

Luxembourg : Colloque Dominicain

**Séminaire de Mondorf les Bains
11-13 janvier 2007**

Organisation

Frère Alexis Pauly op
Correspondant d'Espaces Europe au Luxembourg

ESPACES
www.espaces.info

Langues

Italien Français

Plan du colloque

Plan du colloque	3
I. Le marché.....	5
<i>A. L'argent est-il malhonnête ?.....</i>	<i>5</i>
Frère Michel Van Aerde op.....	5
<i>B. Le grand marché européen est-il un vrai projet d'humanisation ?.....</i>	<i>8</i>
Frère Hugues Puel op	8
<i>C. Présentation d'un projet de recherche : Famille et société en Europe.....</i>	<i>11</i>
Frère Jean-Yves Brachet op	11
Introduction	11
Vers une définition de la famille ?	11
Cohésion familiale.....	13
Famille et société.....	13
L'apport des religions.....	14
II. Le dialogue Inter-religieux.....	16
<i>A. Le face-à-face des cultures et des religions L'apport d'Emmanuel Lévinas.....</i>	<i>16</i>
Claire Marie Monnet, op	16
Monisme et dualisme	17
Un texte de la pensée orientale : Tukaram	17
Second corps de textes : dans la mystique musulmane	18
En Occident	20
Dans le christianisme : Dieu est relation	21
<i>B. Compte rendu du Seminario Espaces in Lussemburgo- 13-15 gennaio 2007.....</i>	<i>23</i>
Frère Alessandro Cortesi op	23
<i>C. Quelques préoccupations œcuméniques.....</i>	<i>25</i>
Frère M. Mallèvre op	25
<i>D. Introduction au dialogue interconfessionnel.....</i>	<i>27</i>
Frère M. Mallèvre op	27
<i>E. L'abandon du titre de « patriarche d'Occident » : réactions orthodoxes.....</i>	<i>30</i>
Frère Marc-Antoine Bêchétoille op.....	30

<i>F. Un dialogue interreligieux en Chine est-il concevable aujourd'hui ?</i>	33
R. Rinquecheau	33
La religion, affaire d'Etat	33
Les religions, sous contrôle	33
La menace des religions exogènes	34
La religion comme affaire chinoise et strictement interne	34
Des protestantismes remuants et soutenus de l'étranger	34
Une église catholique minoritaire et divisée	35
L'attraction du bouddhisme tibétain	36
Un confucianisme pesant et traditionnel	36
Un taoïsme toujours récurrent et subversif	36
Un dialogue interreligieux dans un proche avenir ?.....	37
Conclusion.....	38

I. Le marché

A. *L'argent est-il malhonnête ?*

Frère Michel Van Aerde op

Il y a dans l'Évangile une expression qui paraît désuète et maladroite. Je profite de cette rencontre entre dominicains pour approfondir mes questions.

- La première question que je me pose est : pourquoi Jésus parle-t-il du *malhonnête argent* et non pas de *l'usage malhonnête* de l'argent ? Serait-ce une erreur de traduction, serait-ce une maladresse d'expression de sa part ? Peut-on évacuer cette question comme je le vois faire par des exégètes considérés comme tout à fait éminents ?
- La seconde question est : pourquoi Jésus personnalise-t-il l'argent, utilisant l'expression « Mammon ».

Je rappelle l'évangile de Luc (16,9-13) :

« Moi je vous dis : faites-vous des amis avec le malhonnête Argent, afin qu'au jour où il viendra à manquer, ceux-ci vous accueillent dans les tentes éternelles. Qui est fidèle en très peu de chose est fidèle aussi en beaucoup, et qui est malhonnête en très peu est malhonnête en beaucoup. Si donc vous ne vous êtes pas montrés fidèles pour le malhonnête Argent, qui vous confiera le vrai bien ? Et si vous ne vous êtes pas montrés fidèles pour le bien étranger, qui vous donnera le vôtre ?
Nul serviteur ne peut servir deux maîtres : ou il haïra l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent. »

« *eautois poiesate philous ek tou mamona tes adikias...* » v 9

La Bible Segond traduit « richesses injustes », la New American Bible « dishonest wealth » et propose en note : « Literally 'mammon of iniquity'. Mammon is the Greek transliteration of a Hebrew or Aramaic word that is usually explained as meaning 'that in which one trusts'. The characterization of this wealth as dishonest expresses a tendency of wealth to lead one to dishonesty ». Pierre Debergé écrit : « S'il (Jésus) ne condamne pas l'argent en lui-même, pas plus que l'usage que l'on en fait habituellement, il dénonce l'attachement excessif que l'on a parfois pour lui (...). Trompeur, l'argent l'est d'abord parce qu'il déçoit les espoirs que l'on met en lui. »¹ Et, en note n°17, Debergé précise « l'argent ne serait pas injuste ou malhonnête en lui-même, mais il le deviendrait dès que l'homme se l'approprie et l'accumule pour lui-même ». En revanche, la TOB est plus affirmative : « Mamon désigne ici l'Argent,

¹Pierre Debergé *L'argent dans la Bible* Nouvelle Cité 1999 p 50

personnifié comme une puissance qui asservit ce monde ». Etant donné l'importance de l'économie dans notre société, il me semble qu'une enquête approfondie se justifie.

Pourquoi aborder ce problème de cette manière alors que l'on réfléchit sur l'Europe ? Parce que les philosophes européens qui ont réfléchi à la civilisation Européenne, en particulier les phénoménologues, à commencer par Husserl pour continuer par Lévinas et Michel Henry, mettent en cause une certaine logique européenne qui consiste à prétendre à la connaissance, à un certain savoir chosifiant et réducteur. Ils critiquent une techno-science qui passe à côté de la vraie vie, en particulier à côté de la vérité de la subjectivité et du corps. Ce travers me semble plus particulièrement sensible dans la sphère de l'économie.

Comme frère prêcheur, mon hypothèse est que l'on peut prendre l'Évangile à la lettre et que, même si l'affirmation a quelque chose qui peut apparaître ici et aujourd'hui blasphématoire, l'argent est, de fait, trompeur. Pourquoi ? Tout d'abord parce qu'il met un chiffre sur des réalités qui ne sont pas mesurables, ensuite parce qu'on lui fait jouer un rôle ontologique qu'il n'a pas.

Que le travail ne soit pas mesurable, l'œuvre philosophique de Marx, commentée par Michel Henry, le démontre soigneusement et c'est une conclusion à laquelle on peut parvenir aisément sans être marxiste.

Voudrait-on mesurer la fatigue d'un groupe ou d'un individu ? Comment évaluera-t-on l'investissement intellectuel, l'angoisse, la tendresse, la compassion, les soucis, l'usure du corps, de l'esprit, du cœur, les cauchemars, les déceptions ? Comment mesurer l'imagination et la créativité ? « Si le travailleur pouvait donner à son travail une existence matérielle séparée et indépendante de sa personne, il vendrait une marchandise et non pas du travail »². Michel Henry insiste sur ce point : le travail est l'activité d'un sujet, il est inséparable de cette subjectivité et, de ce fait, comme une source cachée, il n'est pas observable.

Veut-on mesurer les effets du travail ? Comparer des produits ? Les marchandises sont-elles davantage mesurables que le travail ? Une tonne de blé produite en montagne n'équivaut pas à une tonne de blé produite dans le Midwest. Un verre d'eau dans une cuisine ne se compare pas avec un verre d'eau offert à un conférencier dont la gorge risque de s'enrouer ni avec un verre d'eau pour un égaré dans le désert. On peut analyser chimiquement un morceau de sucre, on n'y trouvera jamais son prix. Les soldes de la collection d'hiver vont présenter un rabais de 50% si la température est douce mais de seulement 30% si le climat reste frais. L'argent ne peut prétendre refléter la valeur intrinsèque des objets.

Ainsi l'argent serait menteur par nature et pas seulement selon l'usage qui en est fait. Menteur quand il prétend à l'exactitude alors que les comptes sont faux par principe et non pas parce que l'arithmétique ou l'informatique auraient failli. Représenter des réalités non mesurables par des chiffres est philosophiquement impossible. L'argent n'est pas objectif, il est plutôt une relation objectivée. Il symbolise des rapports de force et de pouvoir.

Il est parfois personnalisé : l'évangile lui reconnaît une forme d'hypostase en le désignant par un nom propre 'Mammon'. Cela paraît désuet mais il suffit d'écouter à la radio les informations sur la Bourse pour y noter toutes les fois où les commentateurs présentent « les

²Karl Marx *Le Capital* collection La Pléiade p 1030

marchés » comme de véritables personnages, des sujets plus ou moins 'actifs', optimistes ou déprimés.

L'argent, par ailleurs semblerait exercer une fonction ontologique. Ce qui n'est pas comptabilisé est rapidement considéré comme n'existant pas. C'est ainsi que, pour compenser un oubli que l'on découvre dangereux, on s'efforce aujourd'hui de chiffrer les nuisances écologiques par exemple. Mais il y a des questions apparemment naïves du genre « est-ce que vous travaillez ? » qui signifient en fait « recevez vous un salaire ou gagnez vous de l'argent ? » Cette manière de parler laisserait penser qu'il y a travail quand il y a de l'argent en jeu, mais qu'il n'y a pas travail s'il n'y a pas d'argent à la clé. Une mère de dix enfants pourrait ainsi 'ne pas travailler'... en revanche l'argent travaille puisqu'il produit lui-même de l'argent... Dans cette logique, l'activité des vaches devrait être considérée comme un travail puisqu'elle entre dans le PIB. J'ai fait partie d'une communauté de cinquante frères qui, lors d'un recensement durent, presque tous, cocher la mention « Ne travaille pas et ne cherche pas de travail » !

L'argent répond à trois fonctions : préciser la valeur d'un objet, permettre de faire des réserves, favoriser les échanges. Il est surtout la rencontre objectivée de nos subjectivités. L'argent est la rencontre objectivée, parfois absolutisée, de nos subjectivités. En ce sens l'argent représente finalement assez bien nos sociétés, leurs rapports de force, leurs échanges inégaux. Il le fait comme en 'externalisant' la logique qui est la nôtre, qui semble ainsi s'imposer à nous de l'extérieur, nous déresponsabilisant.

Je ne propose aucune alternative à l'usage de l'argent, l'Evangile ne le fait pas non plus. Il s'agit simplement de démasquer un piège **trompeur**, un piège important à repérer pour que le projet européen puisse prospérer.

B. Le grand marché européen est-il un vrai projet d'humanisation ?

Frère Hugues Puel op

Qu'est ce qu'un marché ? Le lieu de confrontation d'une offre et d'une demande se dénouant par la fixation d'un prix. Cette réponse classique laisse perplexe.

Est-ce un pur système neutre, amoral, qui renvoie les problèmes d'éthique aux comportements des acteurs qui se servent du marché ? Mais ce n'est pas neutre de mettre sur le marché des travailleurs et des biens naturels ou transformés par le travail humain, voire même de la monnaie.

Comme l'écrit Karl Polanyi (théoricien d'origine hongroise qui défend le ré-encastrement de l'économie dans la société) :

« Réduire la sphère de l'économie à des phénomènes exclusivement marchands revient à éliminer de la scène la plus grande part de l'histoire humaine ; par contre étendre la définition du concept de marché jusqu'à lui faire englober tous les phénomènes économiques a pour conséquence d'attribuer artificiellement à tout ce qui relève de l'économie les caractéristiques particulières des phénomènes de marché. Inévitablement, la pensée y perd de sa clarté ».

