

Université de Montréal

# ***Les brassages du croire***

## **Analyse de nouvelles catégories théologiques pour l'anthropologie du croire à partir de cas hindous-chrétiens**

par Xavier Gravend-Tirole

Institut d'études religieuses  
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée  
en vue de l'obtention du grade de doctorat  
en théologie

Avril 2018

© Xavier Gravend-Tirole, 2018



## Résumé

Cette thèse a comme dessein de problématiser le croire quand celui-ci se trouve en contact avec des conceptions concurrentes de la vie spirituelle. Parce que le pluralisme religieux et spirituel oblige à renouveler, de manière critique, l'appréciation théologique des phénomènes de mélange, de transfert ou d'emprunt, trois concepts sont convoqués pour examiner les brassages du croire à partir de la question fondamentale : *comment penser et jusqu'où légitimer l'entrée, la participation et, surtout, l'ancrage spirituel et religieux, de croyants en d'autres traditions que celles désignées comme « chrétiennes » ?*

Sur le plan théorique, l'histoire et le bien-fondé des trois concepts (bricolage, syncrétisme, métissage), qui souffrent d'une certaine confusion en théologie, sont mis à l'examen. L'hybridité, plus répandu dans la langue anglaise, s'avère un concept dont la sémantique est trop protéiforme en français par rapport aux trois autres (qu'elle englobe sémantiquement d'ailleurs) pour en justifier sa place. Un approfondissement de l'anthropologie du croire, adossée à une théologie spirituelle centrée sur le discernement, se révèle particulièrement fécond pour penser ces enjeux. Sur le plan méthodologique, et de manière transversale pour tout le travail, c'est avec l'aide de l'épistémologie historique que l'analyse des différents concepts mobilisés est effectuée. Sur un plan concret, afin d'illustrer ces questions, ce travail s'inspire des expériences et défis du christianisme en Inde.

Concrètement donc, prenant comme point de départ le contexte du sous-continent indien, ce travail examine l'itinéraire de figures ou entreprise chrétiennes indiennes engagées dans différents types de transferts religieux (1<sup>ère</sup> partie). Tâchant ensuite (2<sup>e</sup> partie) de retracer les enjeux propres à la missiologie depuis le Concile Vatican II jusqu'à aujourd'hui en quatre lieux (dialogue interreligieux, culture, justice sociale et dialogue avec le monde séculier), dix principes sont dégagés comme horizon théologique dans lequel s'inscrivent les trois concepts thématissant les brassages du croire. Cette recherche revient aussi sur la théologisation récente de la dimension spirituelle (3<sup>e</sup> partie) en se fondant sur l'anthropologie du croire – qui s'apparente foncièrement à ce qu'on entend par spirituel aujourd'hui –, et montre comment il se transforme et s'affermi non pas *contre*, mais *en relation* avec un monde qualifié de « non-chrétien ». Finalement (4<sup>e</sup> partie), ce travail examine l'histoire et les propriétés lexicales du bricolage, du syncrétisme, (de l'hybridité) et du métissage, afin d'évaluer comment ils permettent, chacun à leur manière, de mieux réfléchir certains développements (ou explorations) de la vie spirituelle chrétienne contemporaine.

Les conclusions de cette thèse soulèvent au moins trois propositions essentielles. *Primo*, que la notion d'identité, fondamentale quand elle se trouve interrogée par le pluralisme religieux, peut se penser de manière souple, dynamique et poreuse aux influences extérieures. Celles-ci ont la capacité d'enrichir plus que de menacer la vie spirituelle d'un individu, contrairement à ce que les discours conservateurs ou intégristes laissent entendre, et d'autant mieux si les concepts pour dire le brassage sont bien explicités. *Secundo*, que la mission ne peut plus se penser comme une évangélisation *ad extra* uniquement – vers le monde –, mais *ad intra* également, émulée par la catéchèse ou la conversion quotidienne par exemple. Le chrétien se trouvant en marche vers Dieu, sa propre évangélisation doit se poursuivre, et pourra prendre corps dans la rencontre de l'autre – du non-chrétien. *Tertio*, ce travail montre l'importance de bien repenser la vérité chrétienne en terme dialogique plutôt que dialectique. De même, la foi qui caractérise la tradition chrétienne aurait avantage à être thématisée sous l'idée d'un croire, plus universel et commun à toute démarche spirituelle, afin de saisir la quête de vérité dans sa complexité et sa pluralité.

**Mots-clés :**

Pluralisme religieux, mission chrétienne, vie spirituelle, histoire du christianisme en Inde, bricolage, métissage, hybridité, syncrétisme, discernement, épistémologie historique.

## Abstract

The aim of this dissertation is to problematize Christian way to believe when in contact with other conceptions of spiritual life. Because this religious and spiritual pluralism makes it necessary to renew critically theological appreciation of phenomena such as mixing, transfer or borrowing, three concepts are convened to examine the fundamental question that leads this work: *how should the combination – at the outset, by participating in other traditions than those designated as “Christian” or, above all, developing a spiritual and religious dual anchoring – be considered, and be legitimized?*

On the theoretical level, the history and the validity of the three concepts (bricolage, syncretism, *mestizaje*), which suffer from a certain confusion in theology, are put under examination. Hybridity, more widespread in the English language, is a concept semantically too multifarious in French (compared to similar concepts), to justify a specific place alongside the other concepts as its meaning somehow encompasses the three of them. The deepening of the anthropology of belief, backed by a spiritual theology centered on discernment, proves particularly fruitful to think these issues. On a methodological level, throughout the work, historical epistemology provides the modality through which the analysis of the different concepts is being undertaken. On a concrete level, in order to illustrate these questions, this work takes its inspiration from experimentations and challenges Christianity in India faced.

Concretely, taking as a point of departure the context of the Indian subcontinent, this work examines Indian Christian figures or enterprises engaged in different types of religious transfers (Part I). Then (Part II), specific issues of missiology from Vatican II until now are investigated through four themes (interreligious dialogue, culture, social justice and dialogue with the secular world), from which ten principles are laid out for the three concepts to rely on. This research comes back to the recent theologizing of the spiritual dimension (part 3) where anthropology of believing - which is fundamentally related to what is meant by spiritual life today - helps examining how it is transformed and strengthened not *against*, but *in relation to* a world qualified as “non-Christian.” Finally (part 4), the study traces the history and lexical properties of bricolage, syncretism, (hybridity) and *mestizaje*, in order to evaluate how they allow, each in their own way, to better reflect certain developments (or explorations) of the contemporary Christian spiritual life.

The conclusions of this dissertation unveil at least three essential propositions. *Primo*, that the notion of identity, fundamental when it is shaken up by religious pluralism, can be thought of

in a flexible, dynamic and porous way to external influences. These influences have the capacity to enrich more than to threaten an individual's spiritual life, as opposed to what conservative or fundamentalist discourses suggest – all the more so if concepts related to mixing are well explained. *Secondo*, that nowadays mission cannot be thought of as an *ad extra* evangelization only – towards the world – but has to be understood as *ad intra* as well, emulated by catechesis or conversion, for instance. As Christians are on their way to God, their own evangelization must continue, and may take shape in (or be spiritually stimulated by) the encounter of the other – the non-Christian. *Tertio*, this work shows the importance of rethinking Christian truth in a dialogical rather than a dialectical way. In the same way, faith which characterizes Christian tradition should be envisaged under the larger idea of believing, more universal and common to any spiritual path, in order to grasp the quest for truth in its true complexity and plurality.

**Keywords:**

Religious pluralism, Christian mission, spiritual life, history of Christianity in India, bricolage, mestizaje, hybridity, syncretism, discernment, historical epistemology.

