisme tels que A. Scrima ou Th. Merton.

Pour R. Guénon, le théoricien presque « dogmatique » de la convergence, les traditions convergent parce que leur source commune, le Principe un, se communique intégralement – mais de manière spécifique – aux divers « mondes » qui sont définis par certaines conditions d'ordre

mental, culturel, géographique etc. Les traditions sont autant de *formes* qu'adopte ce Principe afin de se faire connaître et surtout afin d'être « réalisé ». Et le « réaliser intégralement » exige d'atteindre la conscience de son Unité à travers toutes les formes qu'il revêt. Les traditions – avec leurs doctrines, leurs rites et leur symbolique – fonctionnent comme les langues de l'humanité, qui parlent de manières diverses de la même réalité.

On pourra se servir de l'une ou de l'autre de ces formes, suivant qu'il y aura avantage à le faire, exactement de la même façon que l'on peut, pour traduire une même pensée, employer des langages différents selon les circonstances, afin de se faire comprendre des divers interlocuteurs à qui l'on s'adresse : c'est là d'ailleurs, ce que certaines traditions désignent symboliquement comme « le don des langues ». Les concordances entre toutes les formes traditionnelles représentent, pourrait-on dire, des « synonymies » réelles : c'est à ce titre que nous les envisageons, et, de même que l'explication de certaines choses peut être plus facile dans une telle langue que dans telle autre, une de ces formes pourra convenir mieux que les autres à l'exposé de certaines vérités et rendre celles-ci plus aisément intelligibles... Il n'y a aucun inconvénient à passer de l'une à l'autre, à la condition qu'on en connaisse réellement l'équivalence, ce qui ne peut se faire qu'en partant de leur principe commun (1931, p. 10).

Selon Guénon, et il n'est pas le seul à le soutenir, il y a des traditions où un certain aspect métaphysique de la Vérité est « central », où il est mis en évidence de manière éclatante, tandis qu'ailleurs il est voilé ou conçu à un niveau inférieur ; là, c'est un autre aspect, ou, disons mieux, une autre *perspective* sur la Vérité qui prédomine. Il existerait par conséquent une *complémentarité* des traditions, car chacune d'elles offre une certaine mise de lumières, qui lui est spécifique, sur la Vérité, et qui, latente ailleurs, pourra y être découverte et actualisée à partir des éléments mêmes de la tradition en cause<sup>19</sup>. Simone Weil envisage les religions ou les traditions spirituelles selon le même modèle : elles sont toujours des « langues » différentes invoquant le même Dieu.

Toutes les religions prononcent dans leur langue le nom du Seigneur. Le plus souvent, il vaut mieux pour un homme nommer Dieu dans sa langue natale plutôt que dans une langue étrangère. Sauf exception, l'âme est incapable de s'abandonner complètement au moment où elle doit

s'imposer le léger effort de chercher les mots d'une langue étrangère, même bien connue... (1966, p. 176).

S. Weil se pose la question de savoir s'il est possible et productif de connaître et d'apprécier les autres religions sans en être l'adepte, sans avoir un rapport vécu avec leur doctrine et leurs symboles, sans vivre dans le milieu de culture qui les enveloppe.

La religion est nourriture. Il est difficile d'apprécier par le regard la saveur et la valeur alimentaire d'un aliment qu'on n'a jamais mangé... L'étude de différentes religions ne conduit à une connaissance que si on se transpose pour un temps, par la foi, au centre même de celle qu'on étudie. Par la foi au sens le plus fort du mot (ibidem, p. 177-178).

En dépit des termes fort dissemblables que Guénon et S. Weil emploient, on peut déceler certaines concordances significatives. « La foi au sens le plus fort du mot », dont parle ici Simone Weil est en fait l'aptitude de se situer sous le rayon axial de l'Unité, qui est à l'œuvre au centre de *chaque* religion. Il est ensuite à remarquer que, pareillement à Guénon, S. Weil affirme la non-efficacité ou la moindre efficacité d'une *pratique* religieuse qui s'éloigne de sa religion ou de sa langue « natale ». Tous les deux considèrent qu'une personne formée dans un certain milieu religieux et culturel aurait le plus grand avantage à ne pas abandonner toute l'expérience qui s'y est accumulée et qui est déjà assimilée à un degré ou à un autre par l'individu. En outre, pour tous les deux, l'appartenance d'une personne à un certain milieu traditionnel relève d'un ordre universel et, en tant que telle, elle lui offre les meilleures chances de progrès spirituel.