L'historien Fernand Braudel pousse à la distinction entre l'économie de marché et le capitalisme en opposant les structures du quotidien où les échanges se font sans la grande mécanique du soit disant marché autorégulateur, les jeux de l'échange avec les marchés qui mettent face à face acheteurs et offreurs de produits émanant directement de leur production et l'économie monde où l'économie a moins à voir avec le supposé marché autorégulateur qu'à des jeux de pouvoir, de guerre et d'influence, comme les Firmes Multinationales (FMN) en donnent le spectacle et comme l'histoire du capitalisme nous l'apprend : les hommes d'affaires italiens au Moyen Age ont dû leur succès non seulement à leurs techniques de navigation et à leur système d'investissement - le prêt à la grosse aventure -, mais aux croisades qui leur ont permis d'enlever aux arabes la maîtrise de la méditerranée.

Donc il y a équivoque sur l'économie de marché : ou un mécanisme quasi-physique, moralement neutre d'adaptation de la vie économique ou un processus de marchandisation de la vie et de matérialisation du spirituel. La critique de la marchandise faite par Marx dans *Le capital* demeure d'actualité (voir le dernier numéro de 2006 du Courrier international le Baby-Business qui montre toute la marchandisation autour de la naissance des enfants : trafics

de sperme et d'ovules, dérive de la recherche génétique, mères porteuses, diagnostics préimplantatoires, adoptions).

A la lumière de ces remarques, il apparaît que le projet européen, s'il veut réaliser une montée humaine (Lebret), ne peut être seulement celui d'un grand marché, car pour son fonctionnement correct, il y faut des règles et des politiques qui manquent encore dans une très large mesure. Il ne peut être que celui des politiques communes qui supposent des accords de nature politique.

La redéfinition d'une politique agricole commune entraîne un débat sur ses objectifs : autosuffisance alimentaire et nature de cette alimentation au seul niveau européen ou refus de la malfaisance envers des pays qui souffrent gravement de malnutrition.

Une politique européenne de l'énergie suppose des accords sur les menaces climatiques, négociation qui se traite au niveau planétaire. D'autre part, les sources de pétrole et de gaz sont pour l'essentiel hors d'Europe. Les acteurs européens de l'énergie doivent connaître les besoins ; il faut dix ans entre la décision de construire une centrale nucléaire et sa mise en fonctionnement, et la promotion d'énergies alternatives suppose des plans à long terme. Quant à la recherche de modes de vie plus sobres, cela demande des changements de comportement, ce qui suppose au moins le temps d'une génération.

Une politique fiscale européenne suppose la définition de ressources propres pour le projet européen et une harmonisation des fiscalités : la fiscalité directe nationale sur les revenus des personnes physiques, mais surtout des sociétés, ne peuvent connaître des écarts trop grands de façon prolongée, ce qui suppose un accord sur un modèle social européen, qui existe déjà par rapport aux autres continents, mais dont les étapes de réalisation devraient être clarifiées. L'assiette fiscale consolidée (compensations de pertes réalisées dans un autre Etat membre) permettrait de faire du marché intérieur européen un véritable espace politique en sorte que les activités dans l'Europe unie ne relèvent pas de 27 systèmes différents d'impôts sur les sociétés.

L'Euro est une monnaie européenne à 13, sans politique macro-économique commune. Ce constat est juste, même s'il ne justifie pas les jérémiades du Gouvernement Français contre le franc fort pour tenter de s'exonérer des échecs de sa politique économique, sans parler de sa responsabilité dans la gestion calamiteuse du référendum sur la Constitution européenne. Une monnaie stable est un objectif éthique, car l'inflation provoque une redistribution hypocrite et qui s'opère au détriment des plus faibles, même si ceux-ci n'en sont pas conscients (sondages sur l'Euro publiés dans *La Croix* du 29/12/06). Mais il est vrai aussi que la monnaie forte favorise les épargnants. La contre partie nécessaire serait une fiscalité élevée de l'épargne. C'est là un impératif de solidarité. Cette harmonisation est d'autant plus nécessaire que la pression à la baisse des salaires, entre autres du fait d'une immigration par ailleurs bienvenue pour des raisons démographiques, l'exige. Quant au coût de la circulation de l'euro pour les particuliers entre pays membres, encore très élevé, il montre que l'harmonisation des techniques tarde à l'intérieur de la profession bancaire.

L'économie financière telle qu'elle tend à s'imposer dans la mondialisation soulève de graves interrogations : stocks-options qui font de l'évasion fiscale et aggravent des inégalités déjà extravagantes entre rémunérations des dirigeants et celles de l'ensemble des salariés, paradis fiscaux largement employés par les banques, information financière non indépendante, règles de comptabilité qui privilégient la volatilité des valeurs, fonds de pension qui poussent à une

répartition trop favorable au capital, toutes tendance qui tendent à l'extension indéfinie de la sphère financière et marginalisent ceux qui en sont exclus.

Mais au-delà de ces quelques exemples qui ne sont là que pour esquisser une problématique en vue de répondre à la question : quel est le projet de l'Europe unie ? Pour moi, la réponse est théoriquement parfaitement claire : c'est la construction d'un bien commun temporel partiel qui favorise un bien commun temporel de l'humanité en devenir, avec un bien commun d'une création à préserver et à reconnaître dans son origine transcendante. Mais peut-on lui donner une expression politique dans un contexte de philosophie politique qui repose sur le postulat d'une pluralité irréductible de la conception du bien ? Donc, ouverture d'un débat avec un volet philosophique : est-il possible de construire une philosophie politique mettant au cœur la recherche du bien commun et un volet politique : comment repérer et soutenir une dynamique démocratique qui favoriserait sa promotion ?

C. Présentation d'un projet de recherche : Famille et société en Europe

Frère Jean-Yves Brachet op

Introduction

S'intéresser à la famille et à ses rapports avec la société, c'est toucher un problème social et politique où les religions ont quelque chose à dire. Leurs différents points de vue entrent en ligne de compte dès lors qu'on s'intéresse à la place des religions dans un cadre démocratique. Les conceptions de la famille sont de fait très diverses, aussi bien du point de vue culturel que du point de vue religieux. Beaucoup de choses se jouent aujourd'hui autour de la famille qui, précisément parce qu'elle tient une place centrale, est un lieu où apparaissent fortement les traditions et les évolutions de la société.

Le but du projet est double :

- étudier la façon dont les religions et les diverses convictions conçoivent leur participation à la construction de l'Europe et au débat démocratique dans toutes les questions touchant à la famille et à ses rapports à la société
- établir un lieu où les différentes religions et convictions pourront débattre ensemble de ces questions et agir ensemble, aussi bien dans une coopération au niveau local que dans leurs rapports aux instances européennes.

Vers une définition de la famille ?

Les mots ont un sens et renvoient à une réalité. Il nous faut d'abord définir le terme mais là précisément commencent les difficultés. En effet, il est aisé et commode de parler de famille sans plus préciser alors qu'il existe en fait tout un éventail de significations, depuis la famille au sens strict qui comprend les parents (ou au moins l'un des deux) et au moins un enfant jusqu'à la famille au sens très large qui s'entend comme l'ensemble de ceux qu'unissent des liens de parenté, en passant par la maisonnée, c'est-à-dire l'ensemble des personnes vivant sous le même toit. Fait unique à ma connaissance la langue néerlandais a deux mots distincts pour parler de la famille : « gezin » pour évoquer la famille au sens strict et « familie » pour parler de la famille au sens plus large. Il convient de se méfier des faux consensus. Par ailleurs, des auteurs contemporains comme Xavier Lacroix ou Jean-Marc Ghitti mettent en garde contre l'usage non réfléchi d'expressions comme « famille monoparentale »... L'expression véhicule en effet une transformation effective des concepts qui n'est pas neutre.

Un regard interdisciplinaire³ pourrait mettre en lumière les différences culturelles, religieuses et historiques. Le concept de « famille » recouvre en effet des approches diverses des relations internes à la famille comme des relations entre la famille et la société. On peut se demander s'il existe un lien entre la conception de la famille et des rapports internes à la famille d'une part, et la structure de la société d'autre part. Cette grande diversité apparaît au sein même de l'Europe. Le premier souci de la recherche sera donc d'essayer de voir s'il est possible de parvenir à une notion acceptable par tous de « famille » et à un fondement objectif de la famille. Il est certain qu'une définition strictement biologiste ne saurait suffire : il suffira d'évoquer les défaillances de l'éducation, les violences conjugales, l'inceste... Convient-il pour autant de rejeter le fondement biologique – en le qualifiant de biologisme – et de favoriser une approche sociologique d'une société éducative dans laquelle la conjugalité des parents serait déconnectée de leur parentalité, présumé à la revendication à l'homoparentalité. Les questions ne manquent pas.

Précisément, les diverses approches comprennent toutes une conception du mariage et impliquent également une manière de regarder et de concevoir la sexualité et la fécondité. En particulier, le lien entre mariage et famille ne va plus de soi à l'heure actuelle. La notion même de stabilité d'une relation, *a fortiori* d'une relation de type conjugal, est remise en cause. Par ailleurs le lien entre sexualité, mariage et famille ne va plus de soi. Enfin l'idée même que l'union dont on parle est celle d'un homme et d'une femme ne fait plus l'unanimité. La remise en question de ces différents aspects oblige à les repenser ou au moins à trouver la manière de les présenter de sorte à être reçus. Il est certainement dans le rôle des religions d'élaborer un discours qui corresponde à leurs propres conceptions et qui soit en même temps recevable. Il importe en outre que les religions entrent en dialogue sur ce sujet pour proposer ensuite une réflexion à niveau européen.

Il en ressort – me semble-t-il – une double exigence de travail. Les enjeux actuels de la famille tournent autour de ces deux problématiques : la relation entre famille et société d'une part, la cohésion familiale interne, d'autre part, c'est-à-dire en fait la redécouverte du lien entre conjugalité et parentalité. Il semble en outre que la réponse donnée à la première de ces deux problématiques, dépende en grande part de celle donnée à la seconde.

³Il est un peu convenu de favoriser une approche interdisciplinaire et l'insistance mise sur sa nécessité cache mal son absence effective. La lecture d'un récent dossier sur la famille nous confirme cependant dans la conviction que les diverses disciplines ont beaucoup à gagner à s'ouvrir aux autres. La revue « Croire aujourd'hui » proposait, dans son numéro d'octobre 2006, un dossier sur la famille. La troisième partie de ce dossier s'intitulait « Vous avez dit : famille chrétienne ? » L'auteur, Agnès Auschitzka, psychologue, y affirme à plusieurs reprises que la famille chrétienne n'existe pas. L'affirmation est sans doute défendable du point de vue de la psychologie - je ne mets pas en cause la compétence de l'auteur dans son domaine, j'ai même un a priori positif - mais c'est une affirmation hautement contestable du point de vue de la théologie et contraire à l'évolution de la théologie du mariage et de la famille depuis plus de cinquante ans. Tout l'effort de renouveau de la théologie du mariage est précisément de souligner que le mariage est une authentique voie de sainteté et qu'il s'agit, pour les époux, non pas seulement de vivre chrétiennement dans le mariage et la famille, mais de vivre un mariage chrétien et de fonder une famille chrétienne. Le moins que l'on puisse dire, c'est que l'article aurait grandement gagné en crédibilité si son auteur avait connu les développements actuels de la théologie et en ne se limitant pas à un seul domaine, celui de la psychologie.

