



RES

NOVAE

PERSPECTIVES ROMAINES - Édition française

Lettre mensuelle internationale d'analyse et de prospective ■ N° 13 ■ Novembre 2019 ■ Année II ■ 3 €
Paraît en français, italien et anglais.

PRÉSENTATION

Dans un monde qui bouge de plus en plus et dans une Église qui se trouve constamment sous les feux des projecteurs, les informations importantes et le sens à leur apporter risquent d'être ensevelis sous la masse des commentaires, des opinions et des fausses nouvelles. À l'heure où il est urgent de restaurer le magistère et l'autorité pontificales pour que l'Église puisse poursuivre sa mission reçue du Christ, *Res Novae* se veut un outil d'informations et d'analyses au service du pouvoir pétrinien.

INDEX

Page 1

Platon ■ Socrate ■ Vatican II

Page 2

Karl Barth ■ Benoît XVI ■ Cardinal Yves Congar ■ Père Jacques Dupuis ■ Jean-Paul II ■ Saint Jean-Baptiste ■ Cardinal Henri de Lubac ■ Alberto Melloni ■ Karl Rahner

Page 3

Jean-Claude Basset ■ Marc Boss ■ François Bousquet ■ Père Rémi Chéno ■ Pape François ■ Père Claude Geffré ■ Samuel Désiré Johnson ■ Henri de La Hougue ■ Père John A. Di Noia

Page 4

Pape François ■ Saint François d'Assise

Abonnement : 30 €/1 an ;

Numérique : 20 €/1 an ;

Soutien : à partir de 50 €.

Abonnement papier à l'étranger : nous consulter.

Chèque à l'ordre de EHN ou par virement :
IBAN : FR76 3006 6108 4500 0201 7170 155.

La lettre mensuelle *Res Novae* est éditée par

EHN (12, rue Rosenwald, 75015 Paris).

Éditorialiste : Abbé Claude Barthe.

Correspondant à Rome : Don Pio Pace.

Contact : resnovaeroma@free.fr

Commission paritaire : 0220K93862.

Directeur de la publication : Ch. Sergent.

L'ÉDITORIAL

Dialogue avec les religions ou dialogue avec soi-même ?

L'étrange assemblée du Synode sur l'Amazonie, entre autres sujets qu'elle a abordés, a mis en relief le thème du dialogue avec les religions non chrétiennes, en l'espèce avec les religiosités non chrétiennes amazoniennes (Document final, nn. 23-25 : « *Iglesia en diálogo ecuménico, interreligioso y cultural* »), et celui connexe de l'inculturation du catholicisme dans des cultures marquées par ces religiosités : la diversité religieuse amazonienne, sorte de nouvelle Pentecôte dans sa bio-fraîcheur, ferait découvrir d'autres chemins de salut (de salut/santé) pour les hommes. Nous laissons à don Pio Pace le soin d'évaluer la signification de la traduction concrète qu'a revêtue cette démarche. Mais cela nous donne l'occasion de considérer plus généralement l'aspect paradoxal de ce dialogue religieux hasardeux, dont il semblerait que l'enjeu se trouve dans le décret conciliaire *Nostra aetate*. Des années après son adoption, il marque le fait, et le Synode en fournit une preuve supplémentaire, qu'en fait de dialogue avec les autres, il est surtout un retour sur soi.

L'Église respecte d'autres voies de salut (*Nostra aetate*)