D'autre part, la connaissance obtient néanmoins, selon S. Weil, un bénéfice non négligeable en scrutant – d'un point de vue axial – les autres traditions.

Il y a entre les différentes formes de vie religieuse, comme compensation partielle des différences visibles, certaines équivalences cachées que peut-être le discernement le plus aigu peut seulement entrevoir. Chaque religion est une combinaison originale de vérités explicites et de vérités implicites ; ce qui est explicite chez l'une est implicite dans telle autre. L'adhésion implicite à une vérité peut quelquefois avoir autant de vertu qu'une adhésion explicite, et quelquefois même beaucoup plus (« Formes de l'Amour implicite de Dieu », 1966, p. 179).

Le chrétien le mieux instruit peut encore apprendre beaucoup sur les choses divines dans d'autres traditions religieuses, bien que la lumière intérieure puisse aussi lui faire tout apercevoir à travers la sienne (« Lettre à un religieux », 1999, p. 995).

Envisager chaque tradition comme « une combinaison originale de vérités explicites et de vérités implicites », contempler et questionner ces combinaisons offre plusieurs avantages. D'abord, ceux qu'on a déjà mentionnés : on n'envisage plus sa propre religion comme dépôt unique de la Vérité, en contrariant de manière flagrante l'universalité de Dieu ; on libère ensuite le divin de ses « objectivations », représentées par les formes confessionnelles exclusives. Mais il y a plus. En regardant les traditions comme des « combinaisons originales de vérités explicites et de vérités implicites » on peut surprendre au moins dans un reflet, mais un reflet expressif, la « composition » de Dieu : à savoir qu'il possède des aspects manifestes et non-manifestes, manifestés et non-manifestés, manifestables et non-manifestables ; que, pour la réalité visée par l'homme spirituel, la multiplicité des formes, même des formes traditionnelles ou religieuses, n'est que « la trace » multiple de sa splendeur et de son illimitation interne<sup>20</sup>, que ce sont là les voix multiples de son silence.

### **L'attention unitive**

Pour S. Weil, et pour Guénon d'ailleurs, mettre à l'œuvre la convergence n'est pas chose facile : sans une compréhension de type axial, l'opération risque le syncrétisme, fût-il rituel, symbolique ou doctrinal. Pour Guénon, elle suppose, on l'a vu, « le don des langues ». Pour Simone Weil, elle exclut en premier lieu la superficialité religieuse (également indifférente à toute religion) et exige un type spécial d'*attention*. Il y a des gens, dit-elle (1966, p. 179) qui

se croient capables d'impartialité, parce qu'ils ont une vague religiosité qu'ils tournent indifféremment n'importe où. Il faut au contraire avoir accordé toute son attention, toute sa foi, tout son amour à une religion particulière pour pouvoir penser à chaque autre religion avec le plus haut degré d'attention, de foi et d'amour qu'elle comporte.

L'attention (spirituelle) est un thème clé pour Simone Weil : c'est la seule attitude qui convient à la connaissance. On ne s'avance pas vers

la vérité ou vers les vérités en général, on n'essaie pas de les approcher et de les saisir de manière offensive, au bout d'un effort qui mélange l'intelligence à la volonté, faculté plus ou moins « brute ». On essaie au contraire d'obtenir, à travers l'attention, la disponibilité intégrale de son être tout entier afin de recevoir. Uniquement recevoir dans un premier moment : il s'agit d'une intentionnalité intense, mais non particularisante. Ce type d'attention suspend la pensée ou plus précisément son activité, et la transforme en récipient vide, disponible, en attente, « prêt à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va y pénétrer » (1966, p. 93). Selon M. Vetö (1971, p. 98-99), il s'agit d'une « attention créatrice » où « la distance devient le fondement même d'une participation ». Elle est préparation de l'être en vue d'une connaissance unitive. Unitive en premier lieu parce qu'elle rassemble et commande toutes les facultés de l'être, en supprimant leur dispersion courante et en les réorientant vers une disponibilité homogène. « La vérité la plus vulgaire » dit S. Weil, « quand elle envahit *toute l'âme*, est comme une révélation » (1962, p. 118). Connaissance unitive encore parce que, à cet état d'attention, l'objet de la connaissance se propose lui-même, pénètre dans la pensée et l'imprègne de la qualité qui lui est propre.

