



N° JAU/58 12 octobre 1971

"RELIGIONS, THEMES FONDAMENTAUX POUR UNE CONNAISSANCE DIALOGIQUE"

(Editrice Ancora, Roma, Milano, 1970, 611 p., format 13/20)

M. Borrmans

Ce livre qui vient d'être publié sous les auspices du Secrétariat (romain) pour les Non-Chrétiens (en français, en italien et en anglais) est, "le fruit d'une collaboration idéale réalisée entre la direction du Secrétariat et ses Consultants et Correspondants qui se trouvent dans les divers pays à majorité non chrétienne". Le dit Secrétariat a déjà fait paraître plusieurs documents qui illustrent sa ligne de recherche et ses méthodes de réflexion (1). Le présent livre se situe au-delà du genre "guide" ou "orientations" pour s'efforcer d'offrir "une étude systématique et comparée des essentielles composantes de l'expérience religieuse de l'humanité". Il s'articule en quatre parties principales : L'Homme et la Religion, La recherche du salut, Dieu ou l'Absolu dans les religions, Le concept du Bien et du Mal dans les religions. La présentation que nous en faisons ici ne fera que reprendre les pages d'introduction ou de conclusion de ces diverses parties, avant ou après en avoir détaillé le contenu. Le lecteur pourra, de la sorte, se faire une idée précise de l'ensemble. Signalons en outre, que chacun des chapitres s'y achève par une page de bibliographie.

1) L'Homme et la Religion-(pp. 9-92).

Cette première partie, due entièrement à Mgr P. Rossano, consiste principalement en "une réflexion préliminaire sur la nature et les attitudes générales de l'homo religiosus, qui est à la base de toutes les religions". Elle tend à une approche phénoménologique des religions actuelles et de l'expérience religieuse en général. Après un chapitre d'introduction sur quelques aspects de la problématique religieuse contemporaine (ch. I: Contestation et affirmation de la religion, pp. 13-27), trois autres chapitres exposent successivement la disposition religieuse (ch. II : La disposition fondamentale religieuse, pp. 29-47), l'expérience religieuse (ch. III : L'expérience religieuse, pp. 49-69) et la morphologie de leurs expressions concrètes historiques (ch. IV : Expressions et structures religieuses pp. 71-97). Pour terminer, une brève conclusion met en relief l'unité et la variété de l'expérience religieuse sur la terre ; on la reproduit ici intégralement (pp. 89- 92).

"L'expérience religieuse a été considérée jusqu'ici comme une donnée humaine universelle dans laquelle se reflètent l'unité et la variété. L'unité croît dans la mesure où l'on descend du plan des manifestations historiques et phénoménologiques au plan ontologique de la nature humaine, à une profondeur devant laquelle la recherche expérimentale semble devoir s'arrêter : le domaine de la disposition religieuse inscrite dans l'être humain, le royaume des interrogations capitales que tout homme se pose, le lieu secret du rapport de chacun avec l'Ultime et le Définitif. Mais on relève dès les premières réponses personnelles une différenciation dans les

orientations et les expériences religieuses se colorent de la variété et de la richesse dont est dotée la famille humaine. Le processus de différenciation croît encore dans le cadre des expressions, et prolifère avec le développement des cultures, au contact avec les grandes souches religieuses qui ont existé en fait, à cause de l'intervention de grandes personnalités ; ainsi historiquement et géographiquement, l'humanité religieuse semble, aux yeux de l'observateur, divisée en de grandes formations socio-culturelles différentes, souvent en vif contraste entre elles, et où se reflètent le génie et les expériences des peuples en particulier.

De tous temps, de nombreux chercheurs se sont interrogés sur la genèse et le développement différencié, des groupes religieux dans lesquels l'humanité vis son rapport avec l'Absolu. Il est notoire que les réponses à cette question ont été conditionnées, à partir du XIX^{ème} siècle, par l'acceptation d'un schéma d'évolution, transféré du domaine de l'histoire naturelle à celui de l'histoire de l'esprit. C'est ainsi que la plupart des savants qui se sont occupés de ce problème au XIX^{ème} siècle et pendant les premières décennies du XX^{ème} siècle, ont répandu la théorie selon laquelle l'ascèse spirituelle de l'humanité serait à l'origine des différences qu'on rencontre dans les diverses zones religieuses, passant d'un fétichisme primitif à un polythéisme qui aurait lui-même abouti au monothéisme. Une telle continuité de développement impliquerait une homogénéité de nature des diverses religions, qui révéleraient ainsi un dynamisme essentiel et directionnel identique. A l'opposé, mais toujours sous l'inspiration du schéma évolutif, on trouvait la tendance de savants qui voulaient expliquer la pluralité des religions sur la base d'un mouvement de dégénérescence qui, partant de la "vraie" religion primitive aurait abouti à la situation religieuse actuelle de l'humanité.