La déclaration *Nostra aetate*, extrêmement succincte en ce qui concerne les principes théologiques sur lesquels repose le dialogue qu'elle décrit, se donne un but très général : « *L'Église examine plus attentivement quelles sont ses relations avec les religions non chrétiennes* » (n. 1). Cet examen relationnel évite un examen essentiel sur la nature de ces religions. Le Concile évoque cependant cette nature, mais comme au passage, et selon la manière *transactionnelle* qui est la sienne lorsqu'il propose des « avancées » en délicatesse avec la doctrine traditionnelle : il évite de dire qu'elles sont des voies fausses, comme l'avaient dit jusque-là les prédicateurs de l'Évangile, mais il ne dit pas qu'elles sont des voies parallèles, ayant donc en tant que telles, une existence surnaturelle pouvant procurer le salut. Vatican II, comme en d'autres domaines, cherche ici un entre-deux : elles sont incomplètement salutaires, et de ce fait respectables. Et du coup, la Commission théologique internationale a pu dire : « *Quant à dire que les religions en tant que telles peuvent avoir une valeur dans l'ordre du salut, c'est là un point qui reste ouvert* » (« *Le christianisme et les religions* », 1997, n. 81). Le fameux n. 2 de la déclaration affirme que « *L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions* ». Cela évoque la doctrine classique rappelée par le décret *Ad gentes* des « *préparations évangéliques* » (n. 3), « *semences du Verbe* » (n. 11), « *germes* » (n. 18). Il faut tout de même remarquer que les Pères de l'Église, lorsqu'ils évoquaient la *preparatio evangelica* et les *semina Verbi* (1), les voyaient chez Socrate, Platon, les stoïciens, des philosophes et moralistes, mais sûrement pas dans les religions païennes. Pour rester dans une lecture du Concile « *dans le sens de la tradition* », on peut supposer qu'en parlant de « *ce qui est vrai et saint dans ces religions* », il ne vise que la part de philosophie naturelle qu'éventuellement elles contiennent (profession, par certaines, d'un Dieu unique, de quelques principes de la loi naturelle).

La nouveauté conciliaire est en ceci : « *Elle [l'Église] considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui,*

quoiqu'elles diffèrent sous bien des rapports de ce qu'elle-même tient et propose, cependant reflètent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes » (*Nostra aetate* n. 2). Le respect sincère porte donc non seulement sur « ce qui est vrai et saint », mais bien sur « ces doctrines ». Au minimum, le Concile adopte la thèse du Père Yves Congar, op, selon laquelle non seulement les autres religions contiennent éventuellement des semences du Verbe, mais qu'elles sont en tant que telles des préparations évangéliques (2). Quant à l'aspect démoniaque des religions non chrétiennes (« *Tous les dieux des nations sont des démons* », Ps 95, 5, Vulgate), car elles enfonceaient tout de même les hommes dans les ténèbres de l'erreur, il est passé sous silence.

Le Concile poursuit en disant que, pour autant, l'Église ne doit pas cesser d'enseigner le Christ, qui est la Voie, la Vérité et la Vie (Jn 14, 6), « dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse. » Existerait-il alors, en dehors de l'Église, des « vies religieuses » dans le Christ qui seraient partielles, sans atteindre la plénitude ? Certes, personne ne doute de la possibilité de se sauver au sein des religions, mais c'est malgré les religions, pour les hommes de bonne foi respectant la loi de Dieu inscrite dans leur cœur et adhérant invisiblement à l'Église, situation qui est le secret de Dieu (3). *Nostra aetate* dit tout autre chose, affirmant que l'Église porte un « respect sincère » aux autres religions, islam, bouddhisme, etc.

La tentative wojtylienne de réinterprétation du Concile

À ce sujet, deux grandes lignes d'interprétations ont été proposées : l'une allant dans le sens d'une rupture avec le magistère antérieur, et l'autre, officielle, sous Jean-Paul II, qui, quoi qu'il en soit des « gestes » comme celui d'Assise, est allée, dans ce domaine, jusqu'à vouloir réinterpréter Vatican II.

Ainsi, l'encyclique *Redemptoris missio* du 7 décembre 1990, fait du dialogue un élément de la mission de l'Église : « *Le dialogue interreligieux fait partie de la mission évangélisatrice de l'Église. Entendu comme méthode et comme moyen en vue d'une connaissance et d'un enrichissement réciproques, il ne s'oppose pas à la mission ad gentes, au contraire il lui est spécialement lié et il en est une expression* » (*Redemptoris missio*, n. 55). À la différence de *Nostra aetate*, cette encyclique va même jusqu'à donner une sorte de définition du dialogue en lui donnant une finalité on ne peut plus classique : « *Grâce au dialogue, l'Église entend découvrir les "semences du Verbe", les "rayons de la vérité qui illumine tous les hommes", semences et rayons qui se trouvent dans les personnes et dans les traditions religieuses de l'humanité* » (n. 56). Ainsi compris, le dialogue n'est au fond rien d'autre que ce discernement qu'opéraient les missionnaires de jadis dans les cultures et religions qu'ils rencontraient, lorsqu'ils entreprenaient l'évangélisation de païens, en cherchant les points d'appui qu'ils pouvaient trouver dans leurs croyances pour prêcher l'Évangile. D'ailleurs, le *Catéchisme de l'Église catholique*, en 1992, traite du dialogue dans la partie qu'il consacre à la mission : « *La tâche missionnaire implique un dialogue*