C'est de cette attention que parle S. Weil lorsqu'elle se réfère à la connaissance d'une religion. Et, quand on a une telle expérience cognitive, quand on applique l'attention unitive sur sa propre religion, on l'applique ou, mieux dit, on l'ouvre vers des vérités qui relèvent elles-mêmes de la Vérité transcendante et universelle. Ce sont ses qualités – de transcendance et d'universalité – qui vont imprégner la pensée (et les autres facultés de l'être à sa suite). On obtient ainsi une connaissance de « l'universel concret », si on emprunte l'expression de H. Urs von Balthasar sans retenir exclusivement son sens confessionnel, expression dont l'origine est due à Nicolas de Cues. Il s'agit d'un « universel concret » non parce qu'il a adopté *la forme* d'une certaine tradition, mais parce qu'il a été accueilli, perçu, consenti à travers une expérience cognitive *effective* et *personnelle*. Après cela, regarder vers les autres traditions ou religions revient simplement à l'*extension* de cette même expérience, revient à retrouver le même universel en d'autres variantes, qui sont les illustrations diverses de son unicité. D. Raper (1978, p. 66) nommait cette expérience intellectuelle « syncrétisme de contemplation » qui « mettant de côté l'imagination, dirige l'attention sur chaque religion si profondément qu'il gagne le niveau de l'essence de chacune, et y trouve la même chose ». <sup>21</sup>

Et puisque l'universel constitue en fin de compte « la matière » de la connaissance religieuse, chaque religion a selon S. Weil un devoir de compréhension universelle. Chaque religion a le devoir d'identifier et d'intégrer, d'une façon ou d'une autre, toutes les expressions valables de la Vérité. Tant qu'ils rejettent ou méprisent une de ses expressions, les représentants de n'importe quelle religion risquent de disqualifier celle-ci, puisqu'ils livrent la preuve qu'elle ne les a pas conduits vers un universel concret, vers un universel *opérant*. « Nous vivons », dit-elle, « une époque tout à fait sans précédent, et dans la situation présente l'universalité, qui pouvait autrefois être implicite, doit être maintenant pleinement explicite. Elle doit imprégner le langage et toute la manière d'être » (1966, p. 81). « Le christianisme doit contenir en lui toutes les vocations sans exceptions, puisqu'il est catholique. Par suite l'Eglise aussi. Mais à mes yeux le christianisme est catholique en droit et non en fait. Tant de choses sont hors de lui..., tant de choses que Dieu aime, car autrement elles seraient sans existence » (1966, p. 52) : « la Grèce, l'Égypte, l'Inde antique, la Chine antique, la beauté du monde, les reflets purs et authentiques de cette beauté dans les arts et dans la science... » (1966, p. 76). Il s'agit ici, comme chez N. Berdiaev ou A. Scrima, de repenser la notion d'universalité d'une religion. Il s'agit de regarder le monde *du point de vue de l'universel*, si on accepte une telle expression, de le regarder de ce point où toutes choses livrent leur modalité propre de réfléchir – concrètement et spécifiquement – l'universel. C'est par cela qu'une religion prouve sa valeur selon S. Weil : par la capacité d'offrir à ses membres un regard assez limpide et aigu pour découvrir les reflets, les empreintes, les « invariants » de la Vérité ultime, partout où ils se manifestent et non seulement dans le domaine strictement spirituel<sup>22</sup>.

Afin d'illustrer cette attitude herméneutique propre à S. Weil, je cite ici un paragraphe de sa « Lettre à un religieux ».

Plusieurs textes (*Épinomis*, *Timée*, *Banquet*, Philolaos, Proclus) indiquent que la construction géométrique de la moyenne proportionnelle entre un nombre et l'unité, centre de la géométrie grecque, était le symbole de la médiation divine entre Dieu et l'homme. Or, un grand nombre de paroles du Christ rapportées par les *Évangiles* ont avec une insistance très marquée, qui ne peut être due qu'à une intention, la forme algébrique de la moyenne proportionnelle. Exemple : « Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie, etc. » Un même rapport unit le Père au Christ, le Christ aux disciples. Le Christ est moyenne proportionnelle entre Dieu et les saints. Le mot même de médiation l'indique. J'en conclus que comme

le Christ s'est reconnu dans le Messie des Psaumes, dans le Juste souffrant d'Isaïe, dans le serpent d'airain de la Genèse, de même il s'est reconnu dans la moyenne proportionnelle de la géométrie grecque laquelle devient dès lors la plus éclatante des prophéties. (1999, p. 991).