Aujourd'hui, la recherche historico-religieuse est plus critique et prudente. Sur la base des acquisitions de la méthode historico-culturelle, on repousse les postulats de l'évolutionnisme, soit celui d'une homogénéité substantielle et d'une univocité fondamentale des croyances et pratiques religieuses, soit celui d'une possible déduction des croyances l'une de l'autre moyennant un processus de développement à partir de ce qui paraît plus simple et élémentaire. Toutefois la recherche reste ouverte et il n'existe pas de solution globale au problème. Tandis que prévaut une attitude réservée et réticente sur l'origine historique de la religion, on a pensé découvrir la racine de leur multiplicité dans la diversité individuelle de la nature humaine en chacun et dans ses réactions en face des problèmes de fond. "Le mystère de la multiplicité des religions se pose sous plusieurs aspects dans la différenciation et l'impondérabilité mystérieuse de l'individuel-humain" (W. Keilbach). Mais on fait observer que, de ce fait, il devrait alors exister autant de religions que de personnes. L'individualité ontologique de la religiosité ne s'exprime ordinairement que sous une forme assez limitée ; il faut donc nécessairement examiner les connexions avec le groupe social et l'influence d'autres forces historiques. Il semble aussi utile de faire porter l'observation sur la distinction entre l'acte religieux personnel et sa manifestation dans le temps et dans l'espace ; cette dernière, en effet, tout en étant liée à l'acte religieux, ne s'identifie pas à lui" (J. Heilsbetz). On peut reconnaître une racine incontestable de pluralité et de divergence dans les développements unilatéraux et artificiels que la pratique religieuse peut assumer dans le cours historique sous l'influence de divers facteurs, ea s'éloignant de la nature originelle de l'homme.

Il est nécessaire enfin de se rappeler les divers niveaux (religion spontanée, religion institutionnalisée, religion élaborée philosophiquement, manifestations mystiques), et il ne faut sous-évaluer l'influence qu'ont pu avoir ceux qu'on appelle les Fondateurs. C'est dire qu'aux schémas évolutionnistes uniformes on préfère aujourd'hui une "conception de l'histoire comme individualisation d'évolutions singulières et spécifiques, en tant qu'en connexion entre elles, à des degrés et de manières variées, par voie de divergence, d'innovation et de retour au passé" (U. Bianchi).

Néanmoins, dans le cadre d'une telle variété du panorama historico-religieux de l'humanité, ce qui ressort, c'est l'existence de quelques grandes religions universalistes qui annoncent le salut à tous et à chacun. Quelques unes d'entre elles, en particulier les grandes traditions de l'Hindouisme et du Bouddhisme, se présentent comme des voies vers le chemin de libération du présent-douloureux dans le cadre de

la nature immuable du tout ; et elles cherchent cette libération au moyen de l'approfondissement de l'expérience de la contingence du monde empirique et avec l'introspection. D'autres religions, qui sont plus en harmonie avec l'expérience religieuse commune d'un Dieu compris à la fois comme transcendance suprême et providence et amour, se présentent comme un appel positif du Dieu transcendant dans la trame vivante de l'histoire ; ce Dieu prend l'initiative d'une histoire du salut qui s'étend de la pénombre des origines jusqu'à la plénitude eschatologique. Tels sont le Judaïsme, l'Islam et surtout le Christianisme".

2) La recherche du salut (pp. 93-223).

L'introduction de Mgr. P. Rossano, ici encore, permet de comprendre la spécificité de cette deuxième partie (pp. 95-99). On en mesurera les termes et les perspectives...

"Si l'attitude religieuse de l'homme se caractérise comme une tendance, un mouvement dynamique vers un terme ultime qui est sa paix, on doit reconnaître que la recherche du salut et l'engagement qu'elle comporte s'inscrivent dans le dynamisme même de l'esprit religieux, bien plus, ils paraissent en être l'aspect fondamental et universel. L'homme se tourne sans cesse vers un horizon qui l'attire et l'apaise parce que son état présent ne peut le satisfaire, il en souffre, refuse ses limites et son caractère précaire. Du fait que la condition historique en laquelle il vit lui apparaît, tout au moins par moment, précaire et périlleuse, il se projette de l'âpre terrain existentiel vers la sérénité d'un horizon idéal et recherche les moyens et les personnes qui peuvent l'y conduire. Ce faisant, l'homme manifeste un comportement typique qu'on peut exprimer dans la formule classique de la recherche du salut et de la voie y conduisant : d'une part, un mode d'existence que l'on veut fuir, de l'autre, un but idéal auquel on tend, une voie et des moyens qui favorisent ou rendent possible le passage de l'un à l'autre. On peut donc, semble-t-il, se servir légitimement du terme "salut", même s'il s'agit d'un mot typique de quelques grandes religions et surtout du Christianisme comme critère heuristique pour définir et recueillir des expériences et des phénomènes différenciés, mais dont les caractéristiques sont similaires, qui se répètent avec insistance dans tous les complexes religieux et aussi hors d'eux, en contextes sécularisés : l'aspiration à l'intégration et à la paix.

Il peut arriver aussi que la recherche du salut ne soit pas évidente, au moins sous l'aspect explicite et formel d'une recherche religieuse. Cependant dans le dynamisme concret de la vie, individuelle et sociale, n'en demeure pas pour autant inopérante la tendance de l'homme à aller au-delà des limites de son état pour s'intégrer dans un idéal et réaliser une paix qui en exalte la vie et en satisfasse les aspirations. C'est ainsi que chercher dans le travail et la sécurité la solution de tout problème humain est devenu un phénomène typique de l'époque moderne. Dans l'histoire des religions, on relève l'expérience du Confucianisme, d'où émerge l'idéal d'un ordre harmonieux et rassérénant qui s'exprime dans le cadre de la société familiale et nationale. Ce qui évoque assez bien l'idéal de la Chine contemporaine, engagée dans un idéal maximaliste de la famille ordonnée. Il en est même qui voient un composant religieux-salvifique dans l'idéal marxiste d'un paradis terrestre sans différences de classes.