respectueux avec ceux qui n'acceptent pas encore l'Évangile » (n. 856). Le respect semble ici viser les personnes, les musulmans et non l'islam, etc.

Quant à la déclaration de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi du 6 août 2000, *Dominus Jesus*, elle affirme que le dialogue n'est qu'une des actions de l'Église dans sa mission *ad gentes* (n. 22) : « *Il serait clairement contraire à la foi catholique de considérer l'Église comme un chemin de salut parmi d'autres. Les autres religions seraient complémentaires à l'Église, lui seraient même substantiellement équivalentes, bien que convergeant avec elle vers le Royaume eschatologique de Dieu* » (n. 21).

Cet ensemble de rectifications opérées sous le pontificat wojtylien sont cependant restées passablement faibles, et ont été relativisées, c'est le cas de le dire, par l'effet pastoral désastreux de la première journée d'Assise, qui les avait précédées, malgré les explications embarrassées que les représentants des diverses religions n'avaient pas prié ensemble, mais s'étaient trouvés ensemble pour prier.

Les théologies libérales des religions

Sauf les « gestes » qui l'accompagnaient (journée Assise du 27 octobre 1986 ; Jean-Paul II embrassant le Coran, audience avec une délégation irakienne du 14 mai 1999 ; saint Jean-Baptiste promu « protecteur de l'islam », Jordanie, 21 mars 2000), on peut considérer les textes que nous venons d'évoquer comme relevant d'une théologie classique. On divise les théologies ayant pour objet les autres religions en « théologies exclusivistes » (pas de salut hors de l'Église, visiblement ou invisiblement, Karl Barth étant le représentant par excellence de l'exclusivisme dans la théologie protestante contemporaine), « inclusivistes » (qui « récupèrent » les membres des autres religions dans le christianisme dont ils font des chrétiens qui s'ignorent) et « pluralistes » ou « libérales » (qui font converger vers le salut les religions irréductiblement diverses). Les « inclusivistes » seraient Yves Congar, déjà cité, Henri de Lubac (4), et surtout Karl Rahner, avec sa théorie des « chrétiens anonymes » (5). Mais la ligne postconciliaire qualifiée par Benoît XVI d'« *herméneutique de rupture* » va plus loin et ressort de la théologie libérale des religions. Ainsi l'ouvrage de référence en la matière de Jacques Dupuis, sj, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* [6] (théologien que visait implicitement *Dominus Jesus*, et que critiqua directement – à défaut d'oser l'excommunier – une *Notification* du 24 janvier 2001). J. Dupuis explique que les voies non chrétiennes sont « convergentes » dans une « complémentarité mutuelle » : « *Jésus-Christ est donc l'"unique Sauveur", non pas comme l'unique manifestation du Verbe de Dieu, qui est Dieu lui-même ; ni même dans le sens qu'en lui la révélation divine est complète et exhaustive – ce qu'elle n'est ni ne peut être ; mais par rapport au processus universel de la révélation divine qui a lieu par des manifestations concrètes et limitées* » (p. 498-499). J. Dupuis défendit sa position jusqu'après sa mort en 2004 contre *Dominus Jesus*, dans : *Perché non sono eretico* (EMI, 2014). Et, la page Benoît XVI étant tournée, Alberto Melloni, de l'École de Bologne, défendit l'orthodoxie du jésuite, qualifiant *Dominus*

Jesus, de « document le plus fragile de tout le pontificat de Wojtyla » (*Corriere della Sera*, 4 janvier 2015).