# Table des matières

<b>Résumé</b> .....	<b>i</b>
<b>Abstract</b> .....	<b>iii</b>
<b>Table des matières</b> .....	<b>v</b>
<b>Remerciements</b> .....	<b>xi</b>
<b>Introduction</b> .....	<b>1</b>
Au cœur de la thèse.....	3
Contextualisation biographique .....	8
Mission et dialogue – vers une nouvelle forme de missiologie.....	9
L'épistémologie historique comme mode d'appréhension du sujet.....	15
Structure de la recherche .....	19
<b>1<sup>ère</sup> partie : Illustrations de transferts religieux hindous-chrétiens</b> .....	<b>21</b>
<b>I. Repères sociohistoriques du christianisme indien</b> .....	<b>25</b>
1. Contacts pendant l'Antiquité.....	25
2. De l'apôtre Thomas aux <i>Thomas Christians</i> .....	27
3. Contacts pendant le Moyen-Âge.....	29
4. Conquêtes et colonisations (1498-1947).....	30
<b>II. Missions jésuites et querelle des rites malabars</b> .....	<b>47</b>
1. François de Xavier, le conquérant.....	47
2. Alessandro Valignano et Matteo Ricci, les précurseurs de l'enfouissement .....	51
3. L'adaptation selon Roberto de Nobili.....	53
<b>III. La renaissance indienne au Bengale</b> .....	<b>57</b>
1. Critiques chrétiennes et coloniales de l'hindouisme .....	57
2. Ram Mohan Roy, père de l'Inde moderne .....	59
3. Le Brahmo Samaj : Debendranath Tagore & Keshub Chandra Sen.....	61
4. L'Arya Samaj de Dayananda Saraswati.....	62
5. La <i>Ramakrishna mission</i> : Ramakrishna et Vivekananda .....	63
6. Protap Chunder Mozoomdar (1840-1905) et le Christ oriental.....	66
7. Rabindranath Tagore, le poète universaliste.....	68

<b>IV. Interlude : la vie cachée de Jésus dans l'Himalaya .....</b>	<b>71</b>
1. Louis Jacolliot : Jésus et Krishna.....	71
2. Nicolas Notovitch : Jésus et les lamas tibétains.....	72
3. Le Jésus musulman du Cachemire .....	73
<b>V. Entrelacements entre nationalisme et missiologie.....</b>	<b>75</b>
1. Premières initiatives protestantes.....	76
2. Brahmabandhab Upadhyaya, le catholique hindou.....	79
3. Édimbourg (1910) et les débuts d'un cautionnement institutionnel .....	81
4. De Jérusalem (1928) à Tambaram (1938), entre Hocking et Kraemer.....	84
5. Le Madras Rethinking Group.....	89
<b>VI. De la sanskritisation à la dalitisation, et au-delà.....</b>	<b>96</b>
1. Réapparition moderne des ashrams.....	96
2. Autour de Shantivanam .....	98
3. Sanskritisation du christianisme .....	110
4. Théologie dalit & tribale .....	117
<b>2<sup>e</sup> partie : Bilan missiologique – (re)penser l'annonce de l'Évangile.....</b>	<b>134</b>
<b>I. Ouverture au dialogue interreligieux : l'exemple des papes depuis Vatican II.....</b>	<b>141</b>
1. Concile Vatican II.....	146
2. Paul VI.....	148
3. Jean-Paul II.....	152
4. Benoît XVI.....	159
5. François.....	167
<b>II. Indigénisation et ac-/in-/inter-culturation .....</b>	<b>177</b>
1. <i>Accomodatio/adaptatio</i> : l'entreprise de Nobili .....	180
2. Indigénisation : The Madras rethinking group.....	185
3. Amalorpavadass et le NBCLC.....	194
4. L'inculturation – histoire du terme à travers le magistère catholique .....	199
<b>III. Justice et promotion humaine – l'exemple dalit.....</b>	<b>216</b>
1. La lente conversion de la mission de l'Église catholique à l'idée de justice .....	217
2. De la justice à la théologie dalit.....	223
<b>IV. Émergence de la <i>public theology</i>.....</b>	<b>231</b>
1. L'Église dans le monde.....	231
2. Aux débuts de la théologie publique.....	234



<b>V. Sélection critique d'éléments missiologiques .....</b>	<b>240</b>
1. Aspects sociopolitiques de la mission.....	240
2. Controverse autour de la culture .....	242
3. Honorer le vrai, le bon et le saint hors de l'Église .....	249
4. Écoute et humilité.....	250
5. Parité et pluralisme dans la vérité.....	252
6. Dynamiques de la quête de sens et pèlerinage sur terre .....	257
7. Expérience spirituelle et démarche existentialiste .....	263
8. La vérité décodée par la grammaire de l'amour.....	267
9. Transformation et enrichissement.....	271
10. Discernement .....	276
<b>3<sup>e</sup> partie : La théologisation de la vie spirituelle à travers le croire chrétien.....</b>	<b>281</b>
<b>I. Généalogie du spirituel .....</b>	<b>287</b>
1. Brève étymologie.....	288
2. Aux premiers siècles du christianisme .....	289
3. De la fin de l'Antiquité à l'époque médiévale.....	290
4. Époques moderne et contemporaine.....	291
<b>II. Usages « post 68 » du spirituel.....</b>	<b>294</b>
1. Pour une praxis du spirituel : Kees Waaijman.....	294
2. Les mutations d'aumôneries : illustrations en santé et en éducation .....	296
3. Désappropriations et réappropriations indigènes.....	299
4. Quand le spirituel s'autonomise... sans chercher à trop s'instituer.....	302
5. Difficultés de la sociologie à penser et traiter « la spiritualité ».....	305
6. Marchandisation et politisation du spirituel.....	308
7. Bilan .....	310
<b>III. Le spirituel comme anthropologie du croire .....</b>	<b>313</b>
1. Conscience d'une expérience relationnelle .....	315
2. Le spirituel enchâssé dans le politique.....	319
3. Croire et savoir, ensemble pour la quête de sens .....	323
4. L'expérience spirituelle : oscillation entre désirs et doutes.....	327
5. Épanouissement personnel et justice sociale.....	331
<b>IV. Théologie spirituelle et interspirituelle.....</b>	<b>333</b>
1. Théologies visant la libération de l'humain .....	334
2. Développements académiques.....	337
3. La recherche de sens par le dialogue interspirituel .....	344

4. Retour sur le discernement.....	351
<b>4<sup>e</sup> partie : De nouvelles catégories théologiques – bricolage, syncrétisme, (hybridité) et métissage .....</b>	<b>366</b>
<b>I. Le bricolage comme expérimentation spirituelle.....</b>	<b>375</b>
1. Origines du concept : Lévi-Strauss & Bastide .....	376
2. Actualisation en anthropologie et sociologie des religions.....	379
3. Interlude ( <i>bis</i> ) – Jésus du Cachemire.....	383
4. Globe-trotters du sens... et/ou d'exotisme .....	384
5. Appréciation théologique.....	387
<b>II. Craintes et embarras devant le syncrétisme.....</b>	<b>392</b>
1. Archéologie sémantique du syncrétisme.....	393
2. Champ lexical .....	402
3. Appréciation théologique .....	418
<b>III. Prénance et ambiguïté de l'hybridité .....</b>	<b>441</b>
1. Réinvestissement postcolonial.....	442
2. Confusion sémantique .....	445
<b>IV. Les retournements du métissage .....</b>	<b>450</b>
1. (Re)construction sociale du mélange.....	451
2. Deux éléments propres à la condition métisse .....	467
3. Appréciation théologique .....	476
<b>Conclusion.....</b>	<b>490</b>
Résumé du parcours .....	492
Incidences théologiques.....	499
<b>Bibliographie .....</b>	<b>512</b>
<b>Annexe : Texture socioreligieuse du sous-continent indien.....</b>	<b>i</b>
1. Sens, limites et redéfinitions possibles de la laïcité en Inde.....	i
2. Ethnicisation de l'hindouisme .....	iii
3. Progressive « Dalitization » de la politique indienne .....	iv
4. Tribus et maoïstes en lutte contre les inégalités.....	x
5. Luttres contre les conversions et velléités prosélytes du christianisme et de l'islam .....	xi

À ces chercheur·e·s de sens,  
engagé·e·s dans la rencontre interspirituelle  
d'une manière ou d'une autre,  
et qui osent  
traverser les frontières  
défricher des sentiers dépréciés  
inventer de nouveaux chemins vers la paix



## Remerciements

Bien que le travail de thèse soit très solitaire, il est heureusement accompagné par de nombreuses personnes dont je ne voudrais pas taire les noms, et encore moins la mémoire.

D'abord, j'aimerais remercier le père Louis, qui à Anjali Ashram a accepté de me recevoir pour la grande retraite *Atma Purna Anubhava* pensée par Amalorpavadass, alors qu'il ne connaissait pas le jeune homme de 23 ans que j'étais. C'est pendant cette retraite que j'ai entendu ces mots qui ont entraîné ma réflexion pour cette thèse : « You need to become a *Christian Yogi* ».