L'analogie qui nous y est proposée peut paraître à d'aucuns forcée ou fantaisiste. A moi, elle me semble consistante et expressive. Mais ce qui me semble surtout important, c'est *l'attitude de connaissance spirituelle* dont cette analogie est l'illustration. En premier lieu, cette attitude libère la connaissance des soumissions serviles à un dogme et à une terminologie confessionnels. « La prophétie grecque du Christ » ne revient pas à une conception religieuse « inclusive » car l'accent tombe, dans l'interprétation, sur la spécificité, sur le génie symbolique de la science grecque et sur une *quête de la médiation* qui traverse et unit toutes les traditions spirituelles. Ensuite, on peut y voir – à l'œuvre – une technique d'interprétation qui « féconde un texte par un autre » (cf. G. Kahn, 1978, p. 44), où c'est justement la « distance » entre les termes de l'analogie qui déclenche l'intelligence d'un sens qui est au-delà de ces termes ; c'est une technique qui convoque des domaines où les disciplines modernes de la pensée (de la pensée religieuse en particulier) – excessivement spécialisées – ne savent plus discerner le reflet de la Vérité une<sup>23</sup>. Ce que S. Weil vise en fin de compte c'est une herméneutique de l'Un décelé, retrouvé dans l'ensemble de ses manifestations, non seulement explicites mais également implicites, une herméneutique qui tente de mettre à l'œuvre les *isomorphismes* des langages qui développent et enveloppent l'Un<sup>24</sup>, leurs « synonymies réelles », dont parle R. Guénon.

\*

Redécouvrir la cohérence métaphysique entre le christianisme et les autres grandes traditions, d'une part, remettre en contact la problématique spirituelle avec celle de la pensée et de la culture modernes d'autre part, telles furent, je crois, les deux directions communes aux auteurs que j'ai invoqués. Ils nous ont ainsi proposé, tous, un exercice d'universalité, une tentative pour actualiser précisément *cette* qualité des traditions spirituelles. Pour ce qui est du monde actuel, en voie de globalisation, la rencontre des religions se pose, ou devrait se poser, comme un problème *interne* à chaque religion. Il deviendrait ainsi une réflexion renouvelée sur la vocation universelle de la religion en cause. Une vocation qui ne se pense plus en termes d'exclusion ou de *comparaison* (supériorité, infériorité) avec les autres religions, mais de *compréhension* de soi-même à l'aide des autres.