Cohésion familiale

Un psychanalyste français, Philippe Julien, a écrit un petit livre en 2000, intitulé « Tu quitteras ton père et ta mère », dans lequel il montre que la modernité se définit par un clivage entre la sphère publique et le domaine privé et que le privé devient le lieu de la conjugalité tandis que le public devient celui de la parentalité. Il souligne ainsi le divorce entre le lien qui unit les conjoints, d'une part, et le rapport à l'enfant, d'autre part. Ce divorce est sous-jacent à l'approche contemporaine de la famille. Prenons par exemple le « rapport parlementaire sur la famille et les droits des enfants », document établi à la demande du Président de l'Assemblée Nationale française et présenté le 26 janvier 2006. Les rapporteurs soulignent que « la famille est désormais centrée sur l'enfant. » Ceci n'est pas sans risque, et il semble que les rapporteurs l'ont perçu. En effet, l'enfant risque de porter un poids qui le dépasse, celui d'être le support de ses parents au lieu d'être le fruit de leur amour, il peut aussi être revendiqué comme un droit, après avoir été d'ailleurs bien souvent considéré comme un risque à éviter, justifiant au passage tous les moyens. L'enfant pourrait bien aussi devenir l'enfant-roi, celui qui a toujours raison. Curieusement, nous assistons simultanément à une privatisation et à une banalisation de la conjugalité : sa publicité est factuelle et non-instituée : la société est comme exclue de la dimension publique du mariage. Autrement dit la privatisation de la conjugalité ne s'oppose pas à sa publicité, mais bien à sa dimension sociale : les liens privés sont publics mais on refuse une intervention de la société dans ces liens. La confusion est malheureusement fréquente : une cohabitation manifeste, publique, n'implique pas une existence sociale effective. Si tel était le cas pourquoi aurait-il fallu inventé le PACS ? La recherche de reconnaissance juridique montre bien que ce qui est public n'est pas nécessairement social. La conséquence en est que la parentalité devient envisageable et est de fait envisagée indépendamment de la conjugalité et, disons-le, indépendamment de ce qu'on appelle pudiquement l' « orientation sexuelle » des parents. Là encore la dénomination cache mal le désir de changer les valeurs.

Tout aussi curieusement les discours sur la famille s'accompagnent d'une atomisation juridique. Sont évoqués les droits des femmes et ceux des enfants et commencent à apparaître ceux des hommes à travers les revendications d'associations de pères « dépossédés » de leurs enfants suite à un divorce. Mais la famille n'est pas réductible à la juxtaposition de ses membres. Certes les droits sont là pour protéger les individus, et ils sont à ce titre absolument indispensables, mais une communauté, quelle qu'elle soit, qui en vient à ne regarder que l'aspect juridique des rapports internes est une communauté qui va mal ! En outre, et des auteurs comme Paul Moreaux le font remarquer, la notion même de droits des enfants ne va pas sans poser des difficultés.

Famille et société

La conception actuelle du lien de la famille avec la société n'est pas exempte d'une certaine ambiguïté, voire duplicité. Le rapport est en effet souvent conçu de manière asymétrique, comme si la famille n'avait que des droits face à la société et celle-ci uniquement des devoirs. Il est pour le moins curieux de prétendre soustraire la vie affective et familiale de tout regard extérieur de la société tout en prétendant avoir le droit d'attendre certains avantages de cette même société. L'individualisation de la conception des droits conduit aussi bien à une revendication des droits de la personne dans la famille au détriment de la cohésion familiale qu'à une revendication des droits de la famille, considérée comme sujet de droit, dans la société au détriment de la cohésion sociale. Dans un cas comme dans l'autre il s'agit d'une

revendication de liberté sans responsabilité. Il importe, dans ce contexte, d'étudier le rôle de la famille dans le fonctionnement de la société : quelle est sa place dans la socialisation de l'individu, dans la transmission des valeurs et de la culture, dans l'apprentissage du « vivre ensemble » ? Par ailleurs, l'affirmation selon laquelle la famille est la cellule de base de la société est mise à mal par la pratique qui semble donner de fait à l'individu ce rôle, et encore à l'individu considéré comme porteur de droits et non dans toute sa richesse personnelle. Cela demande un regard critique. Là encore il sera utile de s'interroger sur la dimension sociale du mariage et de se demander si nous ne touchons pas là justement le fondement de la famille ? Une réflexion sur la notion de « nature » et de « loi naturelle » semble inévitable, comme aussi sur le lien entre nature et culture.

La société revêt cependant diverses formes de sorte que la question des rapports de la famille de la société peut trouver diverses solutions. C'est de fait le cas dans l'Europe aujourd'hui. Il existe une légitime diversité des approches familiales par la société et donc des attitudes légitimement différentes des Eglises en Europe et dans un même pays, et d'une même Eglise dans différents pays. Un éventuel refus de la société de regarder la famille serait déjà la traduction d'une option qui demande à être discutée. Peut-on arriver à préciser un fond commun qui définit les rapports entre famille et société de manière équilibrée ? Mais les relations entre la famille et la société vont dans les deux sens et il convient de parler d'une véritable interaction entre les deux. Est-il possible de préciser l'apport de l'un pour l'autre, d'un point de vue existentiel, structurel, juridique...

L'apport des religions

Les diverses religions ont toutes une conception de l'homme qui implique une composante sociale. Il n'est en revanche par sûr que leurs conceptions sur la famille soient aussi proches qu'on pourrait l'attendre. En effet, aux côtés d'une tendance générale plutôt « conservatrice » (dans le sens positif du terme), apparaissent des divergences, y compris au sein des confessions chrétiennes, sur des questions comme celle de la possibilité du remariage après un divorce ou celles concernant des questions de type bioéthique. Les convictions non religieuses sont en général moins conservatrices, mais elles ont toutes une certaine conception de la famille qui marquent aussi leur manière de concevoir les rapports entre la famille et la société. Le rejet des valeurs religieuses traditionnelles s'accompagne-t-il d'un rejet de la conception traditionnelle du mariage et réciproquement ou n'y a-t-il que coïncidence ? On peut poser la question. Il semble en tous cas difficilement contestable de nier que le christianisme a marqué durablement la conception du mariage et de la famille. Peut-on dégager un fond commun aux diverses religions qui pourrait servir de base à une action commune au niveau européen ? Comment les religions peuvent-elles être entendues dans ce domaine ? Il convient de saisir comment le dialogue œcuménique et interreligieux peut contribuer à une action commune en ce domaine et à donner à la famille la place qui lui revient dans la construction européenne.

Le défi pour les religions est double. En premier lieu, l'avenir de la religion elle-même passe en grande partie par la famille, d'abord parce que la transmission de la religion se fait en premier lieu par et dans la famille, ensuite parce que la religion va de pair avec une certaine conception de la famille. Une étude des pratiques pastorales des différentes religions est ici à sa place.

Ce premier défi est de taille alors dans la mesure où une certaine conception de la laïcité tend à reléguer la religion dans la sphère privée, hors non seulement de toute expression sociale,

mais également sans lien nécessaire avec une conviction morale. Il faut pourtant bien faire la différence entre la liberté qui peut et doit être donnée à tout un chacun de vivre dans une union de type non matrimonial, qu'il s'agisse d'une union dite libre entre un homme et une femme ou d'unions homosexuelles, d'une part, et la reconnaissance légale de ce type d'union d'autre part. Le pas ne va pas de soi et appelle un regard critique.

Le deuxième défi est celui d'un dialogue interreligieux constructif en vue non seulement de se connaître mais aussi de contribuer à construire une société européenne qui tienne compte comme il convient de la famille, dans le respect des diversités légitimes qui peuvent exister d'un pays à l'autre : promouvoir la famille dans le respect des libertés individuelles. Certaines valeurs semblent bien pouvoir faire l'objet d'un choix supranational et se montrer être universellement vérifiables. Par ailleurs certains choix qui peuvent être respectés au sens de choix personnels ne devraient pas être soutenus par la société sous peine pour la société de couper la branche sur laquelle elle repose.

II. Le dialogue Inter-religieux

A. Le face-à-face des cultures et des religions L'apport d'Emmanuel Lévinas

Claire Marie Monnet, op

Avertissement :

Cette contribution est extraite d'une recherche plus vaste sur la notion de Relation dans la pensée d'Emmanuel Lévinas, philosophe juif du 20^{ème} siècle. Le paradigme de la relation dans la philosophie de Lévinas est forgé à partir de la notion de face à face. Ce modèle, s'il est fondamental, est-il pour autant exclusif ? Epuise-t-il toutes les formes de relation ? Tout au contraire, il convient d'élargir la perspective : penser la multiplicité, à partir du face à face... en d'autres termes il s'agit de penser le politique (c'est-à-dire à la fois le religieux et le culturel) à la manière d'une relation véritable où l'altérité est reçue, respectée et assumée.

Dans nos sociétés contemporaines démocratiques, le pluralisme politique n'est plus vraiment un problème théorique. Chacun s'accorde à penser que c'est là l'essentiel — et le fondement — de l'exercice démocratique. Aussi le politique pose-t-il donc d'emblée la question du pluralisme et celui-ci est devenu une habitude vécue, plus ou moins sereinement, dans la plupart des pays occidentaux. En revanche, dans d'autres sphères culturelles, la démocratie et les Droits de l'Homme, le pluralisme politique, ne sont ni coutumiers, ni même perçus comme des valeurs ou un idéal à atteindre...Or, le phénomène de la mondialisation nous confronte à une autre forme de pluralisme : celui du face-à-face des cultures et des religions. En effet, la question n'est plus seulement celle du pluralisme politique au sein d'une même nation mais bien celle de la cohabitation de systèmes culturels différents sur une même planète. Notre perspective ici consiste à rechercher la philosophie implicite des systèmes culturels en question. C'est peut-être dans la sphère proprement religieuse que l'on rencontre les manifestations les plus significatives de la structure philosophique de ces cultures. L'approche n'est pas d'ordre théologique, mais celle d'un regard philosophique sur les religions.

Au cœur de cette problématique, la réflexion menée sur le face-à-face des personnes, à l'école d'Emmanuel Lévinas, peut-elle nous aider à envisager le face-à-face des cultures ? La question est posée. Il ne s'agit pas d'y répondre de manière exhaustive mais d'envisager des pistes de recherche, de poser des jalons. Si la philosophie de Lévinas est une « philosophie première », en quoi pose-t-elle une question fondamentale eu égard aux questionnements éthiques et politiques contemporains ? En quoi permet-elle de préciser les termes même de cette question ? En d'autres termes, comment chacune de ces cultures envisage-t-elle l'altérité ?

A très gros traits — car ce serait l'objet d'un travail plus vaste — nous prenons le risque de faire une typologie des cultures en fonction de leurs réponses à la question de l'altérité. Nous distinguons schématiquement trois formes de culture : les cultures monistes, les cultures dualistes et les cultures intermédiaires qui participent des unes et des autres. Il y a là un ensemble de « Nous » qui se font face. Ultimement, comment ces « Nous » peuvent-ils entrer en relation dans un débat philosophique ?

L'intérêt de ce travail nous semble être premièrement de mettre en vis-à-vis ces différents systèmes, non de les présenter simplement, chacun dans leur unicité. Pour ce faire, nous confronterons la lecture de trois corps de textes, chacun étant particulièrement significatif, eu égard à la question de l'altérité. Notre lecture sera très brièvement commentée et consiste à éveiller le questionnement.

Monisme et dualisme

La notion de monisme⁴ renvoie à une doctrine métaphysique pour laquelle le monde est formé d'un seul principe, soit matériel — matérialisme — soit spirituel — monisme spiritualiste. Le monisme est défini par rapport à son opposé, le dualisme. Celui-ci admet l'existence de deux principes irréductibles⁵. Le monisme s'est développé plus particulièrement en Orient tandis que le dualisme marque davantage l'Occident. Toutefois, cette problématique culturelle, liée aux flux migratoires et à la mondialisation, semble avoir évolué et les délimitations géographiques sont moins prégnantes. Désormais la question s'est généralisée et se pose, dans des termes analogues, au sein de chaque pays.