Depuis, je suis revenu plusieurs fois en Inde, et je tiens à remercier les personnes qui ont facilité ces voyages de différentes manières : George Gispert-Sauch, du Vidyajyoti College à Delhi, qui m'a permis de mieux situer les méandres de la théologie indienne ; Michael Amaladoss, du Loyola College à Chennai, qui m'a expliqué, derrière ses ouvrages, les fondements et les motivations d'une théologie indienne ; James Ponnaiah, qui à l'époque était à Jnana-Deepa Vidyapeeth, Pune, et m'a fait découvrir un autre pan de l'Église indienne ; Turiya Mataji, ermite à Rishikesh et fille spirituelle de Vandana mataji ; et la communauté de Shantivanam. J'aimerais aussi remercier le personnel du NBCLC, à Bangalore, ainsi que le personnel des bibliothèques de Pune et de Delhi.

Dans le monde académique, je veux d'abord remercier et honorer la mémoire de Virgilio Elizondo, qui m'a donné l'idée du métissage comme notion capitale pour mieux penser ce que pouvait être un « *Christian yogi* » en théologie. Mes rencontres avec Jacques Scheuer, Francis Clooney, Catherine Cornille, Chad Bauman, Paul Knitter et les discussions qui s'ensuivirent m'ont énormément éclairé, et je tiens ici à les en remercier. De même, j'éprouve une grande reconnaissance d'avoir pu participer à la création du réseau international *Theorias* – avec Myriam Watthee, Claude le Fustec et Jean Ehret – pour mieux penser le spirituel dans les sciences humaines et sociales. Nos discussions ont conforté en moi la conviction de la pertinence d'une telle démarche et ont grandement nourri mes réflexions à ce sujet. Pareillement, j'aimerais exprimer ma gratitude envers le groupe de recherche « Dialogue et conversion » de l'ISTR à l'Institut catholique de Paris qui, sous la gouverne de Thierry-Marie Courau, avec Henri de la Hougue, Anne-Sophie Vivier-Muresan et Éric Vinson en particulier, m'a aidé à mieux explorer les questions autour du dialogue interreligieux. Enfin, je veux remercier les facultés de théologie de Lausanne et Genève, ainsi que l'école doctorale en théologie qui y était attachée, pour les différents colloques, séminaires ou discussions qui m'ont fait avancer dans la recherche et permis

de rencontrer des personnes formidables comme Anthony, Dimitri, Hervé, Jan et Christophe... parmi plusieurs autres.

Pour le soutien financier qui a permis à cette thèse de se faire, je voudrais remercier feu la FTSR de l'Université de Montréal, la *Chaire Religion, Culture et Société* (aujourd'hui la *Chaire de gestion de la diversité culturelle et religieuse*) de Solange Lefebvre, le CRSH, mais surtout, la Fondation Trudeau, avec Josée St-Martin et Pierre-Gerlier Forest, ainsi que tous les amis que j'ai pu y rencontrer (Emily, Laure, Magaly, Mélanie, Jean-Michel, Alberto, ...).

Je voudrais aussi remercier mes professeurs qui m'ont donné envie d'aller plus loin sur le chemin de la vie intellectuelle : François Bousquet, Michel Quesnel, Laurent Villemin, Olivier Artus, Ronald Thiemann, Philipp Buckley, Natalie Polzer et Maurice Boutin. Parmi mes professeurs, j'aimerais exprimer ma reconnaissance toute particulière envers mon directeur de thèse, Jean-Claude Breton, qui m'a toujours témoigné une grande confiance dans mon travail, une indéfectible fidélité dans l'accompagnement de ces années, et un inestimable regard humain sur toutes les questions abordées.

J'aimerais encore remercier le Relais Mont-Royal et toute la communauté qui en émane. C'est à travers ce « laboratoire » ecclésial que j'ai appris tant de choses sur l'Église, la célébration de la foi et la vie en disciple du Christ. Une pensée émue à Georges Convert, qui en fut le principal artisan, et qui m'a tant enseigné sur les fondements théologiques de l'être chrétien .

J'aimerais également manifester ma joie et ma reconnaissance par une énorme et chaleureuse accolade, à celles et ceux qui m'ont soutenu moralement et amicalement, quand je trimais, que je pestais – ou que je m'enchantais pendant ce long labeur, car c'était aussi le cas. Au Canada : Annie, JD, Andrée, Violaine, Ak'ingabe & POP, Mathieu & Nathalie, Marcel et sa famille, Julia et sa famille... En France : Laetitia & Philippe, Aude & Raphaël, Thomas, Marie, Romain, Xavier... En Suisse, Martin & Natasha, Yannick, Laurent & Marie-Ève, Anat, Sylvain, Carole, AnSo, Sarah...

Pareillement, évidemment, un grand merci souriant va vers ma famille : ma mère, mon père et Sylviane, mes frères – ainsi que toute ma famille aux quatre coins de la France.

Dans les derniers kilomètres, je voudrais souligner et remercier l'aide reçue de Geneviève, Maud, Lauriane et Boris, Séline et Maïla, pour nous avoir permis, à Vanessa et moi-même, de vivre sereinement ces derniers moments en prenant soin de Maël.

Enfin, à Maël et Vanessa, ma gratitude infinie.

## Introduction

« Je veux découvrir l'autre moitié de mon âme » : c'est en ces mots que Bede Griffiths (1906-1993) résumait à un ami son appel de l'Inde, après être entré au monastère bénédictin de Prinknash en Angleterre. Et le moine de s'expliquer : « J'avais l'impression que quelque chose manquait au monde et à l'Église d'Occident, que nous ne vivions qu'avec la seule partie consciente et rationnelle de notre âme, et que nous ressentions le besoin de découvrir son autre moitié, inconsciente et intuitive » (Griffiths 1995 [1982], 17-18). Bien que la polarisation qu'il construit entre un Orient et un Occident soit plutôt problématique d'un point de vue académique, et empreinte d'un héritage orientaliste évident, c'est l'idée de l'incomplétude et de la soif qui doit surtout être soulignée ici : la foi comme « ouverture au Mystère de Dieu dans le Christ » (*ibid.*, 195) se découvre à la fois en manque et en quête d'une entrée plus profonde dans le mystère de Dieu. Parce que depuis ses études de lettres à Oxford, il restait dans un sentiment d'insatisfaction vis-à-vis de Dieu, il pensa qu'en devenant moine, il allait finalement atteindre « l'ultime étape de [sa] quête » (*ibid.*, 17). Mais c'était sans compter sa découverte des Védas et des Upanishad – une partie des écritures sacrées hindoues – quand de nouveaux horizons s'ouvrirent à lui, tels des révélateurs d'une autre face de Dieu.

Le moine découvrait peu à peu que sa foi ne serait jamais au calme, qu'elle resterait en constante mutation, comme si celle-ci se convertissait à chaque nouvelle découverte : « Comme si, après avoir grimpé jusqu'au sommet d'une chaîne de montagnes, j'avais découvert un nouvel horizon et d'autres sommets à atteindre » (*ibidem*). Convaincu par sa propre expérience spirituelle, l'auteur est devenu un apôtre du dialogue interreligieux, un pionnier de la rencontre *par l'intérieur* des autres traditions religieuses.

Il nous faut l'ouvrir [l'esprit occidental] à la révélation du divin Mystère qui a lieu en Asie dans l'hindouisme, le bouddhisme, le taoïsme, le confucianisme, le shintoïsme. Il ne faut pas non plus négliger la sagesse intuitive des peuples plus primitifs [...]. L'Esprit suprême a laissé tout autour de nous des traces de sa présence. Le mystère chrétien est le mystère de la présence de Dieu dans l'homme, et nous ne devons négliger aucun des signes de cette présence. Même l'athée et l'agnostique peuvent être porteurs d'un témoignage sur ce mystère. [...] En réalité, l'athéisme est un défi lancé à la religion pour purifier ses images et ses concepts, et la rapprocher de la vérité du mystère divin. Le Mystère, l'ultime Vérité, est toujours au-delà de notre entendement » (*ibid.*, 198).

Les raisons de son appel s'appuient sur la longue tradition de la pensée mystique qui, depuis le psalmiste qui proclame « Le Seigneur est grand [...], sa grandeur est insondable » (Psaume 145,3), à

la théologie contemporaine<sup>1</sup>, en passant par Grégoire de Nysse qui affirme que « le caractère infini et incompréhensible de la divinité dépasse toute intelligence » (Grégoire de Nysse 1992, 178) ou encore Thomas d'Aquin<sup>2</sup>, rappelle que l'intelligence humaine est forcément limitée devant l'immensité de Dieu.