## BIBLIOGRAPHIE

- Berdiaeff Nicolas**, 1990, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, trad. du russe par S. Jankélévitch, préface d'O. Clément, Paris, Desclée de Brouwer.
- Berdiaev Nicolas**, 1992, *Essai d'autobiographie spirituelle*, trad. du russe par E. Belenson, Paris, Buchet-Chastel, coll. « La Barque du Soleil ».
- Berdiaev Nikolai**, 1998 a, *Cunoașterea de sine. Exercițiu de autobiografie filozofică*, trad. du russe par Inna Cristea, București, Humanitas.
- Berdiaev Nikolai**, 1998 b, *Împărăția lui Dumnezeu și împărăția cezarului*, trad. du russe par Nina Nicolaeva, București, Humanitas.
- Boia Lucian**, 1997, *Istorie și mit în conștiința românească*, București, Humanitas.
- Burckardt Titus**, 1955, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Messerschmitt, Alger ; P. Derain, Lyon.
- Champion Françoise**, 1996, « Spirit religios difuz, eclectism și sincretism », en *Religiile lumii* (vol. collectif sous la dir. de J. Le Goff), București, Humanitas, p. 700-728 (*Le fait religieux*, 1993, Paris, Arthème Fayard).
- Corbin Henry**, 1975, « Allocution d'ouverture » au Colloque Berdiaev (textes recueillis par Jean-Claude Marcadé), *Bibliothèque russe de l'Institut d'études slaves*, t. XLVI.
- Davy M.-M.**, 1961, *Simone Weil*, préface de G. Marcel, Paris, Ed. universitaires.
- Davy M.-M.**, 1999, *Nicolas Berdiaev ou la révolution de l'Esprit*, Paris, Albin Michel.
- Dupuis Jacques**, 1997, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf.
- Erlande-Brandenburg Alain**, 1993, *Catedrala*, trad. du français par Dinu Moarcăș, București, Meridiane (*La cathédrale*, 1989, Paris, Arthème Fayard).
- Fiori Gabriella**, 1987, *Simone Weil, une femme absolue*, Paris, Ed. du Félin.
- Finch H.-L.**, 1983, "L'universalisme de Simone Weil", en *Cahiers Simone Weil*, t. VI, no. 3, septembre 1983.
- Gagnebin Laurent**, 1994, *Nicolas Berdiaeff ou de la destination créatrice de l'homme. Essai sur sa pensée*, Paris, L'Age d'Homme.
- Gira Dennis**, 1995, « Croyance sans frontière », *Connaissance hors série* no. 12 (« Les religions mènent-elles le monde ? »)
- Hervieu-Léger Danièle** (avec la collab. de Françoise Champion), 1986, *Vers un nouveau christianisme. Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf.
- Hervieu-Léger Danièle**, 1999, *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion.
- Kahn Gilbert**, 1978, « Simone Weil et le christianisme », in *Simone Weil philosophe, historienne et mystique*. Communications regroupées par G. Kahn, Paris, Aubier Montaigne.
- Kitromilides Paschalis**, 1989, « 'Imagined Communities' and Nationalism », in *European History Quarterly*, t. 19, SAGE, London, Newbury Park and New Delhi, p. 149-192.

- Gillet Olivier**, 2001, *Religie și naționalism. Ideologia Bisericii Ortodoxe Române sub regimul comunist*, București, Compania (1997, *Religion et nationalisme. Idéologie de l'Église orthodoxe roumaine sous le régime communiste*, Éd. de l'Université Libre de Bruxelles).
- Guénon René**, 1931, *Le symbolisme de la Croix*, Paris, Véga.
- Julliard Jacques**, 1998, « Politică și religioasă în societățile contemporane », *Dilema* no. 300 (30 oct.-5 nov. 2000) et no. 301 (6-12 nov. 2000).
- Libera Alain de**, 1993, *La philosophie médiévale*, Paris, Puf.
- Marcadé Jean-Claude**, 1975, « La philosophie de l'art de Berdiaev. Prolégomènes à une théologie de l'art », Colloque Berdiaev (textes recueillis par Jean-Claude Marcadé), *Bibliothèque russe de l'Institut d'études slaves*, t. XLVI.
- Pleșu Andrei**, 1992, « Nikolai Berdiaev: 'Un liber cugetător credincios' » (N. Berdiaev : un libre penseur croyant), préface à la version roumaine de N. Berdiaev, *Le sens de la création*, trad. du russe par Anca Oroveanu, préface, chronologie et bibliographie par Andrei Pleșu, București, Humanitas.
- Power Karla**, 1999, « Lost in Silent Prayer », *Newsweek*, July 12 1999.
- Raper David**, 1978, « Les modèles de religion et la notion de vérité », in *Simone Weil philosophe, historienne et mystique*. Communications regroupées par G. Kahn, Paris, Aubier Montaigne.
- Ratzinger Joseph**, 1999, « Vérité du christianisme ? » (texte extrait d'une conférence prononcée le 27 novembre à la Sorbonne, lors du colloque « 2000 ans après quoi ? »), *Le Monde*, 3 décembre 1999.
- Rémond René**, 1992, *Histoire de la France religieuse* (sous la dir. de J. Le Goff et R. Rémond), vol. IV, Paris, Seuil.
- Scrima André**, 1996, *Timpul Rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, București, Humanitas.
- Scrima André**, 2000, « Un pelerinaj, câteva întâlniri... », *Dilema* no. 375, 31 mars-6 avril 2000.
- Segundo Jean-Louis**, 1963, *Berdiaeff. Une réflexion chrétienne sur la personne*, Paris, Aubier.
- Séguy Jean**, 2000, « Navayâna ou « bouddhismes d'Occident » ? », in *Archives de Sciences sociales des Religions* no. 112, oct.-déc. 2000, p. 49-63.
- Tanașoca Nicolae-Șerban**, 1996, « La construction européenne et le byzantinisme des pays de l'Est », in *New Europe College Yearbook 1994*, p. 123-142.
- Thual François**, 1994, *Géopolitique de l'Orthodoxie*, Paris, Dunod
- Tracy David**, 1997, « Fragments et formes. Universalité et particularité aujourd'hui », *Concilium*, no. 271, p. 151-160.
- Vetö Miklos**, 1971, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin.
- Weil Simone**, 1966, « Autobiographie spirituelle », in *Attente de Dieu*, préface de J. M. Perrin, Paris, Fayard, p. 35-62.
- Weil Simone**, 1966, « Dernières pensées », in *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, p. 68-84.
- Weil Simone**, 1966, « Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'Amour de Dieu », in *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, p. 85-97.