Un texte de la pensée orientale : Tukaram

Nous proposons simplement ce petit poème de Tukaram — petit marchand de grains à Poona, à l'Est de Bombay — grand mystique vers 1600. Il est paradoxalement dualiste au cœur d'une pensée fortement moniste. L'auteur réagit vivement à l'encontre de la non-dualité :

Maudite soit cette doctrine
qui veut me faire une même chose avec Toi,
Ô Vithoba (Krishna) ;
J'aime tant à recevoir tes préceptes et tes défenses,
je suis ton serviteur ;
Toi, tu es mon maître ;
qu'il y ait entre nous la même différence
qu'entre ce qui est haut et ce qui est bas.

⁴ Le mot « monisme » a des contenus très variés. Pour simplifier, nous nous contenterons de la définition de Haeckel, citée par le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* p 648, qui distingue le dualisme du monisme :

« Unité de l'univers, sans antithèse entre l'esprit et la matière ; identité de Dieu et du monde, qui n'a pas été créé, mais qui évolue d'après des lois éternelles ; négation d'une force vitale indépendante des forces physiques et chimiques ; mortalité de l'âme ; rejet de l'opposition établie par le christianisme entre les fins de la chair et les fins de l'esprit ; excellence de la nature ; rationalisme ; religion de la science, du bien et de la beauté » Die Weltrathsel, chap XVIII et XIX.

⁵ Ces définitions sont inspirées du dictionnaire Lalande

Merveilleuse vérité
que rien ne la détruisse.

L'eau ne peut se goûter elle-même,
l'arbre ne peut savourer son fruit,
celui qui adore doit être distinct
de l'objet de son adoration ;
alors seulement la joie de prier peut naître ;

Si je n'étais pas un pécheur,
comment pourrais-je avoir un Sauveur ?

Tuka dit : Je ne veux plus entendre
ces docteurs du monisme ;
Que Dieu et moi soyons Un, c'est faux.
De cette théorie je ne fais aucun cas⁶.

La perspective n'est-elle pas ici celle du face-à-face ? Cet auteur ne rejoint-il pas l'intuition de Lévinas quand il manifeste l'exigence pour la relation d'une non-fusion, autrement dit, d'une altérité ? Ainsi, nous retrouvons les thèmes envisagés par le philosophe : le refus de la réification [lignes 1 et 2], la thématique de la séparation et de la différenciation, en cette courbure de l'espace [ligne 8], celle du besoin et du Désir [lignes 12 à 15]

Second corps de textes : dans la mystique musulmane

Dans l'Islam, Dieu est le tout-Autre, tout puissant et transcendant, il est l'Unique. Paradoxalement, la question se pose de nouveau : si Dieu est unique, s'il est à ce point « le seul », au point qu'on ne peut lui associer aucun autre⁷, s'il n'y a pas d'autre « Je » que celui de Dieu : qui suis-je ? Qui est celui qui dit « Je » en moi ?

Hallaj est un mystique musulman, mort supplicié à Bagdad en 922, après un procès de neuf ans. Il appartient au courant soufi.

Aïe ! Toi ou moi ? Voici deux dieux !
Loin de moi, loin de moi l'affirmation de deux [...]
Entre Toi et moi, un moi est de trop.
Que la séparation cesse et que le Toi ravisse le moi !⁸

El Hallaj souhaite ici que l'union se produise au plus profond de son être. Nous pourrions penser qu'il souhaite aller au-delà de l'altérité : « entre toi et moi, un moi est de trop ». Comment une lecture philosophique peut-elle traduire et rendre compte de ce fait ? En réalité, le mystique parle dans le langage poétique, celui de l'amour. Il est dans l'excès. La pensée

⁶Cité par P. Charles, *Missiologie*, p. 21.

⁷Cette expression du Coran signifie qu'on ne peut associer à Dieu un Fils, en réaction à la doctrine chrétienne d'un Dieu Père et Fils.

⁸Poèmes traduits par Sami-Ali, Paris, Albin Michel 1998 n°44

d'Emmanuel Lévinas nous permet de saisir qu'Hallaj exprime ici avant tout son Désir. D'autres textes nous permettent d'approfondir notre hypothèse :

Vraiment mon « Je » c'est « Lui »⁹

Je suis Celui que j'aime et Celui que j'aime est moi
Nous sommes deux esprits infondus en un corps ;
Si tu me vois, tu Le vois
Et si tu Le vois, tu Nous vois ».¹⁰

Dans ce poème, le mystique parle au présent. Son désir semble être devenu réalité. Il semble satisfait¹¹. Il dit l'union, dit-il l'abolition de la dualité ? Le « Nous » demeure [ligne 4], même s'il y a identification entre le Même et l'Autre.

Le texte suivant n'est pas un poème, il est une prière qui semblerait être rédigée dans une perspective philosophique — Hallaj a lu et étudié Aristote. Y aurait-il ici une véritable abolition de la différence ?

Ah ! Est-ce moi, est-ce Toi ? Cela ferait deux dieux. Loin de moi, loin de moi, l'affirmation de « deux ». Il y a un être personnel qui est le Tien, au fond de ma négativité, toujours. Ajouter mon tout au Tout, c'est illusion et hypocrisie. Où est donc Ton essence, séparée de moi, là où je ne la voyais ? Et voici que mon essence s'est pénétrée de clarté, là où il n'y a pas de lieu !¹².

Etrange paradoxe ici encore : après la prière d'un hindou qui revendique l'altérité de son Dieu au cœur d'une culture majoritairement moniste, voici un musulman qui se rapproche d'une philosophie moniste au plus profond de son expérience mystique alors qu'il appartient à une religion dont le dualisme est le plus fortement affirmé¹³. On sait que Hallaj a été martyrisé pour s'être identifié avec la Sagesse divine¹⁴.

La philosophie de Lévinas est-elle mise en question par El Hallaj ? On pourrait le penser en première analyse mais le fait même que le mystique parle, qu'il prie, infirme cette analyse réductrice : l'Autre n'est pas aboli dans la relation que le croyant entretient avec lui. Hallaj cherche à exprimer la qualité exceptionnelle, paradoxale, de l'union qu'il vit avec son Dieu. L'unité, alors même qu'elle semble parvenir à dépasser l'altérité ne l'abolit pas mais la souligne remarquablement. Cette perception se retrouve dans le christianisme, avec cette phrase que nous avons mise en exergue de notre travail : « Qu'ils soient un comme nous sommes un¹⁵ ». Le 'un' n'abolit pas le 'nous', il le suscite.

⁹El Hallaj, *Diwan*, trad. Massignon, Seuil, 1981, p. 127.

¹⁰Poèmes traduits par Sami-Ali, Paris, Albin Michel, 1998, n°45

¹¹Cela rejoint la formule de Jésus de Nazareth : « Qui me voit le Père »

¹²In Roger ARNALDEZ, *Hallâj ou la religion de la croix* p.97 Paris, Plon, 1964.

¹³Dieu est transcendant. La séparation du Créateur et de la créature est infinie.

¹⁴Cf le livre de Arnaldez *La passion de El Hallaj*.

¹⁵Jean 17

En Occident

La question du monisme se pose moins directement mais elle est effleurée par certains mystiques lors de leurs expressions les plus excessives. Le monisme est la tentation à laquelle conduit une certaine mystique de la fusion. Saint Paul ne dit-il pas

Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi¹⁶

Catherine de Gênes ne craint pas d'écrire :

Mon Moi est Dieu et je ne connais pas d'autre Moi que ce mien Dieu¹⁷.

Maître Eckhart, à son tour, déclare :

Il y a quelque chose dans l'âme qui est tellement parente avec Dieu qu'elle est une avec Lui et ne Lui est pas seulement unie.¹⁸

Dans une lettre à Emmanuel Mounier, Jean Baruzi se demandait ce que signifie exactement cet investissement — Lévinas parle de 'substitution' — du Même par l'Autre :

Il faudrait voir, par une enquête chez les grands mystiques, ce qu'ils entendent quand ils parlent d'une Présence qui se substitue à leur personnalité¹⁹.

Ce thème est en effet très courant.

On ne sait ce qu'est Dieu : Il n'est ni lumière ni esprit, ni vérité ni unité, ni ce qu'on nomme divinité, ni sagesse ni raison, ni amour, volonté ou bonté, ni chose ni non-chose, ni essence ni affect, Il est ce que ni toi ni moi, ni nulle créature, jamais, n'apprennent qu'en devenant ce qu'Il est.²⁰

L'altérité est à son paroxysme. Il est l'au-delà par excellence et par là, échappe à toute catégorisation rationnelle. Ce texte suggère que le seul accès à cette extériorité radicale est la participation à son être. Dans un autre texte, Jean de la Croix décrit ce phénomène comme une impression, une expérience sensible, pas comme un fait :

Je restai là, je m'oubliai,
le visage penché sur lui,
tout disparut, je me livrai²¹

¹⁶Cf. *Epître aux Galates*.

¹⁷*Vita mirabile*, Padoue, 1743, XIV, 3.

¹⁸*Sermons*, Aubier, 1942, p. 178.

¹⁹*Mounier et sa génération*, Seuil, 1956, p.51.

²⁰Jacob BOEHM (1624-1677) *L'errant chérubinique* IV, 21.

²¹« La noche oscura », *La montée du Carmel* O.C. vol. 2, Cerf, Paris, 1982, p. 43.

Aussi, le « monisme » confond-il l'union et l'indifférenciation. L'union se fait fusion. Or l'amour ne peut exister que dans la différence, comme l'écrivait Raymond Lulle, humaniste catalan, du XVI^e siècle : « Si en amour il n'y avait pas de différence entre l'ami et l'aimé, l'amour entre l'ami et l'aimé ne pourrait exister »²². De même, Georges Morel écrit que « C'est le propre de l'amour de désirer que l'autre soit éternellement autre. ». « Seul l'amour n'altère pas l'altérité. »²³

Ces citations d'horizons divers recourent une interrogation commune à toutes ces cultures, qu'elles soient orientales ou occidentales. Comment être un, en restant deux ? N'est-ce pas là toute la difficulté ? En termes lévinassiens, les débats de ces mystiques- et à travers eux des cultures qu'ils irriguent- pourraient se résumer ainsi : y a-t-il une altérité entre l'individu et l'autre qui le fait exister ? De plus, cette altérité peut-elle être dépassée, voire annulée ? L'union supprime-t-elle la distance, l'extériorité ? Comment penser l'unité ?

Jusqu'à présent, la question de l'altérité a été située entre le croyant et Dieu, entre l'individu et celui qui le fait exister, au cœur du face-à-face. La dualité est saisie comme l'effet de la relation entre un principe créateur et sa créature. Il y a dès lors deux éléments absolument hétérogènes et irréductibles l'un à l'autre. La fusion est ontologiquement impossible.

La question n'est-elle pas plus fondamentale encore : peut-on concevoir que l'altérité est au cœur même du principe ? La philosophie d'Emmanuel Lévinas nous invite à penser que la séparation est essentielle, que l'altérité est nécessaire, que la relation est première. Donc, il serait un face-à-face absolu, duquel tout découlerait et participerait, comme d'un archétype.

Dans le christianisme : Dieu est relation

Dans le christianisme, l'altérité est au cœur de Dieu. Le paradigme trinitaire peut constituer une dernière hypothèse de recherche. Comment penser ce modèle philosophiquement ? Comment penser simultanément l'altérité et l'unité ?