L'aspiration au salut se caractérise à la fois par l'unité et par la diversité. L'une et l'autre, l'unité et la diversité, interviennent différemment au commencement et à la fin de la recherche, dans le terminus a quo et dans le terminus ad quem. De même que les expériences de base sont diverses ; les horizons se diversifient aussi et les voies qui y conduisent se distinguent les unes des autres. Toutefois la multiplicité est contenue dans l'unité. Bien que les exigences et les sollicitations auxquelles tout homme ou groupe social obéit à cause des pressions culturelles et physiques qui s'exercent sur lui puissent être fort différentes, l'humus d'où germent les aspirations est toujours semblable, sinon identique ; cela est si vrai que chaque homme peut comprendre et pour ainsi dire éprouver en soi, du dedans, l'inquiétude de son frère. L'objet de la recherche lui-même peut être représenté par des traits différents, mais on ne connaît pas de cas où il n'offre quelque consonance, non pas superficielle mais profonde, avec les aspirations de l'être humain.

Néanmoins, la nature spécifique de la tendance de tout individu ou groupe humain oblige le chercheur à considérer séparément chaque religion suivant une méthode analytique, historique et typologique, pour en saisir le caractère propre. C'est pourquoi il semble impossible d'exprimer dans une formule unique et significative le contenu du salut auquel aspire l'humanité. Une telle définition serait nécessairement générique et raréfiée. Pour cette raison, on a voulu tracer dans ce livre les lignes spécifiques de la recherche du salut dans les principales formations religieuses contemporaines, en renonçant à la tentative, qui serait antihistorique et artificielle, de les concilier. Il a semblé suffisant de se limiter à exposer les trajectoires et les lignes fondamentales de chaque religion dans le cadre du thème salut.

Notons-le cependant, une tendance, un idéal particuliers ne sont jamais exclusifs. Chacun peut trouver une connexion ou une marge de coïncidence et de complémentarité avec l'autre. Mais surtout, en descendant du niveau des systèmes doctrinaux et abstraits au niveau historico-existential, tout homme vivant peut comprendre l'autre, peut "sympathiser" avec l'autre ; une identique matrice les rend frères dans la même insatisfaction et une impulsion analogue les pousse vers une intégration idéale. Voilà pourquoi la rencontre et le dialogue sont possibles.

Or c'est précisément l'unité et la multiple variété de la recherche humaine de quelque chose qui transcende l'horizon existentiel qui sont l'indispensable prémisses pour la communication spirituelle et le dialogue entre les hommes. La possibilité d'une rencontre sur le plan humain concret, au-delà des formulations nécessairement abstraites et rigides des systèmes, accroît indéfiniment la possibilité de la communication concernant le présupposé des aspirations humaines universelles. Chacun peut recevoir de l'autre au moins une impulsion pour élargir son horizon, pour accroître et approfondir ses propres dimensions spirituelles, et réciproquement il peut donner à d'autres, l'élan à un progrès plus conscient dans la réalisation de leurs aspirations. A l'interlocuteur qui ne cache pas son insatisfaction on peut communiquer le fruit de sa propre recherche et de son expérience intérieure, l'aider à l'élever mieux de la nécessité existentielle dans laquelle il se trouve, vers l'autre pôle de l'existence.

Étant donné qu'il s'agit d'une aspiration commune à toutes les dénominations ethniques et religieuses, chaque homme peut communiquer avec l'autre dans la sphère qui l'intéresse ; il peut donner et recevoir en vue d'un "choix" plus personnel dans la route vers le but. Ainsi apparaît la possibilité d'une communication dynamique dans laquelle, le sentiment de la fraternité s'imposant avec le respect mutuel, chacun aide l'autre à cheminer et à progresser personnellement vers un terme ultime à l'horizon de la famille humaine. Le dialogue sur la recherche et l'actuation du salut pourrait ainsi contribuer à rapprocher fraternellement les hommes les uns des autres en les conduisant effectivement au salut".

Ainsi introduite, la deuxième partie peut développer ses six chapitres:

- Ch. I : Le salut dans le Christianisme (P. Rossano) (pp. 101-113) : La révélation du salut dans l'ancien testament ; Jésus, auteur du salut ; La prédication apostolique du salut ; Développements doctrinaux et pratiques ; Perspectives actuelles.
- Ch. II : La recherche du salut dans l'Islam (R. Caspar) (pp. 115-137) (2) : Évolution de la doctrine du Coran ; L'élaboration de la Tradition, et de la Théologie musulmane ; Autres Tendances : philosophies et mystiques ; Les tendances contemporaines.
- Ch. III : La recherche du salut dans les religions primitives (V. Maconi) (pp. 139-157) : L'origine mythique du salut ; Accomplissement du salut.
- Ch. IV : Le salut dans le Bouddhisme (J. Masson) (pp. 159-180) : Introduction ; Naissance du problème ; Essentiel de la découverte ; La voie pratique vers le salut ; Des compagnons sur la voie ; Le terme : le Nirvâna.
- Ch. V : La recherche du salut dans l'Hindouisme (M. Dhavamony) (pp. 181-211) : Terminologie ; Le mal dont le salut délivre ; Les Voies du salut ; Le salut final ; Appréciation.

- Ch. VI : Le salut dans le confucianisme et le taoïsme (V. Che-Chen-Tao) (pp. 213- 224) : La Chine ancienne ; La ligne sociocentriste de Confucius ; La ligne cosmocentriste de Lao-Tse ; La ligne théo-anthropocentriste de Mohti ; La religion populaire dans la Chine moderne ; Conclusion : Quel amour sauve ?

3) Dieu ou l'absolu dans les religions (pp. 227-404).