Cette puissance du mystère prend une nouvelle dimension à l'heure du pluralisme religieux. Ce pluralisme remue les espaces sociaux, religieux, qui deviennent multicolores, bigarrés, à la fois en tension les uns avec les autres, mais en dialogue aussi. Bien que le baptême reçu puisse être suffisant pour permettre à la foi chrétienne de grandir et de s'épanouir face à Dieu, cela n'empêche pas certaines personnes de sortir de leur tradition spirituelle et de goûter celle des autres – d'explorer d'autres sommets, comme dirait Griffiths. Car, insiste le moine, « Le Chrétien, quelle que soit son Église, ne peut prétendre avoir le monopole de la Vérité. Tous sont pèlerins en quête de Vérité, de Réalité, de Plénitude finale » (*ibid.*, 199). Ainsi, dans la pensée chrétienne, une ouverture spirituelle à l'autre est désormais non seulement possible, mais souhaitable pour certains, dans la mesure où, de par notre condition humaine, la vérité pleine et entière nous restera toujours inaccessible dans sa totalité. Pour le moine, « Nous avons à nous ouvrir à la vérité contenue au fond de chacune [des religions]. Chaque religion doit apprendre à discerner sa propre vérité essentielle, et écarter ses limitations culturelles et historiques » (*ibid.*, 196).

Si Griffiths peut affirmer cette ouverture, c'est parce que celle-ci fut homologuée dans le monde catholique lors du Concile Vatican II (1962-65), et investie à la même époque par quelques croyants et théologiens heureux de pouvoir rencontrer les autres traditions religieuses sans être immédiatement sanctionnées par les autorités romaines. Raimundo Panikkar fit partie de ces pionniers du dialogue, et tenta de thématiser ce type de dialogue non institutionnel, ni intellectuel, mais qui entre dans les cœurs et veut déborder les concepts. Il désigna cette forme de dialogue comme relevant de l'*intrareligieux* dans la mesure où la religion du voisin entre en soi ; elle peut certes déstabiliser les interlocuteurs, mais aussi « contribuer à une croissance spirituelle des partenaires », « à un enrichissement mutuel » et peuvent être « assimilées et intégrées à nos croyances et dans notre propre être » (Panikkar 1985 [1978], 29).

Le brassage des populations implique un brassage des idées : une émulation autant qu'une secousse. Une stimulation positive de notre regard sur le monde autant qu'une remise en

---

<sup>1</sup> Voir par exemple le document de la Commission théologique internationale, *La théologie aujourd'hui : perspectives, principes et critères* (2012).

<sup>2</sup> Pour Thomas d'Aquin, en échos aux intuitions de Denys l'aéropagite, la vérité n'est pas totalement accessible à l'intelligence : « Tout ce que notre intelligence conçoit au sujet de Dieu est insuffisant à le représenter ; voilà pourquoi ce qu'est Dieu lui-même nous demeure toujours caché, et la plus haute connaissance que nous puissions avoir de lui dans l'état de voie est de savoir que Dieu est au-dessus de tout ce que nous pensons de lui, comme Denys le montre au premier chapitre de la *Théologie mystique* » (Thomas d'Aquin 2018a).



question profonde – difficile parfois quand elle ébranle des fondements sur lesquels l'existence s'appuie. Ce pluralisme garde aussi un parfum de l'ailleurs, des voyages qui font rêver par leur exotisme et l'attrait de la différence. Cet attrait augmente l'envie d'aller explorer au-delà des frontières connues. Et ce faisant, le brassage par la rencontre des traditions religieuses différentes de la sienne occasionnent du mélange – que l'on nommera de différentes manières, selon les processus en jeu : bricolage, syncrétisme, hybridité et métissage ici...

Dans les contextes extra-européens, il arrive que cette ouverture prenne le visage de l'évidence. Ainsi en est-il de l'expérience de plusieurs Indiens chrétiens qui, au nom de leur adhésion au christianisme, refusèrent d'abandonner les traditions spirituelles et religieuses de leur pays, mais s'y immergèrent au contraire. Leurs démarches témoignent d'une réalité qui dépasse une simple ouverture à l'autre et affirment la nécessité d'un ancrage dans les deux traditions : oui-da, franchir les frontières de sa tradition pour explorer ailleurs que chez soi – ce qui permettra d'élargir et d'approfondir l'expérience spirituelle que l'on peut avoir –, mais dès lors aussi « faire le lien entre cette indianité et notre christianisme » et oser « indianiser » ce dernier, selon l'expérience du théologien indien Michael Amaladoss (2007, 12).

Seulement, remarque le théologien de Chennai, il arrive aussi (parfois) qu'au cours de cette démarche, le désir d'*habiter* chez l'autre, de manière respectueuse et authentique, émerge – comme si ces lieux spirituellement étrangers devenaient peu à peu familiers, qu'une filiation prenait corps. Pour Amaladoss, c'est à la suite de la rencontre de figures comme Abhishiktananda et Panikkar que se consolida en lui un lien avec les traditions spirituelles de son pays : « Je commençai à considérer l'hindouisme non pas comme une "autre" religion, mais comme la religion de mes ancêtres. C'est là que plongent mes racines, c'est une partie de mon passé culturel et religieux » (*ibid.*, 13).

Ainsi prend forme, pour le chrétien – sur un plan aussi théologique que social, culturel ou existentiel – la nécessité de la rencontre, du dialogue et voire de l'intégration des univers non-chrétiens. Non pas seulement pour mieux les connaître, donc, ou mieux se distinguer des autres, mais aussi – et c'est là le nœud que je voudrais explorer – pour mieux être *soi-même chrétien* dans le monde.

## **Au cœur de la thèse**

La question fondamentale qui conduit cette thèse pourrait être formulée de la manière suivante : *comment penser et jusqu'où légitimer l'entrée, la participation et, surtout, l'ancrage spirituel et religieux, de croyants en d'autres traditions que celles désignées comme « chrétiennes » ?* Pour cela, il faudra interroger les possibilités de valider la compénétration, voire l'habitation, en

d'autres espaces religieux (ici, les pratiques hindoues), dans la mesure où cette inhabitation prétend nourrir et consolider aussi une appartenance au Christ, à redéfinir socialement. D'une certaine manière, cette approche pourrait se penser comme un antidote – ou du moins, une réponse – aux vellétés fondamentalistes qui pensent la foi chrétienne de manière homogène, emmurée dans une tradition qui ne pourrait jamais évoluer, menacée qu'elle serait par le pluralisme religieux contemporain.

N'ayant pas l'intention de construire ce travail comme un thriller, où la réponse à cette question ne viendrait qu'à la fin, il me semble important d'exposer succinctement mon point de vue ici. Grossièrement résumé, il m'est d'avis qu'il est devenu à tout le moins impensable, étant donné les avancements théologiques du dernier siècle, de tenir pour forcément répréhensibles les explorations et les engagements de chrétiens en d'autres traditions religieuses. La fidélité au Christ n'implique pas, fatalement, une forme de monogamie avec la tradition chrétienne, si l'on peut dire. Cette analogie nuptiale est d'ailleurs trompeuse. Il n'est pas interdit, en épousant religieusement le Christ, d'aller à sa rencontre à travers d'autres traditions religieuses dans la mesure où c'est toujours lui – avec le Père, en l'Esprit –, qui demeure recherché et appelé, comme le souligne Christian de Chergé quand il affirme que la fréquentation de l'Islam lui permet de mieux s'investir et grandir dans la foi chrétienne :

Et en effet, il m'est arrivé, bien souvent maintenant, de découvrir, au fil du Coran, un de ces parcours d'Emmaüs où vibre la joie qui brûle au cœur de notre Dieu. Certains versets que je rumine volontiers me semblent être un évangile en raccourci, avec un sens toujours nouveau et actuel. Mais, à travers eux, la certitude qui s'ancre en moi reste profondément accordée à ma foi, puisqu'elle me redit que le Christ de Pâques accomplit toutes les Écritures, y compris le Coran (Chergé 2006 [1981], 21).

C'est pour penser la condition de ces individus engagés plus ou moins profondément dans la rencontre interreligieuse que ce travail se propose de les examiner par un autre angle que celui, encore très classique, du « dialogue interreligieux » ou de « l'inculturation ». À partir de figures indo-chrétiennes, qui donnent chair aux différents mélanges et illustrent la *dynamique* d'un croire chrétien, il s'agit d'examiner comment les questions autour de l'altération, ou de la conversion intérieure, provoquées par la rencontre de l'autre, peuvent se cristalliser autour de trois catégories (et demie, si j'y inclus l'*hybridité*) insuffisamment pensées en théologie, mais qui permettent d'affiner l'examen pratique de ces différentes rencontres : le *bricolage*, le *synchrétisme*, et le *métissage*<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> D'autres termes, corollaires dans la sémantique – comme *butinage* ou *créolisation* –, expriment bien sûr aussi différents types de combinaisons entre deux groupes religieux étrangers l'un à l'autre. Mais j'estime que ces trois termes suffisent à englober les différents états possibles de compénétration. Je situerai les termes connexes en fonction de ces trois notions, l'*hybridité* restant une catégorie un peu trop à part dans la francophonie pour la thématiser entièrement.