Le nom de Père ne désigne ni une essence, ni une action ; c'est le nom d'une relation, le nom de la manière dont le Père est à l'égard du Fils ou le Fils à l'égard du Père²⁴.

Nous retenons particulièrement ce passage car nous retrouvons le concept de la « relation ». Nous sommes au cœur du face-à-face, comme archétype : la relation s'identifie à la personne. Est-ce à dire qu'elle est créatrice ? La relation fait-elle exister la personne ? Ce questionnement se retrouve dans la pensée de Thomas d'Aquin lorsqu'il essaie de rendre compte de sa perception de la Trinité :

On distingue la relation comme relation et la relation comme constitutive de la personne. La relation ne saurait être constitutive de la personne en tant qu'elle est relation (in quantum est relatio) car il est clair que dans l'ordre des

²² *L'arbre de philosophie d'amour*, trad. L. Sala-Molins dans *Lulle*, Aubier, 1967, p. 234.

²³ Georges MOREL, *Questions d'Homme : l'Autre*, Aubier, t. II, 1977, p. 229 et 269.

²⁴ GREGOIRE DE NAZIANZE, *Les Discours théologiques*, Sources Chrétiennes, p. 114.

réalités humaines, les relations ne sont pas des personnes mais bien des accidents. Or la personne est quelque chose qui subsiste dans le genre substance, par conséquent elle ne saurait être constituée par un accident. Si donc, en Dieu, la relation est constitutive de la personne, c'est en tant qu'elle est une relation divine et qu'elle est identique à l'essence de Dieu, puisqu'en Dieu il n'y a place pour aucun accident. Il y a donc en Dieu la relation comme relation – *relatio ut relatio* – et la relation comme constitutive de la personne divine – *relatio ut constitutiva divinae personae* – ... si on la considère au premier sens, elle présuppose logiquement la procession, si on la considère au second sens, alors la relation qui est constitutive de la personne et de laquelle jaillit la procession est logiquement antérieure à la procession tout comme la paternité en tant que constitutive de la personne du Père est antérieure à la génération²⁵

Il ne s'agit pas, ici, de faire la critique philosophique de ce texte de Thomas d'Aquin, à la lumière de la pensée d'Emmanuel Lévinas²⁶ mais bien plutôt de relever l'étonnante concordance de pensée sur le point précis qui mobilise notre réflexion depuis le point de départ : « au commencement est la relation ». La relation constitue la personne.

Confronter la réflexion de Lévinas sur la relation et le paradigme trinitaire, c'est entrevoir la possibilité de relire autrement l'altérité. C'est peut-être donner à cette réflexion toute son extension. La relation ne serait pas seulement au commencement, comme au point de départ. Elle serait au fondement, comme ce qui structure. Elle serait au cœur même du principe, en rien accidentelle. C'est saisir que la relation est elle-même à la fois ce qui unit et ce qui sépare. La relation ne se contente pas de « faire » l'unité, mais elle est l'unité qui n'abolit pas l'altérité. En ce sens, elle est la condition de possibilité de toute altérité, comme de toute unité.

Affirmer le caractère premier de la relation n'est cependant pas dire ce qu'elle est. Si l'éthique de Lévinas peut bel et bien être reçue comme une philosophie première, elle ouvre sur une question plus fondamentale encore, qu'elle ne cesse de poser, sans jamais pouvoir totalement y répondre. Certes, Lévinas décline cette intuition dans le face-à-face entre personnes, entre les individus d'une société, et par-delà le politique, elle peut être pensée jusqu'au face-à-face des cultures, dans leur diversité.

Pourtant, d'ouverture en ouverture, si la perspective s'élargit, si le modèle fonctionne et peut se décliner en termes métaphysique, éthique et politique, c'est pour nous conduire au seuil d'une question abyssale : qu'est-ce que l'altérité ?

²⁵*De Potentia*, q. 10, a. 3.

²⁶Par exemple, nous pourrions discuter de l'affirmation de Thomas d'Aquin, selon laquelle la relation entre personnes humaines est accidentelle. Pour Lévinas, ce serait contestable.

B. Compte rendu du Seminario Espaces in Lussemburgo- 13-15 gennaio 2007

Frère Alessandro Cortesi op

L'Europa che si sta costruendo è compatibile con i valori del cristianesimo? In che modo i cristiani valutano 'mercato' che segna così fortemente il progetto europeo? Quali sono le sfide e le opportunità che il dialogo ecumenico, interreligioso e delle differenti convinzioni aprono all'Europa oggi?

Queste sono state le domande che hanno segnato la riflessione in un incontro organizzato da Alexis Pauly op (Lussemburgo) e Michel Van Aerde op (direttore di Espaces, Bruxelles) dal 12 al 14 gennaio 2007 a Mondorf les Bains in Lussemburgo. Il seminario ha visto la partecipazione di quindici frati domenicani provenienti da Francia, Belgio, Lussemburgo, Lituania e Italia e una suora domenicana di Bruxelles.

Nel corso del colloquio sono intervenuti alcuni relatori invitati: Gilbert Dubois, capo unità alla Commissione europea incaricato delle relazioni con l'OSCE, Martine Reicherts, direttrice alla Commissione europea, già portavoce di Jacques Santer, Georges Friden rappresentante permanente aggiunto del Lussemburgo presso l'Unione Europea, e Aindrias Ó Caoimh, giudice della Corte di giustizia del Lussemburgo in rappresentanza dell'Irlanda.

L'intento di incontri di questo tipo, come ha sottolineato Alexis Pauly nell'introdurre i lavori, sta soprattutto nel conoscere le istituzioni europee e le questioni di cui esse trattano. Sono stati così presentati i ruoli e compiti specifici della Commissione europea, del Consiglio dei ministri, del Parlamento europeo e della Corte di giustizia, come anche del Consiglio d'Europa che vede la partecipazione di 46 paesi membri e dell'Organizzazione per la sicurezza e la cooperazione in Europa (con 56 stati membri) con i suoi tre ambiti di competenza costituiti dal livello politico militare per la sicurezza, dei diritti umani e della sicurezza economica e ambientale. Ciò ha fatto cogliere la storia della formazione di queste istituzioni nella loro diversità e la complessità della struttura che forma l'architettura delle istituzioni europee. E' stata posta in risalto la necessità di una semplificazione delle strutture come anche il problema fondamentale del rapporto tra queste e i cittadini europei. Tuttavia è emerso come la attuale fisionomia istituzionale sia frutto di un complesso processo di evoluzione sul piano storico e giuridico. Nella discussione sono stati evidenziati alcuni fattori di crisi del funzionamento di tali strutture in un'Europa attualmente formata da 27 Stati membri e la necessità di superarli. Siamo di fronte ad una realtà, risultato di una serie di evoluzioni, e mentre nell'opinione pubblica è diffusa l'impressione che l'Europa sia alla deriva, l'Europa tuttavia – secondo l'opinione di Georges Friden - continua ad avanzare, nonostante la difficoltà di vedere cosa potrà accadere in futuro, su una via sostanzialmente positiva. I 27 Stati membri sono uniti da un mercato unico che è non solo uno spazio di scambio di merci ma è molto di più, perché in esso ci sono le libertà, ed esso implica la costruzione di uno spazio di libertà. E' stato rilevato come la Commissione abbia poco potere decisionale e come siano gli Stati membri che determinano le decisioni per via di

compromessi continui. Le attuali sfide davanti a noi sono quelle nel campo dell'energia e dell'ambiente. Nella discussione è stato posto in risalto il valore di quanto è stato conseguito dall'Europa nell'arco di pochi decenni, un tempo assai limitato, che in parte dà ragione delle difficoltà di percorso, e l'importanza di estendere il metodo di una ricerca di prosperità per tutti e di solidarietà per le vie del dialogo e della costruzione di istituzioni di diritto (Antoine Lion op, Paris).

Il seminario aveva anche come temi di discussione la questione del mercato e del dialogo ecumenico e interreligioso. Nell'introdurre il tema del mercato Hughues Dupuel op ('Economie et humanisme', Lyon) ha sostenuto la tesi secondo cui il 'grande mercato' non è un progetto in quanto tale, ma esige regole e il tema del bene comune si rivela essere oggi una prospettiva cruciale: "come è possibile promuovere una prospettiva di bene comune in una società individualista in cui appare irriducibile la tensione al bene individuale?". E' stata poi sottolineata l'importanza di un orientamento politico per governare i fenomeni del mercato (Vincenzo Caprara op, Fiesole), e la dimensione dello 'sviluppo umano', quale elemento critico e di orientamento per uno sviluppo inteso spesso solo in senso economico (Alessandro Cortesi op, Pistoia). E' stata anche posta la questione sul denaro quale elemento generatore di ingiustizia (Michel Van Aerde op, Bruxelles).

Il tema del dialogo ecumenico è stato introdotto da Michel Mallèvre op (Paris) che ha presentato un quadro del cammino ecumenico ed il percorso in atto nelle chiese in vista della Assemblea ecumenica che si terrà a Sibiu nel settembre 2007 sul tema "Cristo illumina tutti gli esseri umani". Egli ha sottolineato l'attuale evoluzione del percorso ecumenico ponendo in risalto i problemi che derivano dall'affermarsi crescente di chiese che non si riconoscono nelle denominazioni tradizionali, che appartengono all'ambito pentecostale ed attualmente sono al di fuori del Consiglio ecumenico delle chiese. Nella discussione vi sono stati vari contributi: uno sul dialogo tra cattolici e ortodossi (Saulius Rumsas op, vice direttore Istina, Paris) che ha posto in risalto l'attuale tensione presente nel mondo ortodosso tra le dichiarazioni ecumeniche ufficiali e le prese di posizione dei monaci del monte Athos; uno sull'abbandono del titolo 'patriarca d'Occidente' (Marc-Antoine Bêchétoille op, Lille). Infine una riflessione su identità e alterità in rapporto alle religioni: la autentica 'guerra sana' a cui oggi le religioni sono chiamate dovrebbe essere quella del superamento delle condizioni di ingiustizia nel contesto globale (Aldo Tarquini op, Fiesole). Nel corso del dibattito è stato presentato anche uno studio sulla libertà religiosa nel quadro dell'Università in Francia (Bernard Senelle op, Strasbourg), un panorama della complessità della appartenenza religiosa e delle difficoltà in rapporto al regime politico nella Cina attuale (Réné Quan op, Marseille) e le attività compiute e in corso d'opera nell'ambito di DECERE di Strasbourg sul tema del dialogo tra le religioni (Paul-Dominique Masiat op, Strasbourg). E' stato poi presentato il progetto di ricerca su 'Famiglia e società in Europa' (Jean-Yves Brachet op, Strasbourg) e un progetto di studio sul tema della relazione come fondamento per un dialogo tra le culture sulla base della filodofia di E.Lévinas (Claire-Marie Monnet op, Bruxelles).

Domenica 14 gennaio la s.Messa è stata celebrata nella Chiesa di Ellange con l'omelia di Michel van Aerde op. La cura nell'organizzazione da parte di Alexis Pauly op e la possibilità da lui favorita di avere contatti con funzionari delle istituzioni europee, le discussioni e l'intensa partecipazione di tutti i presenti ai lavori del seminario, hanno reso questo incontro un interessante momento di studio comune e occasione di scambio significativo.

C. Quelques préoccupations œcuméniques

Frère M. Mallèvre op

Cette note présentant mes préoccupations œcuméniques sera brève dans la mesure où j'ai proposé par ailleurs une « introduction au dialogue interconfessionnel », qui propose mon regard sur le mouvement œcuménique contemporain.