Le Père Claude Geffré, op, proche de la pensée de Jacques Dupuis, et par ailleurs dialecticien gourmant d'appositions de propositions contradictoires, estimait qu'on pouvait toujours considérer comme absolues certaines vérités (unicité de la médiation du Christ, par exemple), tout en affirmant légitime « un pluralisme de principe qui correspondrait à un vouloir mystérieux de Dieu » (7).

N'est-ce pas la pensée que l'on retrouve dans la Déclaration commune du Pape François et du grand imam d'Al-Azhar, à Abou Dhabi : « *Le pluralisme et les diversités de religion, de couleur, de sexe, de race et de langue sont une sage volonté divine* » (4 février 2019). Dieu ne peut vouloir que le bien, et en matière religieuse que le salutaire. D'ailleurs, dans la pensée bergoglienne, les rites sociaux des autres religions deviennent des quasi sacrements : « *En raison de la dimension sacramentelle de la grâce sanctifiante, l'action divine en eux [dans les non chrétiens fidèles à leur conscience] tend à produire des signes, des rites, des expressions sacrées qui à leur tour rapprochent d'autres personnes d'une expérience communautaire de cheminement vers Dieu. Ils n'ont pas la signification ni l'efficacité des sacrements institués par le Christ, mais ils peuvent être la voie que l'Esprit lui-même suscite pour libérer les non chrétiens de l'immanentisme athée ou d'expériences religieuses purement individuelles* » (*Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n. 254).

Dépassements post-libéraux

Aussi « avancées » que nous paraissent ces thèses théologiques du pape, elles sont cependant relativement dépassées pour appréhender le religieux tel qu'il se présente dans la postmodernité : souvent individualisé et désinstitutionnalisé, émietté à l'extrême à l'intérieur de chaque groupe religieux, et par ailleurs, au moins en ce qu'il est intégré à la « culture » occidentale, globalisé en ce sens qu'il est devenu une sorte de religieux diffus que chacun organise à sa guise et qui convient à la limite aux athées (8). De sorte que, selon les théologies post-libérales, les théologiens des religions ont à considérer, non seulement le caractère irréductible des diversités religieuses, mais encore à relativiser, en fonction de cette diversité indépassable, leur propre démarche d'étude des autres religions. En effet, relevant d'un ensemble religieux déterminé, elle ne peut plus se présenter, comme elle le fait encore dans la théologie libérale, en surplomb des religions.

La théologie la plus hétérodoxe retrouve, d'une certaine manière, les affirmations traditionnelles les plus exclusivistes. Rémi Chéno, op, explique ainsi que, dans l'actuelle perspective post-libérale de la théologie des religions, les ensembles religieux s'avèrent « incommensurables », en ce sens qu'ils ont chacune leurs unités de mesure propres (le mot Dieu, par exemple, résiste à une identification d'un monde religieux à un autre), et « insurpassables », ce qui veut dire que la vérité « absolue » de chacun l'est en effet, selon lui, mais au regard de ses catégories internes (9).

Chaque système religieux est *absolu relativement* en somme. Mais alors, y a-t-il un dialogue possible ? Pour sortir de l'impasse, Rémi Chéno se réfère à John A. Di

Noia, op (actuel sous-secrétaire de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi), qui estimait, alors même que Jacques Dupuis développait ses théories, qu'il faut dépasser non seulement le libéralisme, mais pousser plus avant le néolibéralisme, pour trouver des contextes de plus en plus larges où les spécificités religieuses irréductibles puissent tout de même parler entre elles (10). Autrement dit, les pensées religieuses peuvent dialoguer, mais sur d'autres sujets que spécifiquement religieux.

Les processus de dialogue interreligieux ne sont pas pour autant périmés, mais ils ne valent que dans leurs propres aires religieuses. Dans « *Plaidoyer pour un inclusivisme paradoxal* » (11), Marc Boss, théologien protestant, insiste sur le fait que les théologiens des religions doivent en définitive admettre le caractère intra-religieux de leur démarche : ils ne peuvent parler des autres qu'en leur appliquant leur construction théologique propre. Il faut convenir qu'on parle religieusement des autres entre soi, et qu'on parle aux autres comme tels qu'on les conçoit soi-même : le serpent subjectiviste se mord la queue. Ce jusqu'aboutisme, ou cette extrême sincérité, de la théologie post-libérale a l'avantage d'éclairer ce qui reste encore de naïveté dans la théologie libérale, notamment bergoglienne (12), qui forge pour une part elle-même ses interlocuteurs. ◆