En guise de "préliminaire" à cette troisième partie, Mgr P. Rossano précise encore en quelques pages la perspective essentielle des monographies qui vont suivre (cf. pp. 227-235).

"Comment la Réalité suprême et le rapport des hommes avec elle sont-ils représentés dans les principales religions contemporaines ? Le binôme "Dieu ou l'Absolu" est choisi pour laisser aux termes toute leur ouverture et leur indétermination sémantique, sans leur attribuer a priori aucune signification selon les idées et les concepts dérivant de l'une ou de l'autre religion historique. Dans cette acception, large et indéfinie, Dieu ou l'Absolu sont au centre de la religion de chaque religion.

L'expérience religieuse se qualifie dans son essence par une référence à l'Absolu, et de lui elle s'alimente. Une structure référentielle est commune à toutes les religions : l'humanité veut entrer en contact avec l'ultime et suprême Réalité. Il s'ensuit que le "Toi" de Dieu est le grand thème de l'histoire religieuse de l'humanité. Comme le remarque un auteur contemporain : "Ce qui modifie, obscurcit ou renforce ce "Toi", voilà le vrai problème de l'histoire des religions, c'est-à-dire ce par quoi s'exprime réellement l'histoire de la foi en Dieu, sa grandeur et sa beauté, mais aussi sa faiblesse, sa contestabilité et son égarement dans l'histoire" (K. Goldammer). Nulle autre présence ne peut être comparée à celle de la foi dans les religions. Elle s'exprime à travers une quantité sans fin de représentations et de variantes, tandis que lui correspond toute une graduation des sentiments avec lesquels l'homme se réfère à Dieu : crainte et observance, service et obéissance, amour et recherche de l'union et de l'identification. Mais toujours, et quel que soit le lieu, l'Absolu est cherché comme une valeur, bien plus, comme une valeur suprême avec laquelle l'homme aspire à entrer en contact.

L'histoire des religions n'est pas encore parvenue (y arrivera-t-elle jamais) à définir quand et comment l'idée de Dieu est entrée dans l'humanité. Sans doute, le problème échappe-t-il à l'étude empirique des faits et faut-il le renvoyer aux disciplines qui traitent de l'homme d'un point de vue psychologique et philosophique. Du point de vue historique, soit la religion, soit son centre, Dieu, apparaissent comme un phénomène polynétique et polymorphe et répondent à la quête de l'Ultime et de l'Absolu inscrite en fin fond de tout homme.

Mais quand on laisse de côté le problème des origines pour jeter un regard sur les formes à travers lesquelles la figure de Dieu ou de l'Absolu se manifeste à l'humanité, une distinction s'impose aussitôt. Dans une partie du genre humain, environ la moitié, Dieu ou l'Absolu apparaissent au terme d'une recherche introspective dans le cosmos, dont ils sont l'origine et le principe immanent : Dieu ou l'Absolu sont l'ultime saisie du réel. Pour un autre groupe de religions le donné saillant est au contraire la distinction et la transcendance de Dieu par rapport au cosmos, auquel Dieu est cependant étroitement uni par le double lien de la création et de la révélation.

Y a-t-il une antithèse entre ces deux représentations de Dieu et de l'Absolu ? Ces deux conceptions s'opposent-elles et se neutralisent-elles comme deux données incompatibles ? Le Dieu de la Bible condamne-t-il comme idoles les acquisitions théologiques de l'esprit humain et la foi qu'il impose bannit-elle l'exercice de l'entendement et de la recherche ? D'autre part, l'Absolu perçu par l'esprit humain serait-il réfractaire, incompatible avec un Dieu transcendant qui intervient ab extra dans l'histoire de l'homme et de l'univers ? Le problème est étranger à l'histoire des religions, mais celle-ci enregistre un donné commun à toute l'expérience humaine de Dieu, à savoir que l'Être suprême ne peut être exprimé ou sondé par aucun esprit humain, aucune parole d'homme. Toute affirmation humaine sur Dieu, quelle qu'elle

soit, est en fin de compte incomplète et inadéquate, elle reste en deçà de la nature de Dieu et de sa plénitude. La remarque vaut pour les religions révélées comme pour celles qui cherchent l'Absolu aux origines du cosmos, dans les ultimes profondeurs du réel.

Toutefois, un autre donné émerge de la considération historico-phénoménologique de Dieu dans les religions, son composant cosmique : Dieu se manifeste et est perçu à travers les phénomènes du cosmos, où la nature et ses parties apparaissent diversement comme les sacrements du Divin. Parallèlement le rapport avec la Divinité s'exprime souvent comme recherche d'une sécurité, d'une intégration harmonieuse dans le cosmos. C'est de première évidence chez les peuples primitifs et dans toutes les formes de religion populaire du globe. Le cycle des saisons, la mort et le retour à la vie, la fécondité et la génération, la puissance des éléments et l'énergie cachée qui en émane sont des réalités de base auxquelles l'homme se mesure quotidiennement et qui le renvoi à une Puissance cosmique dont il dépend, en face de laquelle il est et à laquelle il doit en tout cas rendre compte.

Peu importe à ce stade de l'expérience religieuse que Dieu soit un ou multiple, personnel ou impersonnel, ce qu'il est par rapport au cosmos et s'il s'identifie avec l'une ou l'autre de ses parties ou simplement se manifeste à travers ses éléments. Ce type de problématique semble étranger à la religiosité populaire dont l'analyse est du reste particulièrement malaisée, étant donné la difficulté de l'observation et les présuppositions de nature idéologique qui trop souvent dominent les chercheurs. Sans aucun doute cependant l'Être suprême tend à se présenter au regard de l'homme avec une caractéristique personnelle qui s'impose et qui ne peut pas être éliminée. Au moins dans la prière l'homme l'interpelle comme un Toi, qui est là en face de lui et à qui il présente et dévoile ce qui manque à sa vie et à ce qui en fait la joie".