Ma préoccupation œcuménique a, me semble-t-il, un double fondement :

- D'une part, une *conviction de foi*, liant mission et unité.
- D'autre part, une certaine fascination pour d'autres *expressions de cette foi dans des cultures différentes* de la mienne ;

A travers ce double ancrage, il y a, me semble-t-il, une continuité profonde entre mon engagement « missionnaire » en Afrique centrale, pendant dix-sept ans, et mon engagement œcuménique actuel.

Mes responsabilités de Directeur du Service National pour l'unité des chrétiens de la Conférence des évêques de France mobilisent une grande partie de mes énergies. Je rappelle ici les trois types de tâches assurées au titre de cette fonction :

- *animation œcuménique* au sein de l'Eglise catholique, par le biais des délégués diocésains, que je vais systématiquement visiter et par une circulaire trimestrielle ;
- *relations avec les autres Eglises et communautés ecclésiales*, au sein du Conseil d'Eglises chrétiennes en France, par de la représentation dans diverses manifestations et par la participation à cinq dialogues théologiques officiels dont j'assure le secrétariat ;
- *information*, par la publication de la revue *Unité des chrétiens* (tirage 2300 exemplaires) et de nombreuses conférences ou interventions dans des groupes.

Deux domaines de recherche avaient été investis à mon retour d'Afrique et ne sont honorés que dans la mesure où les circonstances le favorisent, et mon emploi du temps le permet :

- *La connaissance de la mouvance pentecôtiste-charismatique*. En particulier préciser le fond théologique commun à ces communautés et la question de leur rattachement au protestantisme ou de l'émergence d'une nouvelle famille confessionnelle.
- *La connaissance de l'Eglise copte orthodoxe d'Ethiopie*, dont j'ai appris les rudiments de la langue liturgique pendant trois ans. Mon intérêt pour cette tradition tient d'abord au fait qu'elle est un exemple tout à fait singulier d'« inculturation » de

la foi chrétienne dans l'Afrique sub-saharienne. Sur le plan littéraire, cette Eglise apparaît marquée par plusieurs influences (copte égyptienne, syriaque), auxquelles il faut ajouter des influences musulmane et occidentale sur le plan artistique.

Mais deux autres chantiers, en voie d'achèvement, sont à mes yeux pour le moment prioritaires:

- Un article sur l'emploi récurrent par Jean-Paul II à partir de 1994 de l'image de l'« échange de don » pour parler de l'œcuménisme.
- L'adaptation française du recueil de textes de référence sur la quête de l'unité publié en 1997 par le Conseil œcuménique des Eglises

D. Introduction au dialogue interconfessionnel

Frère M. Mallèvre op

Rappelons d'abord que le mouvement œcuménique contemporain est né au début du XX^e siècle de la confluence de quatre mouvements qui constituent les quatre piliers de l'œcuménisme.

D'abord le *mouvement missionnaire*, avec la prise de conscience, à la Conférence d'Edimbourg de 1910, du contre-témoignage des divisions dans les colonies que l'Europe prétendait évangéliser.

Puis le *mouvement doctrinal*, « Foi et Constitution », avec la conviction qu'un témoignage uni suppose de surmonter les causes théologiques des divisions

Mais aussi le *mouvement du « christianisme pratique »* (Life and Work), dans un monde déchiré par la Première mondiale et les injustices suscitées par la Révolution industrielle.

Enfin, le *mouvement de l'œcuménisme spirituel*, qui a commencé avec la fondation de l'Alliance Evangélique en 1846 et sa semaine de prière début janvier, puis l'octave de prière de Paul Watson (un anglican devenu catholique), transformée par l'Abbé Paul Couturier.

Le deuxième et le troisième mouvement fusionnèrent en 1948 pour donner naissance au Conseil Œcuménique des Eglises, dans lequel le Conseil international des missions entra à son tour en 1961. Quelques années plus tard, le COE et l'Eglise catholique commencèrent à préparer conjointement le thème de la Semaine de prière pour l'unité.

Dès les débuts, ces quatre piliers du mouvement œcuménique contemporain se trouvèrent en *tension*, et cette tension subsiste, comme on l'a vu récemment lors de l'Assemblée générale du COE à Porto Alegre au Brésil, où le « christianisme pratique » a occupé une grande place, tandis que l'on envisageait une réforme de l'institution regroupant en un même pôle doctrine, mission et spiritualité.

On le voit aussi dans le programme du prochain Rassemblement Œcuménique européen, qui aura lieu à Sibiu en Roumanie, du 4 au 9 septembre. Le thème, tiré d'une acclamation de la liturgie orthodoxe, en est « Christ illumine tous les humains ». Il sera décliné en une série de forums permettant d'approfondir les engagements pris dans la *Charte Œcuménique européenne* signée à Strasbourg en 2001. Le premier jour : le Christ illumine l'Eglise, avec les thèmes de l'unité, de la spiritualité et du témoignage ; le deuxième jour : le Christ illumine l'Europe, avec les thèmes de l'intégration du continent, des migrations et du défi de l'interreligieux ; le troisième jour : le Christ illumine le monde avec les thèmes de la sauvegarde de la création, de la justice et de la paix. On le voit, le premier jour permettra de

reprendre les implications des premier, deuxième et quatrième piliers, tandis que les deux autres jours seront consacrés à différents aspects du « christianisme pratique ».

On entend dire que cette *désaffection de l'oecuménisme doctrinal* vient d'une certaine déception face à de maigres résultats. Il est vrai que lorsque l'Eglise catholique est entrée dans le mouvement œcuménique et s'est lancée dans une grande série de dialogues (15 au niveau international aujourd'hui), on avait le sentiment que l'unité était à portée de main. On est assez parvenu, surtout avec anglicans et luthériens, à des textes significatifs sur les sacrements et les ministères (pensons à « vers une même foi eucharistique ? » du groupe des Dombes en 1971, ou au BEM en 1982). Mais la division a subsisté...

L'apport le plus remarquable de ces dialogues a sans doute consisté à ouvrir la voie à un modèle d'« unité dans une diversité réconciliée », à travers un « *consensus différencié* », pour reprendre le jargon des oecuménistes. Il s'agit au fond de reconnaître mutuellement la légitimité de la manière dont l'autre exprime différemment une donnée constitutive de la foi commune. Deux accords surtout ont manifesté cette approche : la Concorde de Leuenberg, signée en 1973, par laquelle presque toutes les Eglises luthériennes, réformées et méthodistes d'Europe se sont reconnues en pleine communion ; et la Déclaration commune sur la justification, entre l'Eglise catholique et la Fédération Luthérienne Mondiale, en 1999, que le Conférence Méthodiste mondiale vient de signer à son tour.

Mais de ce dernier texte, les implications ecclésiologiques n'ont pu encore être tirées. Et de fait, le grand chantier œcuménique actuel est le *chantier ecclésiologique* : tous les dialogues ou presque traitent aujourd'hui de l'Eglise, et il est significatif que le dernier document soumis aux Eglises par la commission Foi et Constitution du COE traite précisément de « la nature et la Mission de l'Eglise », et que le seul texte doctrinal voté à Porto Alegre (« appelés à être l'Eglise Une ») soit un appel lancé aux Eglises à se reconnaître mutuellement comme l'Eglise de Jésus-Christ.

Mais il me semble qu'il y a aujourd'hui un défi plus important pour le mouvement œcuménique : celui de faire face aux *conséquences des transformations du paysage religieux*. De la naissance de ce mouvement jusqu'aux années 70, le mouvement œcuménique s'est développé au fond dans un cadre assez stable avec trois caractéristiques : un centre de gravité au Nord, là où étaient nées les divisions doctrinales, une répartition assez claire des grandes familles confessionnelles, un attachement communautaire aux grandes institutions religieuses. Qu'en est-il aujourd'hui ? Eh bien, nous constatons trois mutations.

Le *déplacement du pôle de gravité du Christianisme* vers le Sud, qui commence à nous « exporter » de nouvelles formes d'Eglises, ces Eglises issues de l'immigration, part importante des Eglises indépendantes qui constituent le deuxième méga-bloc du christianisme (540 millions) après l'Eglise catholique (1,2 milliards).

Le *décloisonnement confessionnel*, qui fait que toutes les familles chrétiennes sont partout, avec une double conséquence qui complexifie considérablement le dialogue. D'abord, chaque Eglise se trouve maintenant face à une multiplicité de partenaires : en France, plus de traditionnel face à face catholique-luthériens ou réformés, mais de nombreuses communautés évangéliques, plusieurs juridictions orthodoxes et des anglicans. Surtout, les différences de contextes auxquels sont affrontées ces présences de toutes les Eglises créent des tensions internes, que l'on voit par exemple au sein de l'orthodoxie, avec les conflits autour des diasporas, ou de l'anglicanisme, avec l'affrontement entre l'Amérique du Nord et l'Afrique.

Enfin, le *changement des mentalités*, caractérisé par une montée de l'individualisme, de la quête de l'épanouissement personnel, un primat de l'affectif, une contestation des institutions religieuses et de leurs discours. Deux figures, bien typées par la sociologue D. Hervieu-Léger, caractérisent l'homme religieux contemporain : le pèlerin et le converti. On les retrouve dans ces Eglises évangéliques en plein essor qui privilégient les communautés de quartier, mais aussi dans de nouveaux réseaux, post-confessionnels, où l'on rencontre beaucoup de personnes attachées à Jésus, mais ne voulant pas devenir membre d'une Eglise locale. Si de tels réseaux continuent de se développer, comment garder l'horizon traditionnel du mouvement œcuménique : parvenir à l'unité des chrétiens par l'unité des Eglises ?

Dans son discours introductif à la dernière session du Conseil pontifical pour l'Unité, le cardinal Kasper a parlé d'un « œcuménisme en voie de transformation », et il a dit notamment trois choses significatives. D'abord la nécessité d'ouvrir le dialogue avec ces nouveaux partenaires, sans donner l'impression que l'on se détourne des anciens. Ensuite, la nécessité de développer un « œcuménisme fondamental », exposant l'importance de l'unité dans l'expérience spirituelle de la rencontre avec Dieu, quitte à mettre un peu au second plan le dialogue académique. Enfin affronter davantage ensemble les grands défis du monde contemporain et davantage partager notre expérience spirituelle, car c'est une meilleure connaissance mutuelle qui, en nous faisant constater l'action de l'Esprit dans l'autre Eglise, nous permettra de nous convertir et de trouver le chemin de l'unité. Ce que le pape Jean-paul II aimait résumer par la formule : « l'œcuménisme n'est pas tant un échange d'idées qu'un échange de dons. »

E. L'abandon du titre de « patriarche d'Occident » : réactions orthodoxes²⁷

Frère Marc-Antoine Bêchétoille op

Depuis 2006, l'Annuario Pontificio ne mentionne plus le titre du pape comme « Patriarche d'Occident ». Le 22 mars 2006, a été publié un communiqué du « Conseil Pontifical pour la Promotion de l'unité des Chrétiens » concernant la suppression de ce titre, et semblant sous entendre des vues œcuméniques à cet abandon. Ce titre ne fait pas partie des titres mentionnés dans le Code de droit canonique de l'Église catholique romaine de 1983 qui mentionne seulement les titres : « Évêque de l'Église de Rome, chef du Collège des Évêques, Vicaire du Christ, Pasteur de l'Église tout entière sur cette terre ». D'ailleurs la notion même de « patriarche » n'est attribuée dans le Code à aucun siège apostolique précis.