Abbé Claude Barthe

1. Clément d'Alexandrie (*Stromates*, II, 2, 4, 8) et Justin (*Apologie* II, 8, 3), peut-être Origène et Irénée.
2. *Vaste monde ma paroisse*, Cerf, réédition 2000.
3. Apparemment hors de l'Église, un homme qui respecte la loi de Dieu inscrite dans son cœur et cherche Dieu d'un cœur sincère pourra recevoir le moyen surnaturel d'être uni *in voto*, en désir, à l'Église, hors du baptême sacramentel (*Somme Théologique*, III a q 68 a 2, *Mystici corporis*, Dz 3821 ; Lettre du Saint-Office à l'archevêque de Boston, Dz 3871-3872 ; *Lumen gentium*, n. 16 ; *Redemptoris missio*, n. 10).
4. *Le fondement théologique des missions*, Seuil, 1946.
5. « *Die anonymen Christen* », in *Schriften zur Theologie*, t. 6, Einsiedeln, Benziger, 1965.
6. Cerf, 1997.
7. « Le pluralisme religieux comme nouvel horizon de la théologie », dans François Bousquet et Henri de La Hougue (sous la direction de), *Le dialogue interreligieux. Le christianisme face aux autres traditions*, Desclée de Brouwer, 2009. En allant plus loin encore dans l'assertion que pluralisme religieux est voulu par Dieu, à plusieurs reprises, et notamment dans *De Babel à Pentecôte Essai de théologie interreligieuse* (Cerf, février 2006), Claude Geffré évoquait une possible « double appartenance religieuse », « au sens d'une réelle identité chrétienne qui assumerait aussi les valeurs positives d'une autre grande tradition religieuse » (p. 340). Ce qui lui permettait d'expliquer comment le christianisme doit évangéliser de l'intérieur les autres religions en leur apportant la libération de tout carcan –dogmatique.
8. Cf. Jean-Claude Basset, « Les chrétiens face à la diversité religieuse », dans *Les chrétiens et la diversité religieuse*, op. cit.
9. *Dieu au pluriel. Penser les religions*, Cerf, 2017.
10. *The diversity of religions : a Christian perspective*, Baltimore, The Catholic University of America Press, 1992.
11. In Jean-Claude Basset, Samuel Désiré Johnson (sous la direction de), *Les chrétiens et la diversité religieuse. Les voies de l'ouverture et de la rencontre*, Karthala, 2011.
12. Par exemple : « *Le véritable Islam et une adéquate interprétation du Coran s'opposent à toute violence* » (*Evangelii gaudium*, n. 253).

Paganisme ou relativisme ?

Don Pio Pace

Une cérémonie, dont le ridicule ne semble avoir échappé qu'aux acteurs, mais cependant extrêmement significative, a eu lieu, on le sait, dans les jardins du Vatican, le 4 octobre dernier. Païenne ? D'un paganisme folklorisé. Certes, les indigènes amazoniens amenés en séjour à Rome semblent plus authentiques que n'étaient les Indiens d'Amérique du Nord, recrutés, dit-on, par un office de tourisme, lors des rassemblements d'Assise, pour figurer les religions traditionnelles. Les Amazoniens ont-ils pour autant reproduit des cérémonies exprimant une religiosité définie, censée entrer en dialogue de prière avec le catholicisme ?

Un geste d'écologie intégrale...

Il s'agissait de faire un « *geste visible d'une écologie intégrale* ». Devant le Pape entouré de hauts prélats, une nappe de pique-nique avait été posée sur la pelouse, sur laquelle reposaient deux statuets de déesses de la fécondité, une d'un dieu en situation peu correcte, et des objets symboliques divers. Prières à saint François, chants et danses amazoniens, discours de prélats, se succédèrent, avec prosternations tant de la vingtaine d'autochtones d'Amazonie que des religieux franciscains présents, pour embrasser la « Mère Terre » sur le gazon, autour de la nappe. Un chêne vert venu d'Assise fut enfin symboliquement planté avec de la terre venue des quatre coins du monde. En se signant, comme par réflexe, lorsqu'ils offrirent à la fin leurs colliers et statues en bois au Pape, les Amazoniens semblaient oublier qu'ils jouaient les derniers adeptes d'une antique religion locale.