- Weil Simone**, 1966, « Formes implicites de l'Amour de Dieu », in *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, p. 122-214.
- Weil Simone**, 1999, « Cahiers de New York : Cahier III », in *Oeuvres*, éd. établie sous la dir. de Florence de Lussy, Paris, Gallimard, p. 919-956.
- Weil Simone**, 1999, « Lettre à Jean Wahl », in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, p. 975-980.
- Weil Simone**, 1999, « Lettre à un religieux », in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, p. 981-1016.
- Willaime Jean-Paul**, 1996, « Les religions et l'unification européenne », dans *Identités religieuses en Europe*, sous la dir. de Grace Davie et de Danièle Hervieu-Léger, Paris, La Découverte.
- Zimmer Heinrich, 1951, *Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde*, Paris, Payot.

## NOTES

- 1 Outre la longue coexistence du christianisme avec les communautés juives – dont le respect a enfin remplacé la tolérance alternant avec les persécutions –, outre la ramification interne du christianisme lui-même, l'Ouest européen ressent depuis plus d'un demi-siècle l'engouement, sinon l'attraction, pour les religions extrême-orientales. En 1995 il y avait en Europe environ un million d'adeptes du bouddhisme dont 300 000 d'origine européenne (cf. Denis Gira, 1995, p. 29). Très marginal dans le paysage religieux à la veille de la seconde guerre mondiale, le bouddhisme est devenu actuellement la quatrième des religions pratiquées en France. Il tend à produire, dans ses variantes occidentales, une *navayâna*, c'est-à-dire un « nouveau véhicule » qui, semble-t-il, est très bien adapté aux attentes religieuses actuelles: « D'une certaine façon, il représente la 'religion' la mieux faite pour être pratiquée «à la carte» » (J. Séguy, 2000, p. 53). S'y ajoute l'explosion des « nouvelles religions » ou religiosités, dont le syncrétisme nonchalant fait varier indéfiniment les options et les recettes de la foi. En plus, l'émigration provenant des anciens empires coloniaux a transplanté en Europe des communautés non-chrétiennes importantes, surtout islamiques. Le paysage religieux est devenu à ce point divers qu'on a pu parler, concernant la France, d'une « mosaïque de croyances » (R. Rémond, 1992, p. 439). L'orthodoxie, religion majoritaire dans L'Est européen, desenclavé depuis 1989, fait à son tour, en Occident, figure de religion récemment prise en compte, ce qui accroît la complexité de cette mosaïque.
- 2 Le cardinal Ratzinger est préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi au Vatican. Je cite ses propos d'après *Le Monde* du 3 décembre 1999, p. 1 et 18.
- 3 Voir par exemple Olivier Gillet, 2001, chap. « L'«éthique» orthodoxe – un frein pour le pluralisme démocratique ».
- 4 « Sous le gouvernement ottoman, l'Eglise orthodoxe contribua à préserver l'identité collective dans les Balkans car, à travers elle, la distinction entre sujets chrétiens et gouverneurs musulmans fut institutionnalisée et perpétuée. Mais cette distinction était religieuse dans sa substance et non pas nationale. Un des plus grands anachronismes de l'historiographie balkanique et donc européenne consista à injecter un contenu national dans cette distinction religieuse traditionnelle ».
- 5 Alain Erlande-Brandenburg (1989, trad. roum. 1993, p. 13 et 20) rappelle la ferveur des Allemands du XIX<sup>e</sup> siècle à achever la construction de la cathédrale de Cologne: «cette entreprise longue et délicate symbolisa la fraternité de tous les Allemands, travaillant ensemble à édifier un monument national». En France également, la cathédrale fut «mythifiée» par Viollet-le-Duc en tant que «édifice national» et «symbole de l'unité française».