L'auteur de ce "préliminaire" développe ensuite les aspects cosmiques du Taoïsme (le Tao n'étant, semble-t-il, que la transposition et la réitération en forme rationnelle et démythisée de la loi cyclique et unitaire qui est à la base du cosmos) et du stoïcisme du monde gréco-romain, ainsi que ceux du Brahmanisme de la tradition indienne. Il insiste ensuite sur le changement qui intervient avec les formes de religion supérieure qui se teintent de philosophie, où apparaît la tendance, très nette, au monisme et au panthéisme, "fondamentalement persuadées (qu'elles sont) que tout est en Dieu et que Dieu est en tout, qu'il est le principe et la raison essentielle de toutes choses". Il rappelle, à bon droit, le cas particulier du Bouddhisme qui "exclut au départ et par principe le problème de Dieu, jugé superflu et sans importance pour résoudre le problème de la vie", avant de souligner le "retour de Dieu" dans le Bouddhisme historique : "le Bouddhisme né philosophie laïque, a de plus en plus pris la physionomie d'une grande religion populaire (Grand Véhicule)". Il développe enfin les notions de création et de révélation propres au Judaïsme, à l'Islam et au Christianisme, avant de terminer comme suit...

"Ce qu'il en sera, dans l'avenir, par rapport au Christianisme, de cette phénoménologie cosmique, il est difficile de le prévoir. De nos jours, une contestation, née de présupposés irrationalistes et fidéistes, prétend libérer la conception chrétienne de Dieu de tout aspect cosmique et rationnel et proposerait une antithèse entre le Dieu de la nature et le Dieu de la foi. Sans considérer comment se justifie cette opposition, qui apparaît assez superficielle, il est certain que le Christianisme se trouve aujourd'hui de front à une civilisation technique et urbanisée à l'excès, dans laquelle beaucoup d'éléments de la phénoménologie chrétienne se trouvent hors de leur contexte originaire du fait qu'ils ont perdu le contact vivant avec la nature. On peut se demander si, en contre-partie de cet affaiblissement du contact vivant avec la nature, une redécouverte du divin pourrait résulter de l'exploration scientifique du cosmos ? Certains pensent que la découverte de Dieu dans l'homme est plus conforme à l'âge moderne. Une thématique de tonalité existentielle vient ainsi en de nombreux milieux intellectuels même catholiques s'accoter et se superposer à celle de la métaphysique traditionnelle, au point de l'emporter sur elle. Sera-ce donc à travers l'homme que l'on parviendra à Dieu ? Il est de fait que le concept d'homme peut présenter deux lignes extrêmes, dont aucune ne laisse place à une véritable expression religieuse : les uns entendent l'homme d'une manière panthéiste, comme une partie du Divin ; les autres le pensent d'une manière matérialiste, ou du moins existentialiste, comme une particule insignifiante d'être projetée vers la mort. Seulement apparaît une troisième possibilité : que l'homme soit conçu comme capable d'absolu et ouvert à une communication

infinie. Est-ce que cela ne présuppose pas déjà, au moins implicitement, une métaphysique ? Et, de fait, c'est vers cette conception de l'homme que toutes les religions sont orientées ; c'est elles qui appellent l'homme à une communion illimitée avec le Toi de Dieu, sans lequel il ne peut réaliser sa vraie nature d'homme ni atteindre sa destinée".

Dieu ou l'Absolu est alors envisagé tour à tour dans le cadre des grandes perspectives religieuses entrevues par ce "préliminaire".

- Ch. I : Dieu et l'Absolu chez les primitifs (P. Bernardi) (pp. 237-265): Théismes sylvestres, Théisme agraire ; Théisme pastoral ; l'unicité de Dieu ; Monothéisme, Polythéisme et Théisme cosmique.
- Ch. II : Dieu et l'homme dans le taoïsme primitif (J. Shih) (pp. 276-303) : La signification ésotérique du masque animal ; La signification originale du culte des ancêtres ; La relation entre Dieu et l'homme dans le taoïsme.
- Ch. III : L'absolu dans l'Hindouisme (O. Lacombe) (pp. 305-319) : Une religion de l'âme et de l'Absolu ; un Théisme provisoire polymorphe ; les voies vers l'Absolu ; la dévaluation du temporel.
- Ch. IV : Les réalités suprêmes dans le Bouddhisme (J. Masson) (pp. 321-341) : le suprême du Théravada ; le suprême du Mahayana ; Conclusion.
- Ch. V : En Islam (L. Gardet) (pp. 343-363) : Dieu et la prédication coranique ; Le croyant en Dieu.
- Ch. VI : Le Dieu vivant dans la révélation chrétienne (F. Festorazzi) (pp. 365- 404): le Dieu vivant dans l'historique ; la révélation de Dieu dans l'A.T. ; La révélation de Dieu dans le N.T. ; Le Dieu vivant un-trine ; La rencontre de l'homme avec le Dieu vivant ; Quelques conclusions ; Les problèmes.

4) Le concept du Bien et du Mal dans les religions (pp. 407-603)

Avant d'en donner une "vue rétrospective" sous forme de conclusion (ch. VII, pp. 597-603), Mgr Rossano laisse d'abord la parole à ceux qui avaient à "découvrir" les notions de Bien et de Mal dans les diverses religions historiques.