Ce titre est néanmoins historique. Utilisé pour la première fois en 450 par Théodose II à l'égard du pape Léon le Grand, il s'est institutionnalisé avec Justinien I^{er}. Il est utilisé par le pape Théodore Ier à partir de 642, et la notion de patriarche est mentionnée dans les canons du concile Quinisexte (Constantinople, 691-692), définissant alors la « pentarchie », dont les 5 sièges, dans l'ordre, sont Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Cette pentarchie permettait la communion des Églises locales, parmi lesquelles l'Église de Rome et son patriarche occupaient la première place, mais sans pouvoir de juridiction spécifique. On peut voir plusieurs questions que pose aujourd'hui l'utilisation du terme de « patriarche », et qui ont peut être conduit à son abandon.

Au sein de l'Église catholique d'abord, où cette notion est équivoque. On a vu qu'elle est difficile à définir selon le code applicable à l'Église latine. Au contraire, pour les Églises catholiques orientales, « l'institution patriarcale est en vigueur, [...] un honneur particulier est dû aux Patriarches des Églises orientales, qui sont à la tête de leur Église patriarcale comme père et chef.²⁸ » La fonction de « patriarche » est ainsi décrite : « Le Patriarche est l'Évêque auquel appartient le pouvoir sur tous les Évêques, y compris les Métropolitains, et sur tous les fidèles chrétiens de l'Église à la tête de laquelle il est, selon les normes du droit, approuvé par l'autorité suprême de l'Église.²⁹ » En dépit de ces prérogatives, le fait que cette législation ne soit pas reprise dans le droit canonique romain, et que les patriarches ne participent aucunement (du moins pas spécifiquement à ce titre) à l'autorité suprême, constituée du « Pontife Romain (et du) Collège des Évêques³⁰ » force à conclure que le titre de patriarche n'est pas englobant pour toute l'Église et n'a pas de valeur ecclésiologique. La vie ecclésiale

27Michel DYMYD, *Les enjeux de l'abandon du titre de « patriarche d'Occident »*, Istina 2006 – 1, pp. 24-32

28Code des Canons des Eglises Orientales (CCEO), canon 55, cité par DYMYD M. *op. cit.*

29CCEO, canon 56, cité par DYMYD M. *op. cit.*

30CCEO, chapitre III, cité par DYMYD M. *op. cit.*

reste sur un schéma binaire : pouvoir suprême – Église locale, mais ne fonctionne pas avec trois niveaux : pontife romain – patriarche – évêque. Si le titre de patriarche a une valeur, ce n'est que sur le plan honorifique, et cela contribue plutôt à troubler la lisibilité du fonctionnement de la structure.

Ce fonctionnement peut sembler très contraignant, il insiste cependant sur le fait que ce n'est pas au titre de patriarche que Rome revendique une autorité suprême. Or l'emploi du titre a pu conduire à une assimilation des deux, qui nuit à la compréhension même de la nature de cette autorité. Comme le théologien Ratzinger l'écrivait déjà : « c'est une tragédie que Rome ne soit pas parvenue à détacher la charge apostolique de l'idée patriarcale, de telle sorte qu'elle a présenté à l'Orient une revendication qui, sous cette forme, ne pouvait être admise et n'avait pas à l'être par lui.³¹ »

Si l'Orient désigne ici les orthodoxes, ils ne pouvaient en effet pas comprendre une appropriation de l'autorité par le « patriarche d'occident », en vertu de ce seul titre. Pour eux, il semblait en effet alors se situer au dessus de l'autorité collégiale patriarcale, dans des domaines de compétences propres aux patriarches.

Ce « télescopage de la fonction de « patriarche d'Occident » et de celle de « Primat de l'Église Universelle » »³² pose également des questions au sein de l'Église d'Occident. En effet, le patriarcat occidental, dont le territoire s'étend sur toute la terre, recouvre des espaces culturels aussi divers et éloignés de la culture « latine » que le Japon, la Chine ou l'Afrique. A cela, dès après le concile, le théologien Ratzinger n'hésitait pas à apporter des pistes novatrices pour « distinguer à nouveau, plus nettement [...] la fonction proprement dite du successeur de Pierre et la fonction patriarcale ; en cas de besoin, [...] créer de nouveaux patriarcats et les détacher de l'Église latine³³ ». En effet, « le droit ecclésial unitaire, la liturgie unitaire, l'attribution unitaire, faite par le centralisme de Rome, des sièges épiscopaux – tout cela sont des choses qui ne font pas nécessairement partie de la primauté en tant que telle ; elles résultent de la concentration des deux fonctions.³⁴ »

L'abandon du titre de « patriarche d'occident » peut donc avoir pour but de clarifier la distinction entre les compétences du primat et celles du patriarche. Cela pourrait se répercuter à différents niveaux :

- au sein de l'église latine : libérer le concept de patriarcat, et permettre éventuellement la « division » du territoire en de nouveaux patriarcats, plus conformes aux réalités culturelle, géographiques et politiques du monde, en vue de constituer de nouveaux points d'unification des Églises régionales.
- entre les Églises catholiques : libérer les initiatives théologiques, canoniques, pastorales des Églises orientales, tout en approfondissant leur communion avec Rome, pouvant les aider à retrouver progressivement une unité intérieure.

31Joseph RATZINGER, *Le Nouveau peuple de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, pp. 56-58, cité par DYMYD M. *op. cit.*

32J.M.-R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, Paris, 1984, p. 225, cité par DYMYD M. *op. cit.*

33Joseph RATZINGER, *Le Nouveau peuple de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, cité par DYMYD M. *op. cit.*

34Joseph RATZINGER, « Primat » in : *Lexicon für Theologie und Kirche*, vol. 8, Freiburg, 1963, p. 763, cité par DYMYD M. *op. cit.*

- avec les Orthodoxes : prendre conscience que la direction administrative dont est responsable le patriarche d'Occident n'est pas le rôle du pape, que l'unité doit se construire autour de l'unité de la foi.

Enfin, on peut donc comprendre cette initiative de Benoît XVI comme une volonté de travailler à l'unité de l'Église, notamment avec les orthodoxes. Néanmoins, si on peut comprendre ce raisonnement, il peut être aussi à craindre que cet abandon soit compris négativement par les orthodoxes, puisque ce titre de « patriarche d'Occident » était celui qu'ils avaient le plus facilement tendance à reconnaître au pape. Ils pourraient percevoir cet abandon comme une réaffirmation unilatérale de l'« autorité suprême » revendiquée par Rome. Comme dans l'affaire du discours de Ratisbonne, la réception « politique » peut donc interférer avec ce que l'on peut estimer être la volonté première du pape.

Du point de vue orthodoxe, une des difficultés actuelles est le nationalisme de chaque Église, allant de pair avec un traditionalisme doctrinal. Une nouvelle définition de l'unité de toute l'Église, autour du pape, pourrait être un facteur d'unification pour les Églises, en leur permettant de dépasser le paramètre national, même si l'acceptation d'une telle perspective est probablement très incertaine. Elle redonne néanmoins un rôle positif, actif aux catholiques sur le chemin de l'unité.

Enfin, vis-à-vis de la construction européenne, il est intéressant de voir que peut exister à l'intérieur de l'Église l'idée d'un découpage plus « régional », correspondant à des aires culturelles identifiées par ailleurs, même si cela semble encore lointain.

F. Un dialogue interreligieux en Chine est-il concevable aujourd'hui ?

R. Rinquecheau

La religion, affaire d'Etat

Premier élément de comparaison : marché / dialogue interreligieux. Le religieux n'est pas un produit comme les autres. Si le marché chinois est ouvert de plus en plus aux produits occidentaux compte tenu des accords commerciaux liant la Chine et les autres pays étrangers, de l'ouverture du marché intérieur chinois, l'espace chinois reste et restera fermé au religieux surtout s'il est soupçonné ou teinté d'obédience étrangère. Les moyens de communication ressortissent à la compétence et du contrôle exclusif du parti ; le religieux n'a droit de cité que contrôlé ou mieux, soumis au seul pouvoir politique. Une interférence religieuse serait ressentie comme ingérence dans les affaires intérieures de la Chine.

Les religions, sous contrôle

Un dialogue interreligieux reste soumis à l'aval et au contrôle des autorités religieuses étatiques. Dans quelle mesure, le pouvoir politique chinois tolèrera-t-il que les religions sur son territoire puissent dialoguer entre elles puisque tout doit passer et relever de son bon vouloir et de son autorité ? Chacun est au courant de la situation conflictuelle, à tout le moins, de non normalisation des relations entre Rome et les autorités politiques chinoises : ces dernières considérant, entre autres points de conflit, l'éventuelle nomination des évêques chinois par le pape comme ingérence dans les affaires intérieures de la Chine. Récemment, trois cas de nomination et de consécration épiscopales ont eu lieu sans que le Pape ait été consulté. Bien entendu, le Vatican a protesté. Et ces coups de force réitérés seraient non de la mauvaise volonté de la part du gouvernement chinois et du Vatican de coopérer mais se comprendrait par la crainte des autorités étatiques religieuses chinoises en place -un appareil d'Etat qui emploie un nombre imposant et impressionnant de fonctionnaires- de perdre leur influence et leur emploi en cas de dialogue direct fructueux entre le Vatican et Pékin. Cette même administration étatique religieuse verrait d'un mauvais oeil l'émergence et le renforcement d'un épiscopat chinois qui ne manquerait pas de la mettre sur la touche au cas où s'établiraient des contacts directs entre gouvernement / parti chinois et conférence épiscopale chinoise.

La menace des religions exogènes

Autre élément à considérer : le pouvoir politique chinois est-il en mesure et soucieux de favoriser un dialogue interreligieux de la part des religions officielles présentes sur son sol ? Compte tenu du radicalisme islamiste dans les régions, à l'ouest du territoire chinois, frontalières et au contact du monde musulman, ne craint-il pas une contamination, une extension et une contestation de son pouvoir politique par des éléments religieux rebelles et indépendantistes ? Le constat serait le suivant : une religion musulmane contestatrice du pouvoir politique chinois, voulant acquérir une indépendance non seulement religieuse mais aussi territoriale ; autant dire scénario-catastrophe pour le pouvoir central pointilleux sur l'intégrité territoriale de la Chine. Et que dire s'il fallait imaginer une sainte alliance des religions en Chine contre le pouvoir politique en place.

La religion comme affaire chinoise et strictement interne

Autre idée à retenir : pour un pouvoir politique chinois, la religion est affaire strictement interne. Une religion en Chine se doit d'être chinoise, donc indépendante et loin de toute domination, ou de ce qui est ressenti comme ingérence, étrangère. C'est pointer du doigt ce qui pourrait être caractérisée comme face xénophobe de toute politique étatique religieuse. Dans le même ordre d'idées, une religion qui soit chinoise et donc religion chinoise naturellement soumise au pouvoir politique en place. Est-il possible de concevoir une religion en Chine autonome, c'est-à-dire libérée de tout contrôle politique de la part de l'Etat chinois ? Inféodation politique soumettant toute religion quelle qu'elle soit et qui est un trait permanent du paysage politico-religieux de la Chine : déjà les empereurs chinois ne toléraient aucune indépendance des religions nationales.

Obstacles politiques à tout dialogue interreligieux en Chine mais aussi constat que les religions chinoises elles-mêmes n'y sont pas prêtes !

Des protestantismes remuants et soutenus de l'étranger

Compte tenu du dynamisme et du prosélytisme protestant en Chine à l'heure actuelle - et cela est encore vrai de beaucoup d'autres parties du monde, il n'est que de penser à la situation de l'Afrique, du Brésil où les protestants occupent un terrain de choix-, il est à douter que les protestants veuillent ou recherchent un dialogue avec les autres religions !