La démarche des croyants en quête de sens, inspirée par une proximité avec d'autres traditions religieuses, est de plus en plus commune. Plutôt que la conjugalité, on pourrait risquer une autre analogie plus proche de la linguistique : le goût de connaître et de pratiquer différentes langues. On peut apprendre à bredouiller quelques petites phrases dans une autre langue que sa langue maternelle, jusqu'à, parfois, devenir bilingue, et apprendre à connaître d'autres langues encore. Tandis que l'expérience nous montre que différentes formes d'initiation aux traditions non-chrétiennes existent déjà dans certains cercles croyants, et que cela mène parfois à une instruction solide, j'espère montrer que cela peut aussi se penser et se défendre, *théologiquement*. voire affirmer que cela peut s'avérer *souhaitable*, en certaines situations.

Pour mener à bien la discussion de cette thèse, on devra revenir sur l'anthropologie du croire – ce qui le fonde et le dynamise –, et examiner comment il se transforme et s'affermi non pas contre, mais *en relation* avec un monde qualifié de « non-chrétien » (en l'occurrence, hindou ici). Cette anthropologie du croire, argué-je dans ce travail, est une autre manière de faire état de ce que l'on entend par le terme (plus galvaudé mais tout aussi capital) du *spirituel*, qu'il faudra aussi investiguer. Il faudra également remettre de l'avant le discernement, afin d'évaluer comment la pratique d'exercices spirituels non-chrétiens, l'engagement en des communautés religieuses non-chrétiennes ou la fréquentation d'écritures spirituelles autres que chrétiennes, permet ou non d'engager une forme d'évangélisation – de *catéchèse* – pour la personne doublement engagée, dans la mesure où l'appartenance à une Église comme institution n'est pas d'abord sociale, mais consiste à approfondir en soi-même un *discipleship*, une fidélité au Christ et à la communauté de ses disciples.

De manière très large, ce travail pourrait s'inscrire en missiologie – si tant est que celle-ci est entendue de manière contemporaine, c'est-à-dire dissociée de la nécessité de convertir son interlocuteur. D'autres pourraient associer ce même travail à la théologie pratique, entendue, chez Rahner, comme « discipline théologique qui s'occupe de l'activité par laquelle l'Église se réalise en fait, et doit se réaliser, dans chaque situation concrète » (Rahner 1970, 110). Mais en fin de compte ce travail, lui-même hybride théologiquement, se rapproche mieux de la théologie spirituelle, suggérée par Rahner dans la veine de Vatican II, et développée par Christoph Theobald et Sylvie Robert, parmi d'autres. Dans cette perspective, la théologie spirituelle représente le « lieu pratique » où doit se penser « l'acte spirituel de la vie humaine et l'intelligence qui en fait partie » (Theobald 1995, 196). De fait, pour Théobald, « Il revient donc en dernière instance à une théologie spirituelle, sensible non seulement aux grandes structures de la vie en Esprit, mais aussi aux besoins de l'homme moderne, de fonder son croire en référence à sa propre expérience, de travailler résolument au renouveau dogmatique » (*ibidem*). Pour mener à bien cette exploration de

nouveaux termes théologiques pour avancer dans cette réflexion conceptuelle et pratique, deux options méthodologiques ont été adoptées.

D'une part, ce travail s'inscrit dans ce qu'il est désormais convenu d'appeler « l'histoire des idées » – ou des concepts, comme on préfère<sup>4</sup>. Au-delà des trois termes qui demeurent en ligne de mire de ce travail, les notions comme le *spirituel*, la *mission*, le *dialogue interreligieux* ou l'*inculturation* sont aussi attentivement examinés. À la manière de l'épistémologie historique, il s'agit pour chacun des termes d'examiner leur généalogie et comprendre dans l'histoire qui est la leur, leur signification philosophique, mais aussi sociale et politique. En ce sens, l'histoire des idées implique une approche scrupuleuse des sources, qui enjoint de vérifier bibliographiquement par qui, où et quand, certaines expressions ont été utilisées. Elle implique aussi une démarche souvent encyclopédique, qui demande de ratisser large (dans la mesure du possible) dans l'exploration des sources, puis de hiérarchiser les résultats de manière critique, selon des ensembles susceptibles d'explicitier les différents champs lexicographiques recouverts par tel ou tel terme – d'où l'imposante bibliographie de ce travail. Elle implique en outre d'explicitier ce que les différents auteurs ont pu vouloir dire, ou ne pas dire, dans une perspective aussi historique que philosophique. L'intérêt de cette démarche est d'identifier où et comment, dans la tradition intellectuelle du terme, un sens est apparu, et partir du principe que, très souvent, les choses ont souvent été dites autrement avant nous. La capacité à discuter, évaluer, critiquer les idées des autres me paraît tout aussi fondamentale que de pouvoir proposer des idées « nouvelles ».

D'autre part, afin de donner chair et de comprendre en quoi ces différents concepts examinés ont une pertinence propre, ce travail examine l'itinéraire (ou les expériences) de certaines figures engagées dans les traditions chrétiennes et hindoues, qui ont participé, dans leur vie, à la mise sur pied de transferts culturels, spirituels et religieux. Car autant ma réflexion relève d'une approche théorique des mélanges interreligieux, autant elle ne peut et ne doit pas faire l'économie du social et du politique. Il me paraît donc important, comme le suggèrent les travaux en épistémologie historique, de confronter les théories avec les pratiques, afin d'ancrer les premières dans les secondes et de mieux comprendre comment les secondes influencent forcément la construction théorique. Seulement, même si les outils ou les lectures sont parfois d'ordre anthropologique ou historique, et qui plus est, orientés géographiquement sur l'Inde – celle des colonies, du XVI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle, pour penser la rencontre entre mondes euro-américain et indien –, ce travail n'a pas la prétention d'offrir un regard indologique ou anthropologique sur la question. L'horizon du

---

<sup>4</sup> On constatera que j'utilise de manière un peu interchangeable, quand cela n'entraîne pas de contresens, et de manière assez proxémique, les termes *idée*, *concept*, *notion* et *catégorie*, afin d'éviter trop de redondance avec un seul terme, et parce que les trois peuvent, chacun à leur manière, désigner adéquatement les termes examinés. Ainsi le métissage, par exemple, peut être caractérisé, selon les contextes, comme idée, concept, notion ou catégorie.

travail s'arrête à l'histoire des idées articulée à des enjeux théologiques contemporains. Le champ concret d'exploration – le christianisme en Inde – lui est donc subordonné.

Même subordonné, il me semble toutefois important de faire connaître le sous-continent indien à l'espace francophone de la théologie, car peu d'études existent en français sur la théologie indienne. Est-ce parce qu'elle reste loin géographiquement et ne participe pas des mêmes contextes des pays riches et industrialisés ? Une impression diffuse demeure en moi qu'en théologie francophone, on connaît mieux les enjeux du christianisme en Afrique ou en Amérique du Sud qu'en Inde – et que les entreprises de sanskritisation du christianisme, ou les critiques et propositions émanant de la théologie dalit, sont trop méconnues. Peut-être parce que cette dernière est plus étrangère linguistiquement et culturellement, et que peu de liens ont été tissés entre ces deux mondes ? J'espère que par ce travail, quelques nouveaux ponts pourront être construits.

Car l'histoire du christianisme en Inde en général, et les trajectoires exceptionnelles de quelques figures indiennes chrétiennes en particulier, aide à renouveler la pensée théologique du pluralisme. Elle mérite d'être mieux connue dans l'espace francophone pour plusieurs raisons. Héritiers de système de pensée où l'expérience spirituelle est plus fondamentale que l'adhésion à des énoncés dogmatiques, la manière de penser la théologie en Inde se trouve fortement en résonance avec une soif d'expérience spirituelle qui n'est pas éloignée des demandes euro-américaines. L'histoire des figures indo-chrétiennes met en contraste plusieurs tensions politiques souvent négligées, mais essentielles à la compréhension du religieux aujourd'hui : que ce soit les influences de l'orientalisme et les critiques postcoloniales, qui mettent en scène la fascination euro-américaine pour l'Inde autant que la fascination indienne pour l'Europe ; le nationalisme hindou et les rapports entre ethnicité et marqueurs religieux ; les enjeux de pouvoir entre les différentes castes, le communalisme typique de l'Inde, et surtout le dyptique brahmanedalit qui fait couler beaucoup d'encre ; l'analyse des jeux de pouvoir demeure essentiel à examiner. Aussi, parce que la densité, la variété et la complexité du patrimoine religieux plongent les théologiens du sous-continent dans une pluralité qui nous est, à nous dans les pays « post-chrétiens », encore étrangère, la sensibilité à la condition minoritaire du christianisme est plus aigue. Ce n'est pas un si grand hasard si la théologie des religions a beaucoup puisé dans le contexte indo-chrétien, comme le cas de Jacques Dupuis peut le montrer. L'Inde permet en somme un décentrement profitable et heureux pour la théologie par trop habituée à son contexte euro-américain.