On a ainsi les chapitres suivants :

- Ch. I : Le concept du Bien et du Mal dans les religions (U. Bianchi) (p. 407-437) où l'auteur fait une vaste fresque historique pour souligner les liens intrinsèques qui existent entre la "religion" et l'"éthique".
- Ch. II : Le concept du Bien et du Mal dans les sociétés illettrées (V. Maconi) (pp 439-465) : Le licite et l'illicite ; critère de leur distinction ; Brève typologie ; Fondement cosmique et divin ; Responsabilité ; Rétribution ; Illicite et réparation.
- Ch. III : Le concept du Bien et du Mal dans l'Hindouisme (B. C. Papali) (pp. 467-491) : La période Rg-Véda ; La période brahmane ou ritualiste ; La période Upanishadique ou philosophique ; l'Hindouisme dans son plein épanouissement ; les lois morales de l'Hindouisme ; Les actes et leurs catégories ; Les devoirs envers les autres ; La pratique de la vertu ; Sauvegarder la chasteté ; Le péché et l'expiation du péché ; La pensée de la mort et de l'au-delà.
- Ch. IV : Le Bien et le Mal dans le Bouddhisme (J. Masson) (pp. 493-521) : L'idée de loi dans le Bouddhisme ; Le champ d'action de la loi: l'Univers ; l'Homme soumis à la Loi ; Opposition à la Loi : l'inexact (miccha) et le nuisible (akusal) ; La conformité à la Loi : l'exact (samma) et la favorable (kusala) ; L'accomplissement essentiel de la Loi : état imparfait, état de perfection ; Morale des systèmes et morale vécue ; "Morale" bouddhiste et morale" chrétienne.

- Ch. V : Le Bien et le Mal en Islam (J. Gelot) (pp. 523-553): Introduction ; Imputabilité de l'acte humain ; Le fondement ultime de la moralité ; Le péché ; Le bien à accomplir ; Le mystère du salut ; Conclusion.
- Ch. VI : Le Bien et le Mal : Perspectives chrétiennes (J. Greco) (pp. 555-595) : Liminaire ; Par l'Eglise, le peuple de Dieu ; L'origine du Bien et du Mal ; Du péché au salut par le Christ ; La morale de l'Evangile ; La morale de l'agape ; L'interpellation de par Dieu ; L'homme vivant de la vie de Dieu ; Conclusion ; Doctrine du Seigneur enseignée aux nations par les Douze Apôtres.

"La distinction et l'antithèse entre bien et mal, conclut alors Mgr P. Rossano, représentent une expérience humaine universelle dans laquelle les religions sont directement engagées. C'est une réalité de fait. Toutes les religions revendiquent le droit et l'autorité de donner une doctrine morale qui enjoint à leurs disciples de faire le bien et d'éviter le mal. La recherche du salut est qualifiée fuite du mal et obtention d'un bien indéfectible. Dieu et l'Absolu apparaissent toujours comme des réalités émergeant au-dessus de ce mélange de bien et de mal, de joie et de souffrance qui caractérise l'existence quotidienne du monde. C'est du thème de la fuite de la douleur et de l'énigme du mal que s'inspire continuellement un mouvement religieux aussi important et différencié que le Bouddhisme.

La thématique du bien et du mal s'inscrit ainsi au cœur de chaque formation religieuse, : Unde malum ? Quelle est l'origine du Mal ? D'emblée les questions se succèdent et creusent davantage le problème : qu'est-ce qui est vraiment bien ? Qu'est-ce qui est vraiment mal ? Est ainsi soulevée la question des catégories mêmes du bien et du mal. Et quelles sont les conséquences du bien et du mal moral ? Et puis, comment peut-on éliminer le mal, comment peut-on surmonter l'antinomie entre le bien et le mal ? Devant ces interrogations, les religions offrent des points de départ et des motifs de clarification intellectuelle, mais surtout elles jouent un rôle déitique d'ordre pratique dans l'intention de porter leurs disciples à fuir le mal ; à rechercher et à posséder le bien.

A regarder d'en haut l'ensemble de ce qui est reconnu bien et mal dans l'humanité dans le cadre des indications théoriques et pratiques des religions, il semble qu'on puisse relever quelques lignes générales qui traversent toute la phénoménologie religieuse de l'histoire. Avant tout, on note l'apparition et la persistance d'une certaine tendance à attribuer un caractère radical, au sens ontologique-dualiste, à l'antinomie bien-mal affrontée chaque jour par l'expérience. Je me réfère à la tendance à objectiver comme entités le bien et le mal, en les identifiant respectivement à des catégories d'êtres ou d'événements, et à expliquer le mal dans le monde par un principe ontique mauvais, opposé au principe bon représenté par la divinité. C'est le cas du dualisme zoroastrien, qui a trouvé ses plus grands épigones dans la gnose et dans le manichéisme. Mais c'est dans cette direction que sont orientés bon nombre de mythes du bien et du mal qui appartiennent aux sociétés primitives, et on est fondé de reconnaître au moins l'ombre ou un résidu plus ou moins conscient de ce dualisme dans les formes et les praxis toujours en vigueur dans certains contextes religieux ou para-religieux orientaux ou occidentaux, indiens ou chrétiens.