- 6 Les camarades socialistes de François Mitterrand ont dû assister, sidérés, à ses funérailles publiques solennellement officieuses dans le sanctuaire national qu'est Notre Dame. Dans une conférence au New Europe College (1998) – « Politique et sacré dans la France contemporaine » –, l'historien Jacques Julliard se demandait si à travers de tels rituels la société contemporaine, dangereusement atomisée, ne tente pas de récupérer ou au moins de se représenter un lien social qui dépasse le politique et l'économique.
- 7 C'est là que, outre les grandes manifestations contre le communisme, celui du 21 vers 22 décembre 1989 et celui intitulé « La Place de l'Université » en avril 1990, la foule s'est pressée pour fêter, en décembre 1996, la victoire électorale de la Convention démocratique, pour accueillir un an plus tard le Président Clinton, qui a passé quelques heures à Bucarest afin d'encourager les Roumains quant à l'admission de la Roumanie dans l'OTAN, c'est là que se déroulent les fêtes nocturnes du Nouvel An, organisées à l'occidentale par des télévisions privées, c'est là que se déchainent les jeunes lors des victoires de l'équipe nationale au Championats de football.
- 8 Au-delà du côté « spectacle », les deux événements ont eu également des effets plus concrets: négociations débloquées entre Orthodoxes et Gréco-catholiques, présence de plus en plus marquée des thèmes oecuméniques dans les émissions religieuses sur différentes chaînes TV. Sujet ignoré quelques années auparavant, la rencontre des christianismes tourne maintenant en sujet normal et accepté.
- 9 « Les Européens ne se penchent peut-être plus sur les Écritures, mais ils lisent avidement des ouvrages sur la religion » notait l'enquête de *Newsweek*, déjà mentionnée.
- 10 Selon H. Corbin, Berdiaev lance ainsi un avertissement concernant non seulement le christianisme, mais également l'approche intellectuelle du domaine spirituel: « Il nous a appris à regarder en face la montée des périls mortels, à comprendre que la montée de la socialité et de la socialisation, c'étaient la conscience religieuse et la sociologie remplaçant finalement la théologie. Pour beaucoup de nos contemporains, la science des religions ne se confond-elle pas purement et simplement avec une sociologie des religions ? » (1975, p. 48).
- 11 Voir Andrei Pleșu, 1992, p. 11-12.
- 12 En analysant ce thème et ses sources chez Berdiaev, Jean-Louis Segundo (1963, p. 373) parle d'un « apophatisme ontologique » (chap. « La philosophie comme ontologie apophatique »).
- 13 « Le bourgeoisisme », tel que le comprend Berdiaev, « est la négation des choses invisibles, l'orientation exclusive vers le monde visible, ces deux manières de vivre étant d'ailleurs une sorte de foi où triomphent le réalisme naïf et une existence limitée au fini » (L. Gagnebin, 1994, p. 22)
- 14 Sur ce point, entre tant d'autres, la pensée de S. Weil et de N. Berdiaev concordent parfaitement. « Une divinité au niveau de l'obligation, c'est la