En fin de compte, cette thèse n'a pas l'ambition d'inventer une nouvelle théologie du brassage religieux, ou de prétendre révolutionner le champ du dialogue interreligieux et de la missiologie, mais se propose de mieux comprendre les impacts de celui-ci, autant dans la vie des personnes

engagées que sur l'évolution de la théologie pour cette question. Le véritable défi de ce travail est d'embrasser un champ très large tant sur le terrain – le christianisme en Inde pendant cinq siècles – que dans la visée théorique : penser plus avant les concepts qui nous permettent de mieux approfondir la question des mélanges aux traditions non chrétiennes. Il n'est pas facile de rendre intelligible ce type de problématique sans simplifier les enjeux, et d'arriver à les clarifier plutôt que de les obscurcir. J'espère que le résultat sera à la hauteur de ces défis.

## **Contextualisation biographique**

Avant d'explicitier ce que l'on peut entendre par l'idée de brassage interreligieux, et de montrer comment les différents termes y afférents émergent de et *en* missiologie, il me semble important de situer d'abord, en quelques mots, l'origine et l'évolution de mon intérêt pour le sujet de manière biographique, afin de rendre visible le cadre subjectif qui a également prévalu à l'élaboration de ce travail.

Quelques années après avoir lu le livre de Bede Griffiths cité en ouverture, j'ai désiré prendre le temps d'observer la concrétisation de ces options. Ainsi, j'ai eu la chance de pouvoir participer à la retraite pensée par Amalorpavadass en mars 2000 à Anjali ashram, près de Mysore. Là, swami Louis, le prêtre et responsable des lieux nous exhortait à devenir des *yogis chrétiens*. L'expression m'a fait sursauter. Que voulait-il dire ? Et pourquoi les retraitant.e.s – de jeunes indien.ne.s se préparant à la vie religieuse catholique – souriaient-ils, alors qu'il s'agissait de combiner, dans leur vie et celle de leurs communautés, le patrimoine spirituel hindou à leur démarche religieuse catholique ? La proposition du swami-prêtre m'apparaissait aussi audacieuse que troublante : pas d'une manière négative, mais forçant la remise en question d'éléments fondamentaux à la vie chrétienne. Dépassant largement les discours sur l'inculturation, la proposition de suivre une double pratique spirituelle (ou même religieuse) m'intrigua fortement.

Mais ce n'est que six ans plus tard, après avoir entendu Virgilio Elizondo, Jacques Audinet et David Carrasco parler avec enthousiasme du métissage lors d'une conférence, que l'idée m'est venue de me saisir de ce concept pour mieux comprendre et examiner la démarche d'inculturation indo-chrétienne dont j'avais été témoin. Au départ de ce travail, je pensais qu'une bonne partie de la réflexion allait se retrouver sous l'idée du métissage seul. En réfléchissant aux différents concepts cherchant à cerner les interpénétrations culturelles et religieuses, cependant, je me suis rendu compte que le bricolage, le syncrétisme et l'hybridité apportaient eux aussi des éclairages importants sur la question des mélanges interreligieux.

Ce faisant, aussi, j'ai pu entrevoir la possibilité d'ébaucher des chemins en théologie qui prennent le contrepied et démontent les résistances du fondamentalisme. En effet, contre les

rigidifications de la tradition, ses tendances conservatrices ou intégristes, le renouvellement de la tradition suppose de penser la porosité et l'altération de manière positive.

C'est donc surtout intéressé par des questions politiques, en cherchant à penser l'articulation des mélanges à différents enjeux de sciences humaines et sociales sur le pluralisme contemporain, l'identité ou le rapport instauré entre culture et religion, que je comptais au départ m'orienter. Cela m'a permis de mieux comprendre les agencements avec les études postcoloniales ou migratoires. Mais sans que cet objectif politique ait disparu, je n'avais pas réalisé à quel point, pour ancrer théologiquement cette question, il allait m'être nécessaire de me plonger dans la missiologie, *berceau* des brassages interreligieux.

Progressivement, j'ai donc « accepté » d'aborder l'analyse du dialogue interreligieux, de l'inculturation et du métissage interreligieux par le biais d'une théologie missionnaire. Je mets « accepter » entre guillemets car je dois avouer que les préjugés à l'égard d'une telle question s'avéraient particulièrement tenaces : j'imaginai que la mission pouvait trop facilement ressembler à du prosélytisme ; qu'elle avait bien des difficultés à penser la gratuité du service, de la présence et du dialogue ; qu'elle ne pouvait que brouiller l'authenticité d'un témoignage et d'un dialogue... Jusqu'au moment où il m'a fallu entrer dans les discours missiologiques contemporains. C'est en parcourant plusieurs livres dans ce domaine (Bosch 1991 ; Bevans & Schroeder 2004, 2011) que j'ai réalisé à quel point la mission s'est transformée, qu'il est même nécessaire d'aborder le dossier de la mission et du dialogue puisque c'est en son sein qu'émergent et peuvent se comprendre les questions du métissage, et que sa crise actuelle est une *chance* pour repenser à frais nouveaux certaines questions fondamentales sur le christianisme dans son rapport au monde. D'où le réajustement de cette thèse en fonction des questions missiologiques, afin de mieux expliciter les fondements théologiques de ce travail, et qu'il me faut rapidement aborder à présent ici.

## **Mission et dialogue – vers une nouvelle forme de missiologie**

Comme l'a magistralement démontré David Bosch dans son étude *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission* (1991), la théologie de la mission s'est plusieurs fois renouvelée depuis les débuts de l'ère chrétienne. Entre l'injonction matthéenne « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples » (Mt 28,19) qui encourage le « disciple-making » (Bosch 1991, 56-83), à la conception lucanienne d'une mission aux accents pneumatologiques, ancré dans le pardon et la solidarité<sup>5</sup>, en passant par une théologie paulinienne, qui invite à rejoindre la communauté eschatologique, incarnée de manière intérimaire par l'*ekklesia*, la diversité

---

<sup>5</sup> La finale de Luc, en parallèle à celle de Matthieu, est évocatrice à ce titre : « Et on prêchera en son nom [Christ] la conversion et le pardon des péchés à toutes les nations, à commencer par Jérusalem. C'est vous qui en êtes les témoins » (Lc 24,47-48).

d'approches et de conception missionnaires apparaît dès la période néo-testamentaire, même si l'horizon reste foncièrement universaliste en chacune de ces théologies. De même, l'envoi vers les non-chrétiens demeure commun aux quatre évangiles comme aux lettres de Paul, qui s'exclamait dans sa première lettre aux Corinthiens : « Car annoncer l'Évangile n'est pas un motif de fierté pour moi, c'est une nécessité qui s'impose à moi : malheur à moi si je n'annonce pas l'Évangile ! » (1Co 9,16).

Très schématiquement, la tendance lourde, pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne jusqu'à l'implosion de l'Empire Romain, fut pour le christianisme de connaître différents types d'interactions (dialogues, persécutions, hégémonie) entre celui-ci et les autres traditions religieuses, amenant les communautés chrétiennes à faire avec – et même parfois à *penser*, dans le cas de la *Lettre à Diognète* par exemple – le pluralisme religieux des différentes sociétés où ces communautés chrétiennes évoluaient. Pour Bosch, le paradigme hellénistique fut surtout représenté par un Origène, un Irénée de Lyon ou un Clément d'Alexandrie, qui devaient composer avec une société particulièrement diversifiée sur le plan religieux.

Peu à peu, cependant, sous la coupe du patriarcat de Rome, les pratiques religieuses et culturelles du sous-continent *latin* se sont relativement homogénéisées (ou harmonisées ?)<sup>6</sup>, du fait notamment de l'opposition aux mondes musulmans, mais aussi, comme nous le verrons, du peu de contacts entre l'Europe et l'Asie en général, et de l'Inde en particulier. Ainsi, souligne David Bosch, « Europe was [...] a self-contained island, cut off from the rest of the world by Islam » (*ibid.*, 226)<sup>7</sup>. D'où l'utilisation fréquente du vocable *chrétienté* pour cette partie du continent durant la période allant du VII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle.