A côté de cette tendance dualiste apparaît avec non moins d'évidence la volonté de détourner le binôme bien-mal d'une cristallisation ontique infra-humaine, pour le lier essentiellement au domaine de l'action, de la liberté et de la responsabilité de l'homme. Les motivations de nature idéologique et philosophique peuvent varier selon le cadre métaphysique dans lequel on se meut (universelle souveraineté du Créateur, le mal comme non-être), mais chaque fois la qualification de bien et de mal n'est pas demandée à un ordre préexistant infra-humain, mais au contraire référée à l'agir créateur de l'homme. Le bien et le mal appartiennent à l'action. En même temps qu'elle est option, la liberté est aussi "création", terme qui étymologiquement est lié au "karma", l'acte, si fondamental dans la perspective hindoue et bouddhiste. Au dynamisme créateur de la liberté se joint l'ordre du bien et du mal.

Dans cette perspective, bien et mal sont définis et attribués à l'acte en considération de sa finalité, et du terme auquel il se réfère ou se compare. Est bien ce qui est conforme au Terme, est mal ce qui s'en écarte ou le contredit. Et ici s'ouvrent

autant de perspectives morales que ce Terme a de formes et de caractéristiques.

Selon qu'il s'agit du sujet et du Je lui-même qui agit, ou d'un autre auquel le sujet est référé, on parlera de morale auto-nome ou hétéro-nome. Même si l'on applique à ces mots toutes les limites et les corrections que les contextes imposent dans chaque cas, on ne peut nier, semble-t-il, dans le panorama du bien et du mal dans les religions, la présence de cette ligne de distinction entre les idéaux moraux, variables selon l'orientation fondamentale de la vision religieuse. Comme je l'ai fait remarquer dans la conclusion du chapitre sur l'homme et la religion, il y a dans l'expérience religieuse de l'humanité deux optiques ou tendances principales : les unes, notamment, dans le cadre de l'hindouisme et du Bouddhisme, recherchent la libération et la paix à travers l'introspection, dans le Je, en pointant dans les profondeurs abyssales du sujet, par delà les expériences éphémères du Moi empirique. Pour une autre grande partie de l'humanité le problème de la vie et de la recherche spirituelle trouve sa solution dans un acte d'obéissance et de soumission à un Dieu créateur et transcendant qui se révèle ; je me réfère surtout, mais non exclusivement, au Judaïsme, au Christianisme et à l'Islam.

Dans ce schéma général s'insère également la distinction entre les deux formes éthiques principales exprimées par les religions. Prennent place sur la liste de la recherche du sujet, et par conséquent de la morale autonome : les idéaux de force et de beauté incarnés dans les dieux de la Grèce ; l'aspiration à une connaissance intellectuelle sans limite qui concède au sage l'empire et la souveraineté sur le monde et sur les dieux (idéal des Brahmanes et de la magie) ; la recherche d'une sagesse personnelle, docile et active (Confucianisme) ou passive (Taoïsme) devant l'ordre des choses ; l'idéal d'une expérience mystique qui fait pénétrer dans le mystère intérieur (Hindouisme advaita) ; l'aspiration à une transcendance du Je dans la paix ineffable (Bouddhisme).

A côté de cet idéal autonome du bien recherché dans l'intime profondeur du Je personnel, viennent la recherche de la perfection "hétéronome", l'action rapportée à un Autre, à qui le singulier tend à s'unir pour se réaliser pleinement même au risque d'un anéantissement apparent. Cet autre peut être l'Un-tout du cosmos, dont la variété se résoud dans une unité profonde au-delà des représentations individuelles, auxquelles il est bon de se remettre (Primitifs). Il peut être le genre humain ou la société dans laquelle l'individu tend à se perfectionner et à trouver l'harmonie (Confucianisme, Marxisme et sociocentrisme en général) ; mais il peut être finalement un être suprême, dont la figure prendra les traits du Dieu aveugle et arbitraire du Destin (Stoïcisme), de la transcendance et de la liberté absolue (Allah dans l'Islam), ou bien le visage du Dieu créateur et sauveur attesté par la Bible, surtout dans le Nouveau Testament, mais aussi de manières différentes par de larges courants théistes de l'Hindouisme et du Bouddhisme populaire. Dans ce cas, est bien ce qui s'accomplit en accord avec Dieu, sous forme de soumission, d'obéissance ou de réponse d'amour ; est mal ce qui écarte de lui et surtout la rébellion, à main, levée, contre sa volonté.

Mais par delà les diverses colorations que prennent le bien et le mal dans les différentes religions, surtout au niveau intellectuel, se profilent dans la vie pratique des analogies et des constantes que la phénoménologie religieuse a toujours recueillies avec soin. La convergence sur une orthopraxie est apparemment bien plus facile à l'humanité que ne l'est l'acceptation de doctrines communes (orthodoxes). Sans nous arrêter ici à toutes les explications de nature rationnelle-philosophique ou de nature théologique qu'on peut donner à cette convergence, bornons-nous à en souligner une, de haute signification et des plus fécondes pour tout dialogue et rencontre inter-religieuse et, voudrait-on ajouter, pour une coexistence pacifique de la famille humaine. Je veux parler de ce qu'on a qualifié la "règle d'or", aussi bien dans la forme négative de "ne pas faire à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fit". Cette formule, qui apparaît avec un relief extraordinaire dans le Nouveau Testament et dans la tradition hébraïque (Mtt, 7,12 ; Lev. , 6,31 ; Didaché, 1,2 ; Mishna Shabath, 31 a), a son équivalent dans toutes les grandes religions du monde, au moins là où l'éthique s'est haussée au niveau de la réflexion.