Quelle religion, au fait ? L'Amazonie est un conservatoire de quelque deux cents peuples indiens qui vivent dans l'immense forêt, essentiellement au nord et à l'ouest, répartis en 300 tribus environ, pour une population d'un peu moins d'un million d'individus. Tous ces peuples ont été évangélisés par les missionnaires portugais et espagnols, mais leurs croyances, depuis le XVI^e siècle, et surtout depuis le XX^e siècle, sont très mêlées, le syncrétisme religieux étant une des grandes caractéristiques de l'Amérique latine d'aujourd'hui, du Brésil en particulier. En dessous du catholicisme, ou à ses côtés, on trouve des éléments multiples de croyances fort diverses, dont la caractéristique, lorsqu'on les analyse, est en définitive celle de l'anémisme et des superstitions, à savoir de lier tyranniquement la raison humaine. Elles ont été mêlées, revues, remêlées sans cesse, y compris à de la religiosité afro-américaine, et à des chamanismes d'importation, greffés sur l'utilisa-

tion traditionnelle de substances hallucinogènes.

Le plus important de ces cultes catholico-chamanistes, le Santo Daime, apparu au XX^e siècle, utilise comme « sacrement » la boisson de l'ayahuasca, hallucinogène à base d'une liane.

En fait, les penseurs du Synode ont cherché à présenter et donc à confectionner une religiosité amazonienne globale. D'abord, parce qu'ils attribuent une représentativité générale à quelques individus qui, par le fait même qu'ils sont ce qu'ils sont, des membres de tribus très locales, ne représentent que celles auxquelles ils appartiennent. C'est d'ailleurs un de problèmes majeurs que rencontrent depuis Vatican II les instances qui organisent le dialogue interreligieux : avec quels religieux dialoguer ? et quelle est la représentativité de ceux que l'on parvient à convaincre de participer ? Avec la tendance à appliquer à des mondes totalement hétérogènes au catholicisme les schémas d'une Église hiérarchique avec son appareil dogmatique, qu'on pourrait qualifier de hautement sophistiqué en regard de toutes ces religions et religiosités, même les plus savantes.

Une entité divine unique

Dans cette religiosité rassemblée *in unum*, est insufflée une sorte de monothéisme, une manière d'entité divine unique, la « Mère Terre », comme le font les néo-païens occidentaux, dont la vague référence à des panthéons indo-européens disparus est en fait l'habillage d'une philosophie panthéiste un peu simpliste. En outre, ils ont infusé dans cette spiritualité amazonienne, rêvée par eux, une forte dose d'écologisme, pour le coup très moderne. Comme si les religions et cultures amazoniennes étaient une sorte de *préparation écologique*, permettant de rejoindre un catholicisme converti à l'écologie intégrale dans un fécond dialogue pour la sauvegarde de la planète.

Mais surtout, en tentant de ranimer sous le catholicisme qui l'a recouvert, un paganisme que ce dernier n'avait malheureusement pas totalement remplacé, pour dialoguer avec lui, ils pratiquent une espèce de contre-évangélisation. Leur démarche est même, *de facto*, plus perverse encore, dans la mesure où le bricolage qu'elle représente, au sens que les sociologues du religieux donnent à cette expression, est fondé sur un relativisme religieux, en dernière analyse moderniste (il y a du vrai partout ; rien n'est vraiment vrai). Ce relativisme, ils le propagent, sans doute peu efficacement car il est douteux que leurs discours aient quelque influence sur les habitants de la forêt, en leur expliquant ce qu'ils sont et ce qu'ils croient. Non seulement, nos experts en Amazonie se refusent à rectifier ce que le catholicisme y peut avoir de mélangé, mais ils tendent à corroder les éléments de philosophie naturelle pouvant exister dans des mentalités pas encore trop touchées par les principes de la modernité. ◆