Au sortir de cette longue période médiévale, cependant – et de concert avec d'autres « crises » culturelles comme la Renaissance ou, religieuses et politiques comme la Réforme, laquelle proposera son propre paradigme missionnaire (*ibid.*, 239-261) –, les premières explorations rappelèrent (ou révélèrent ?) aux Européens la présence de traditions religieuses profondément différentes – et complètement *autres* – que celles du judaïsme, de l'Islam ou des « religiosités populaires » déjà connues. Devant ces millions de personnes qui n'avaient jamais entendu parler de Jésus, mais dont il fallait « sauver les âmes », la question de l'évangélisation réapparut sur un autre mode que celui de la prédication dans les villages et les zones reculées. Ce nouveau mode

---

<sup>6</sup> Voir à ce sujet – et parmi bien d'autres analyses – les réflexions de Paul Veyne dans *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)* (2007), qui tente de tracer l'évolution puis la domination chrétienne sur le temporel.

<sup>7</sup> Dans sa nouvelle monographie *Les hérétiques au Moyen Âge. Suppôts de Satan ou chrétiens dissidents ?* (2014) André Vauchez insiste sur le fait que les récents travaux sur le Moyen-Âge montrent bien que le christianisme n'était pas une « religion » mais une sorte de système social total organisant l'ensemble de la société et non seulement le secteur aujourd'hui désigné comme « religieux ».



s'accompagna en outre d'un phénomène inédit : la « mission », dont l'acception moderne du terme viendrait d'Ignace de Loyola (*ibid.*, 228).

Cette mission, qui s'est conjointement développée avec les grandes explorations puis la colonisation<sup>8</sup>, représentait toutefois *plus* qu'un « ensemble de pratiques » selon Kollman. Pour ce dernier, qui s'appuie sur les théories postcoloniales et sur la linguistique, l'apparition de ce terme aux « capacités discursives performatives » (Kollman 2011, 428), permit non seulement à l'Europe chrétienne de nommer et d'intégrer ces pratiques d'évangélisation, mais également d'assimiler « the rest of the world, while in the process naming itself anew as a self-conscious entity » (*ibid.*).

Car le terme *missio* n'avait de fait pas la même signification en latin pendant les quinze premiers siècles du christianisme qu'à l'époque moderne. Tandis qu'il indiquait plutôt l'envoi du Fils par le Père, ou le Saint-Esprit par le Père et le Fils en théologie latine, l'idée moderne de « mission » était de son côté évoquée par des expressions comme la propagation de la foi ; l'annonce, la prédication ou la proclamation des évangiles ; ou encore par l'expansion et l'implantation de l'Église, l'illumination des nations, etc. D'où, remarque Bosch, l'utilisation anachronique du mot *mission* pour des événements prédatant la colonisation. Or, insiste l'auteur, le premier sens de ce mot est loin d'être neutre pendant la période allant du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, puisqu'il institue le « missionnaire » comme une sorte d'agent ecclésiastique représentant une institution européenne reconnue (l'Église de Rome) qui mandate celui-ci pour une charge particulière (la conversion des peuples) en fonction d'articles de foi et de mœurs à suivre afin de les agréger dans le corps ecclésial :

The new word, “mission”, is historically linked indissolubly with the colonial era and with the idea of a magisterial commissioning [for Catholics]. The term presupposes an established church in Europe which dispatched delegates to convert overseas peoples and was as such an attendant phenomenon of European expansion. The Church was understood as a legal institution which had the right to entrust its “mission” to secular powers and to a corps of “specialists” – priests or religious. “Mission” meant the activities by which the Western ecclesiastical system was extended into the rest of the world. The “missionary” was irrevocably tied to an institution in Europe, from which he or she derived the mandate and power to confer salvation on those who accept certain tenets of faith (Bosch 1991, 228).

En d'autres termes, non seulement le missionnaire n'est pas entièrement libre de l'institution qui l'envoie – son rôle n'étant pas indemne d'une dimension politique –, mais il se découvre également dans une situation précaire, contraint et affecté par les communautés et personnes à qui celui-ci désire annoncer les évangiles : pour être entendu, le missionnaire doit accepter (ou pas) une forme de *dé*-maîtrise de son monde, abandonner les ressources et assurances du langage d'où il provient, et entrer dans la *vulnérabilité* (*Verwundbarkeit*) dirait Hans Jochen Margull, repris

---

<sup>8</sup> Bosch, s'interrogeant sur les liens entre les Croisades et la colonisation, estime qu'une filiation entre les deux peut être établie, et fait sienne la citation de Baldwin : « Although Crusade projects failed, the Crusade mentality persisted » (*ibid.*, 227).

par Bosch qui fait également sien les propos de N.-P. Moritzen : « It belongs to the essence (of the Christian faith) that it needs the weak witness, the powerless representative of the message. The people who are to be won and saved should, as it were, always have the possibility of crucifying the witness of the gospel » (*ibid.*, 485).

Seulement, avant d'arriver à cette conception contemporaine de la mission, plusieurs motifs éminemment problématiques – tel l'impérialisme colonial ; la domination ou les rivalités ecclésiales ; le désir de civilisation ou d'expansion – occasionnèrent des dégâts considérables dans les lieux de mission extra-européen, et firent ainsi rimer celle-ci avec prosélytisme, propagande, endoctrinement ou conversion forcée. Pour Bosch, bien que le passage par les Lumières rendit les missionnaires plus « tolérants » sur le plan philosophique envers toute personne du fait de leur capacité à la raison, la *culture* de ces Lumières révéla surtout les préjugés que les Européens avaient à la fois d'eux-mêmes et des lieux où ils voyageaient : supériorité de la « civilisation » sur la « sauvagerie » et les « primitifs » ; confiance en un progrès social ; opposition entre Dieu et le monde ; objectification de la foi ; etc. (*ibid.*, 341s).

Aujourd'hui, toujours selon l'auteur sud-africain, la mission chrétienne entre dans un « sixième paradigme » dans lequel cette mission s'avère au final positivement « indéfinissable » en elle-même (*ibid.*, 9 ; 349-519). Seules les balises d'un dialogue juste et paritaire peuvent désormais orienter sa constitution. Après tout, estime-t-il, la mission n'est que le prolongement de la *relation*, vivante et dynamique, entre Dieu et le monde, et ne se résume certainement pas à la simple proclamation ou évangélisation des non-chrétiens.

En d'autres mots, comme le suggère le dominicain Thierry-Marie Courau, le dialogue ne peut être dissocié ou ignoré de la mission, ni même être instrumentalisé par celle-ci : « Le dialogue ne saurait être un élément de la mission authentique, il la porte. Il n'est pas orienté vers l'annonce, il en est la condition de possibilité, le cadre du déploiement de l'annonce » (Courau 2012, 234). En ce sens, ajoute Courau, le dialogue fonctionne comme « éducateur de la relation » et doit donc être considéré « comme fin et structure de la rencontre, et non pas comme objet à atteindre ou comme moyen et méthode » (*ibid.*, 235). Bien que le dialogue fut au départ entendu comme « synonyme de préévangélisation » selon Jean-Louis Souletie (2012, 141) durant les quelques décennies après son apparition comme concept théologique dans l'encyclique de Paul VI *Ecclesiam Suam* (1964), on ne peut plus penser la mission en dehors d'une théologie proprement dialogale (*ibid.*, 158-62 ; voir aussi Barnes 2002). Ainsi, pour Stephen Bevans et Roger Shroeder, la

mission chrétienne pourrait désormais s'entendre dans la perspective d'un « dialogue prophétique » (Bevans & Shroeder 2004, 2011)<sup>9</sup>.

Plusieurs événements avaient déjà préparé le terrain à ce dialogue, à commencer par le parlement des religions organisé en parallèle à l'exposition universelle tenue à Chicago en 1893, où pour la première fois des dirigeants de nombreuses traditions religieuses se rencontrèrent librement dans un esprit de paix et de dialogue. Aussi, comme nous le verrons plus loin, différentes conférences œcuméniques – régionales et internationales – sur la mission remirent en question le sens que pouvait avoir celle-ci dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, dans la mesure où les traditions religieuses n'étaient plus envisagées de manière négatives. Cette remise en question, dans le champ protestant, atteignit un point culminant durant les années 1930 dans la controverse qui s'éleva entre un William Hocking, proposant de renoncer à faire du nombre, et un Hendrik Kraemer, partisan de la rupture religieuse que devait engager la conversion chrétienne.