Voici quelques exemples :

Hindouisme : "Le devoir se résume en ceci ; ne pas faire aux autres ce qui te peinerait s'ils te le faisaient" (Mahabhata, V, 15,7) ; *Bouddhisme* : "Puisque pour les autres aussi le choix de chacun est cher, ne lèse pas les autres qui aiment leur soi" (Udana, 5, 1 ; Dhammapada, 10) ; *Confucianisme* : "Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'ils vous fissent" (Confucius, Dialogues, 15, 23) ; *Islam* : "Nul d'entre vous ne sera vraiment croyant tant qu'il ne désirera pas pour son frère ce qu'il désire pour lui-même" (Hadith). D'après les commentateurs musulmans (Nawawî), cette dernière sentence énonce l'universalité de l'amour pour le frère, qu'il soit musulman ou infidèle ; mais en fait l'expression de cet amour fraternel est le désir et la volonté qu'il connaisse et accepte la foi islamique et entre dans la communauté des croyants d'Allah. Ce qui démontre que la règle d'or, malgré sa simplicité et sa valeur humaine universelle, tend à se nuancer selon la couleur des divers contextes religieux où elle est appliquée, tout en conservant une certaine unité et universalité.

On peut noter sous forme de conclusion, que dans la tradition chrétienne cette norme est considérée comme la synthèse de la loi naturelle et de la loi révélée, et sa mise en exergue dans les évangiles seraient à attribuer, selon St Augustin et St Thomas, à la volonté divine de donner achèvement et plénitude, dans l'Évangile, à ce à quoi l'homme incline déjà par instinct naturel depuis les origines : "Tout ce qui relève de la loi naturelle y est donné en plénitude".

Tel est, rapidement résumé et partiellement reproduit, le contenu de ce Manuel qui peut être très utile, à plus d'un titre, à qui se sent appelé à développer sa "vocation spirituelle" chrétienne en solidarité étroite avec les hommes et les femmes qui sont les héritiers actuels de l'une des "religions historiques". Il est même recommandé à ceux qui s'essaient à vivre intégralement l'Évangile tout en étant au service de leurs amis musulmans, de prendre à nouveau conscience de cette place privilégiée de l'Islam dans l'ensemble des grandes religions mondiales. Il ne leur est pas interdit, en outre, d'en parler avec eux afin de préciser davantage ce qu'ils auraient en commun au plan de cette recherche du salut dans une approche de Dieu qui a bien voulu nous révéler quelles étaient ses volontés. Les expériences asiatiques de l'"immanence" qui semblent séduire nombre de modernes "urbanisés" ou "sécularisés" peuvent également offrir matière à réflexion. Chacun sait, d'expérience, que les psychologies religieuses sont très diverses, en terre d'Islam comme ailleurs, surtout parmi ceux que la science et la culture ont rendus plus lucides. Plus d'un passage ici reproduit aurait facilement sa transposition dans le contexte culturel arabo-musulman, ne serait-ce que cette "dimension cosmique" des religions monothéistes qui n'est pas étrangère à l'Islam : l'homme ne s'est-il pas vu confier une mission particulière (amâna) au cœur de la Création ? (3) Si des problèmes de langue, de langage et de communicabilité demeurent, il n'en reste pas moins vrai qu'une commune "expérience religieuse" peut aider beaucoup à se rencontrer, même si la "conceptualisation" que les uns et les autres en font les amène à se reconnaître profondément différents. Le livre que l'on vient de présenter peut aider, pour sa modeste part, à préciser, relativiser ou parfois réduire, certaines différences trop vite soulignées ou trop souvent majorées, sans pour autant les supprimer ou les nier. C'est bien une "connaissance" en vue du "dialogue" qu'on y trouvera : comme le laissait entendre son sous-titre, il ne prétend, à rien de plus, mais c'est déjà beaucoup.

M. BORRMANS

NOTES

1. On n'oubliera pas que le Secrétariat pro non Christianis (adresse : S. Callisto, 00120, Città del Vaticano - Roma) publie un Bulletin depuis mars 1966 (Premier Numéro) : paraissant trois ou quatre fois par an et comportant environ 65 pages, il fournit des études et une chronique ainsi que des recensions. Le dernier numéro paru, n° 15, date de décembre 1970. On écrira à l'adresse indiquée ci-dessus pour s'y abonner.

Le même Secrétariat, faut-il le rappeler, a déjà publié, sous ses auspices :

- *L'espérance qui est en nous* (brève présentation de la foi catholique), supp. au n° 1, 1967, 37 p.
- *Vers la rencontre des Religions (suggestions pour le dialogue)*, supp. au n° 3, 1967, 48 p.
- *Vision d'espoir* (vers le dialogue, il y a trente ans), supp. au n° 4, 1967, 45 p.
- *L'homme et la religion*, supp. au n° 5, 1968, 51 p.
- *Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans*, Roma, Ancora, 1969, 161 p.
- *A la rencontre des religions africaines*, Roma, Ancora, 1969, 185 p.
- *A la rencontre du Bouddhisme*, idem. D'autres guides sont en préparation.

Le Bulletin, ces Suppléments et ces Guides, ainsi que le livre ici analysé existent également en édition anglaise, aux mêmes adresses (cf. *Fundamental themes for a dialogistic understanding...*)

2. Le texte de cette contribution du Père R. Caspar a déjà paru dans *Comprendre* sous forme de document saumon, n° 97, 5 septembre 1970, 12 p.
3. Nous faisons allusion ici à une conférence récente de Md Talbi, dont l'essentiel a été reproduit par *Comprendre* sous le titre : L'homme dans le Coran, document saumon, n° 98, 7 p.



S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74
--