- société transformée en idole » dit Simone Weil dans « La connaissance surnaturelle » (cf. G. Kahn, 1978, p.48). M.-M. Davy considère que pour les deux philosophes « l'aspect tragique de la situation humaine... consiste exactement dans l'emprise de la force sur les esprits » (1961, p. 126).
- 15 C'est la musique qui – par sa fluidité, par l'évanescence de ses formes – a la capacité de dissoudre les objectivations et de plonger l'être dans son intériorité; aussi est-elle pour Berdiaev l'art le plus propre à la délivrance (cf. 1992, p. 403). En fait, « Berdiaev n'envisage pas le classicisme et le romantisme comme des catégories littéraires, historiques, stylistiques, mais comme des catégories universelles, métaphysiques, qui s'étendent à toutes les sphères de la création et à la connaissance aussi bien qu'à la vie morale et à tout » (*De l'esclavage et de la Liberté de l'homme*)" (J.-C. Marcadé, 1975, p. 62).
- 16 Les autres religions relèvent d'un « christianisme anonyme », inconscient (K. Rahner), elles sont « des religions naturelles » dépassées par rapport à la seule religion surnaturelle parfaite (J. Daniélou); les religions se disposent selon un plan divin de salut dont le christianisme est le point unique de convergence (H. de Lubac), le christianisme assume et transcende tous les éléments positifs contenus dans les autres religions (H. Urs von Balthasar) – cf. J. Dupuis, 1997, p. 201-224.
- 17 C. Geffré, « La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux », p. 357-358, *apud* J. Dupuis, 1997, p. 588.
- 18 L'article de Johann Reikerstorfer (1997, p. 29-36) examine les difficultés de la théologie du pluralisme religieux confrontée au relativisme postmoderne et finit par proposer une universalité dont le paradigme « s'enracine dans la *memoria passionis* » : « une telle universalisation qui se préoccupe du langage de la négativité, dans les circonstances posttraditionnelles, pourrait être également sur les traces de Dieu dont les promesses sont liés à la mémoire de l'autre souffrant » (p. 36).
- 19 J. Dupuis (1997, p. 589) parle de « complémentarité mutuelle » entre deux traditions « d'où résulte un enrichissement réciproque ».
- 20 T. Burckhardt, un auteur proche de Guénon, mentionne (1955, p. 74) une légende soufie, vraisemblablement d'origine persane, selon laquelle « Dieu créa l'Esprit dans la forme d'un paon et lui montra sa propre image dans le miroir de l'Essence divine; saisi de crainte révérencielle, le paon émit des gouttes de sueur, dont furent créés tous les autres êtres. La roue du paon imite le déploiement cosmique de l'Esprit ». Regarder les traditions comme des voies convergentes, où les vérités explicites coexistent avec les vérités implicites selon une logique spécifique à chaque tradition, revient à regarder par analogie ce spectacle symbolique: le regarder en ayant la conscience que le déploiement des voies-plumes, où l'éclat des yeux coexiste avec les tons sombres, a comme état véritable et ultime le gris de la queue serrée du paon, la couleur indistincte du non-manifesté, de la transcendance divine.

- <sup>21</sup> Toutefois, si D. Raper reconnaît à ce type d'expérience intellectuelle la qualité de gagner « le niveau de l'essence de chaque religion, et d'y trouver la même chose », alors le terme « synchrétisme » n'est plus ici, à mon sens, légitime: on pourrait dire qu'il est le contraire même d'une telle démarche qui découvre l'unité des religions à l'intérieur, dans l'essence de chacune. Car le synchrétisme réunit « du dehors » les choses; il est un procédé extérieur qui « combine » des éléments divers, dont l'unité n'est point vraiment réalisée.
- <sup>22</sup> « L'Évangile contient une conception de la vie humaine, non une théologie. Si dehors, dans la nuit, j'allume une lampe électrique de poche, ce n'est pas en regardant l'ampoule que j'en juge la puissance, mais en regardant quelle quantité d'objets est éclairée... La valeur d'une forme de vie religieuse, ou plus généralement spirituelle, s'apprécie par l'éclairement projeté sur les choses d'ici-bas » (« Cahier III », en 1999, p. 944).
- <sup>23</sup> Parmi les aspects de l'universalisme de S. Weil, H.-L. Finch (1983, p. 277-278) mentionnait d'abord « sa conception du christianisme embrassant le contenu spirituel de toutes les religions et leur faisant place » dans sa propre quête et ensuite son « attitude quant à la relation entre la religion et la culture, et singulièrement la science... tout comme elle était partisane d'une religion plus universelle, elle l'était aussi d'une science plus universelle ». C'est précisément la science, libérée de « la maladie de la spécialisation » (*ibidem*), qui peut offrir, selon elle, une expression moderne et occidentale adéquate à la vérité que toutes les traditions ont « exprimée d'une manière très précise et avec des modalités à peine différentes » (« Lettre à Jean Wahl », 1999, p. 979).
- <sup>24</sup> C'est une herméneutique qui tente, selon l'expression de G. Fiori (1987, p. 193), à « intégrer toutes les dimensions du monde ».