De plus, ils ne sont pas loin de s'attirer l'admiration de beaucoup de Chinois compte tenu de leur refus de tout dirigisme politique religieux et de leur répression par l'appareil politique d'Etat. Il n'est pas rare de voir un président américain rappeler au gouvernement chinois la liberté religieuse que devraient connaître ses coreligionnaires protestants chinois ! Une religion "montante" et ayant fort à faire pour exister au regard du pouvoir et qui, pour l'heure, serait embarrassé par la recherche d'un dialogue interreligieux risquant de les gêner dans leur conquête religieuse ! A noter que dans le christianisme chinois, les protestants sont majoritaires par rapport aux catholiques et que de nos jours, ils bénéficient de l'extrême sollicitude et du grand renfort des protestants américains. Il serait intéressant d'observer et d'étudier la façon dont les appuis et amis étrangers des protestants chinois s'arrangent pour

leur venir en aide sans trop provoquer les foudres et l'ire des autorités étatiques religieuses, à tout le moins, dans les hautes sphères de l'administration, en sachant que la répression policière sur le terrain s'acharne particulièrement contre les protestants, davantage contestataires et moins contrôlables.

Enfin, dans quelle mesure existe-t-il des liens entre les églises protestantes et l'Eglise catholique en Chine : bien entendu, cela ne relève pas du dialogue interreligieux ; pour autant et dans la mesure où les unes et l'autre sont placées également et légalement sous le contrôle d'une administration étatique religieuse, ont-elles développé entre elles un dialogue et confessionnel et politique, dans le bon sens du terme ?

Une église catholique minoritaire et divisée

Bien entendu, ce qui polarise souvent l'attention des médias, ce sont les hauts et bas des relations entre la Chine et le Vatican. S'acheminera-t-on vers une normalisation de leurs relations, aux niveaux officiel et étatique ? En ce cas, cette nouvelle situation aura obligatoirement des conséquences sur les relations des différentes religions établies et tolérées en Chine. Il ne faut jamais oublier que les protestants sont plus nombreux que les catholiques et que ces derniers eux-mêmes sont plus que minoritaires dans le paysage religieux chinois. Un prêtre de l'Eglise officielle me disait que les catholiques commenceraient à compter en Chine quand ils seront aussi nombreux que les bouddhistes et la barre des croyants devait se situer autour des 100 millions de fidèles !

Davantage que de dialogue interreligieux, les catholiques chinois sont confrontés à un énorme problème interne : celui de deux églises de même dénomination confessionnelle dont l'une relevant étroitement de l'administration étatique religieuse et l'autre davantage fidèle à Rome, rejetant toute mainmise et intervention étatiques en matière religieuse et par conséquent, plus cachée, souterraine. L'une et l'autre ont été persécutées par le régime communiste et si, à l'heure actuelle, on assiste à une libéralisation dans bien des domaines et à bien des niveaux dans la société chinoise, un rapprochement de l'une et de l'autre constituerait un beau témoignage de communion ecclésiale et d'espérance interconfessionnelle. D'ailleurs, il est à noter qu'à l'intérieur de l'une et de l'autre église catholique chinoise, la division qui existe en elles fait le jeu des autorités étatiques religieuses. Bien que les autorités romaines s'efforcent de les rassembler et de les réunir, les rancoeurs sont loin d'avoir été apaisées. Le grave danger menaçant les catholiques chinois, c'est leur division : deux églises sous une identique dénomination confessionnelle et donc deux hiérarchies, et surtout à l'intérieur de chacune d'entre elles, un manque d'unité !

Compte tenu de l'évolution et de la libéralisation de la société civile chinoise -jamais à l'abri d'un retour de bâton et d'une politique stricte d'encadrement idéologique par le régime en place !-, on constate la place plus grande faite aux églises sur un plan caritatif : l'Etat chinois, compte tenu qu'il ne peut tout actionner et tout régler, tolère certaines interventions des églises dans des domaines déterminés et on assiste à une relative reconnaissance officielle de la contribution catholique à l'amélioration de certaines situations sociales.

Qu'en est-il des traditions religieuses typiquement chinoises ?

L'attraction du bouddhisme tibétain

A tout seigneur, tout honneur : la tradition bouddhiste. Le bouddhisme, après avoir été sinisé dès le 6^e siècle, obtenu droit de cité et dans les hautes sphères du pouvoir grâce à la faveur impériale, connu une persécution au 10^e siècle suite à une défaveur tout aussi impériale, est probablement la religion dominante, à tout le moins la plus nombreuse, à l'heure actuelle en Chine. Après avoir vu, à l'instar de bien d'autres bâtiments religieux d'autres confessions religieuses, ses temples et monastères dévastés sinon détruits sous la Révolution culturelle, elle jouit à présent d'une quasi onction étatique, et compte tenu de la libéralisation, de l'ouverture économique du pays et des impératifs du tourisme, a vu ses propriétés reconstruites. Est-il exagéré de dire que le bouddhisme chinois bénéficie de l'oreille des autorités étatiques religieuses et ce, en raison de sa profonde identité culturelle chinoise ? Mais il semble que du côté de ses sympathisants, l'on constate une désaffection : certains observateurs religieux ne manquent pas de souligner l'attraction pour les Chinois du bouddhisme tibétain ; ils délaisseraient en conséquence un bouddhisme de pure tradition chinoise au profit d'un bouddhisme davantage inconnu et plus exogène... Ce qui ne serait pas, dans l'avenir, sans conséquence politico-religieuse ! Enfin, il ne faut pas sous-estimer l'effet retour de l'engouement de nombreux occidentaux pour ce qui est mis sous la rubrique commode de bouddhisme dont on sait l'extrême diversité et la puissance de fécondité dans les divers pays asiatiques qui l'ont adopté, chez lesquels il s'est enraciné et même adapté. Connaîtra-t-on dans un futur assez proche un bouddhisme à la française, ce qui est possible, ou à la sauce européenne, ce qui est moins sûr ?

Un confucianisme pesant et traditionnel

Sans considérer le confucianisme comme religion, il reste vrai que cette tradition est loin d'être étrangère à la mentalité chinoise. Encore que l'évolution actuelle de la société chinoise de nos jours s'embarrasse moins et supporte moins un carcan perçu, à tort ou à raison, comme trop hiératique ou trop hiérarchique, dans les relations familiales comme dans celles sociales. Serait-ce que le Chinois d'aujourd'hui se veut plus libre, s'est libéré et supporte plus difficilement toute contrainte de quelque nature que ce soit ? Par-là il serait moins obéissant, moins famille, plus rebelle et rétif, davantage aussi plus entreprenant, individualiste comme moins solidaire, moins fraternel... De plus, il ne faut pas sous-estimer le poids des traditions, des rites dans une société asiatique même si les gens y adhèrent de moins en moins tant cela leur paraît rigide, hiératique et bien pesant !

Un taoïsme toujours récurrent et subversif

Pour ce qui est du taoïsme, on aurait tort de le sous-estimer. En effet, il imprègne plus la société chinoise qu'on ne le pense : c'est un courant de pensée et de pratique qui attire bien des Chinois, en raison de l'importance qu'il accorde à une notion telle que le chi, souffle / énergie vitale. Et puis, il comporte un aspect sinon ésotérique du moins fortement liturgique. Enfin, il n'est pas sans connotation libertaire et nationaliste, sur le registre anti-pouvoir et anti-étranger ! C'est une lame de fond incontrôlable et qui peut surgir à tout moment. D'où la hantise du pouvoir de pouvoir la contrôler et aussi ses déboires récents et sa croisade, sa persécution anti-Fa Long Kong qui s'en est suivie.

Un dialogue interreligieux dans un proche avenir ?

- Sur quelles bases ?

Enfin, sur le plan strictement des idées, quelles sont les chances d'un éventuel dialogue interreligieux entre tradition théologique occidentale et monde religieux chinois ? D'abord, il faudrait que la tradition catholique soit à même de produire et de présenter une théologie des religions cohérente et conforme à sa propre vérité théologique : est-il un salut hors, non plus de l'Eglise, mais de l'unique Seigneur, du Christ ?

- Avec quels outils conceptuels ?

Par ailleurs, pour qu'il y ait dialogue, les traditions religieuses autres qu'occidentales peuvent-elles parler d'une seule voix -problème de représentativité dans tout dialogue- mais aussi disposent-elles d'un appareil théologique conceptuel qui fait que l'on puisse dialoguer : comment perçoit-on la religion de l'autre, comment peut-on la décrire et quel sens théologique véhicule-t-on sous certaines notions et sous certains mots ?

- Un défi culturel majeur

Ensuite, un dialogue interreligieux n'est-il pas amené à être confronté à une disparité, une incompréhension culturelle mutuelle. Quel dialogue théologique dans quelle rencontre culturelle pour autant qu'elle soit possible ou qu'elle existe ? La question n'est pas théorique : en effet, parmi les sinologues de langue francophone, deux approches peuvent être envisagées dans la rencontre Chine/Occident et dans les rapports religion/théologie, François Jullien versus Jean-François Billeter. Pour Jullien, la transcendance ne fait pas partie du système mental chinois. Est religieux ce qui s'intègre dans l'adéquation dialectique du ciel et de la terre, et la seule perspective recherchée est cette consonance, conformité au rythme de la représentation duale chinoise de l'univers. Plus encore, Jullien caractérise l'univers chinois comme tellement autre qu'il doute même de la possibilité d'une rencontre culturelle Chine/Occident. Tout au plus, l'extranéité et l'originalité spécifiquement chinoises peuvent-elles nous amener à nous interroger, à nous questionner sur notre propre tradition philosophique ! La thèse de Jean-François Billeter, rapidement schématisée, serait la suivante : ce que nous décrit Jullien comme authentiquement, intrinsèquement chinois : son athéisme, sa tradition lettrée, etc. -et quelqu'un de l'extérieur le peut-il, de façon sérieuse ?- ne s'oppose pas à une rencontre et le Chinois avant que d'être seulement chinois partage avec les autres une nature humaine, ce qui rend possible un dialogue. De plus, la sinité telle que valorisée par certains cache en fait une volonté politique d'occultation dont il ne faut pas être dupe : en clair, les Chinois se définissent tels, se reconnaissent tels parce que le despotisme impérial pour retenir son pouvoir et le confisquer à son seul profit avait intérêt à enfermer ses sujets dans un modèle présenté comme exclusivement, génétiquement chinois. En fait, le despotisme impérial pour conserver son pouvoir a forgé un modèle chinois auquel les Chinois eux-mêmes se sont laissés enfermer ! Selon Billeter, le Chinois n'est pas autre, il appartient à une commune humanité, il s'agit de secouer le cocotier et de dénoncer l'emprise politique impériale des gouvernants sur les consciences pour que le Chinois prenne en main son propre destin et coopère à la bonne marche du monde... Affaire à suivre !

Conclusion

Quelque que soit notre approche du dialogue interreligieux ou même de la rencontre possible ou éventuelle des mondes chinois et occidental, sur quelle notion amorcer le débat ? Certains théologiens ont proposé comme plus petit dénominateur commun et comme approche première la notion de sagesse. Ne serait-il pas plus sage de placer la notion de miséricorde/componction comme lieu d'éventuelle rencontre ? D'autres, avec une connaissance approfondie du bouddhisme, estiment que ce qui les démarquent est incontestablement la notion de personne, absente de la pensée et de la religion chinoises. Sur un plan strictement théologique, la notion de trinité semble constituer un point sinon de rupture, du moins de non retour. En fait, le débat ne fait que commencer pour autant que le dialogue interreligieux en Chine puisse s'engager tôt ou tard !

© **espaces 2007**, edited by domuni.org, dominican university
© **espaces 2007**, édité par domuni.org, université dominicaine

Edition : Françoise DUBOST

www.domuni.org