Mais l'enjeu du prosélytisme, noué à la mission de par son passé récent, ne fut écarté qu'en 1954, lorsqu'une commission du Conseil œcuménique des Églises (COE) se pencha sur la question du témoignage chrétien, du prosélytisme et de la liberté religieuse, et dénonça vigoureusement ce prosélytisme comme la « corruption » du témoignage, qui met en péril la liberté religieuse (Vischer 1968 [1960], 239)<sup>10</sup>. Pareillement, du côté catholique, ce n'est qu'avec le Concile Vatican II – par son décret missionnaire *Ad Gentes* (1965)<sup>11</sup>, sa déclaration *Nostra Aetate* (1965) sur l'Église et les religions non-chrétiennes<sup>12</sup> et sa déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis Humanae* (1965)<sup>13</sup> –, qu'une posture missionnaire catholique moins portée vers l'embrigadement a pu être

---

<sup>9</sup> Ce dialogue prophétique récapitule d'une certaine manière les six éléments constitutifs de la mission, sur lesquels je reviens dans la deuxième partie de cette thèse : (1) le témoignage de vie et l'annonce des évangiles ; (2) la liturgie, la prière et la contemplation ; (3) le service à autrui qui se traduit par le combat pour la paix, la justice et la préservation de la création ; (4) le dialogue interreligieux et séculier ; (5) l'inculturation ; et (6) la réconciliation (Bevans & Shroeder 2004, 2011).

<sup>10</sup> Et le texte de poursuivre : « Le témoignage est corrompu lorsque la flatterie, les petits cadeaux, une pression injustifiée ou l'intimidation sont pratiqués - ouvertement ou en cachette - pour amener une conversion apparente; lorsque nous faisons passer le succès de notre Église avant l'honneur du Christ ; lorsque nous commettons la malhonnêteté de comparer l'idéal de notre propre Église avec la réalité d'une autre Église; lorsque nous cherchons le succès de notre cause en calomniant une autre Église ; lorsque la recherche de nous-mêmes, personnelle ou collective, prend la place de l'amour pour chaque âme dont nous avons la charge. De semblables déviations du témoignage chrétien indiquent un manque de confiance dans le pouvoir du Saint-Esprit, un manque de respect pour la nature humaine et un manque de connaissance du vrai caractère de l'évangile » (Vischer 1968 [1960], 239).

<sup>11</sup> « L'Église interdit sévèrement de forcer qui que ce soit à embrasser la foi, ou de l'y amener ou attirer par des pratiques indiscrètes, tout comme elle revendique avec force le droit pour qui que ce soit de n'être pas détourné de la foi par des vexations injustes » (Vatican II 1965, AG §13.3).

<sup>12</sup> « L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions » (Vatican II 1965, NA §2).

<sup>13</sup> « Cette doctrine de la liberté a ses racines dans la révélation divine, ce qui, pour les chrétiens, est un titre de plus à lui être saintement fidèles. Bien que, en effet, la révélation n'affirme pas explicitement le droit à l'immunité de toute contrainte extérieure dans le domaine religieux, elle découvre dans toute son ampleur la dignité de la personne humaine, elle montre en quel respect le Christ a tenu la liberté de l'homme dans l'accomplissement de son devoir de croire à la parole de Dieu, et nous enseigne de quel esprit doivent se pénétrer dans leur action les disciples d'un tel Maître » (Vatican II 1965, DH 1968, §9).

envisagée : le dialogue et le respect de l'autre sont devenus non seulement souhaitables, mais absolument nécessaires.

Toutefois, de même qu'il fut possible de condamner certaines attitudes et postures qui pouvaient trahir l'esprit missionnaire, il demeure encore difficile de fonder théologiquement des démarches de dialogue *intrareligieux* et/ou des entreprises d'indigénisation ou d'inculturation profonde qui radicaliseraient, d'une certaine manière, les orientations inclusivistes développées par le COE et le magistère de l'Église catholique. C'est dans cette seconde perspective que se situe le travail de cette thèse. Comment en effet penser des situations où l'appartenance à l'Église d'une part, la *pratique* chrétienne d'autre part, ne sont plus organisées de manière exclusive, mais peuvent intégrer ou se moduler en fonction d'autres appartenances et pratiques exogènes aux traditions chrétiennes ? S'agit-il là d'une sorte de neutralisation de l'entreprise missionnaire si l'individu, au lieu d'être sommé de choisir entre deux traditions religieuses, peut désormais naviguer ou se penser en solidarité avec les deux lieux à la fois ? La question soulève plusieurs enjeux complexes, liés à la théologie des religions notamment, mais elle soulève surtout des ouvertures novatrices sur la manière de penser et de conduire la mission chrétienne en fonction d'une anthropologie du croire où chaque sujet est entendu dans sa dimension propre : sa vie spirituelle.

Le dernier document de la COE sur le sujet (*Ensemble vers la vie : mission et évangélisation dans des contextes en évolution*, 2012) offre un angle d'approche singulièrement utile à ces questions lorsqu'il s'oriente vers une conception de la mission de manière intimiste. Après avoir rappelé dans son introduction que la mission « commence au cœur du Dieu trine [...] pour se déverser sur toute l'humanité et toute la création » (*ibid*, §2), le document propose de conjuguer l'esprit de la mission à celui de la spiritualité afin d'en interroger son fondement :

La vie dans l'Esprit Saint est l'essence de la mission, l'élément essentiel qui justifie ce que nous faisons et la manière dont nous vivons. C'est la spiritualité qui donne son sens le plus profond à notre vie et qui inspire nos actions. C'est un don sacré que nous fait le Créateur, c'est l'énergie qui nous permet d'affirmer la vie et d'en prendre soin. Cette spiritualité de la mission comporte une dynamique de transformation qui, grâce à l'engagement spirituel des personnes, est capable de transformer le monde dans la grâce de Dieu. Comment pouvons-nous retrouver le sens d'une mission considérée comme une spiritualité transformatrice qui affirme la vie? (*ibid*, §3)

Puisque la mission n'est plus d'abord entendue selon un rapport à l'autre, mais initialement à Dieu, puis à soi – dans l'intimité de sa foi –, pour pouvoir devenir un témoignage vers l'autre, le document propose d'examiner les conditions qui permettent d'articuler cette quête – ou mieux : sa propre conversion – vers Dieu.

À côté de ce dialogue, comme je l'évoquais au départ avec Amaladoss, c'est la question de la traduction de l'Évangile dans les différents contextes qui entre aussi en jeu. Du fait de l'envoi « en

mission » des disciples pour proclamer l'Évangile, les transferts, croisements, mutations ou adaptations des évangiles parcourent l'histoire des traditions chrétiennes depuis leur naissance. Dès la question de la circoncision pour la « seconde » génération de chrétiens – des *goyim* plutôt que des juifs –, les apôtres durent ainsi s'interroger sur la conduite à proposer pour les nouveaux chrétiens (Ac 15, 1-33). Car faire l'effort de traduire son message dans une culture imprégnée d'une cosmogonie et de pratiques étrangères à sa propre éducation, engage inévitablement des interprétations différentes dudit message et des pratiques qui en découlent. C'est à travers ces processus de transferts tant culturels que religieux, que différents modes d'incorporation, de transformation ou de rejet s'effectuent alors en « terres de mission », comme le soulignent Gilles Routhier et Frédéric Laugrand dans leur introduction à l'ouvrage *L'espace missionnaire : lieu d'innovations et de rencontres interculturelles* (2002). Si le point de départ de la mission « implique une interaction, un dialogue » où forcément le « destinataire » (l'émetteur) devient aussi important que le « destinataire » (le récepteur), l'un et l'autre doivent être entendus avec la même attention (Routhier & Laugrand 2002, 12). D'où leur constat :

À l'échelle de l'histoire de l'Église, la mission a sans aucun doute plusieurs fois engagé [sic] celle-ci dans des mutations et des déplacements susceptibles de renouveler profondément certains aspects du christianisme : ses pratiques et ses institutions, mais également ses représentations, son discours et la compréhension même de son message. En partant de l'Église catholique, par exemple, il est intéressant de constater combien la plupart des questions qui conduisent aujourd'hui à une nouvelle interprétation du christianisme trouvent leurs origines dans son activité missionnaire (*ibidem*).

Bien que ce travail oblige à repenser les tenants et aboutissants de la mission, l'objet de réflexion, rappelons-le, se veut toutefois plus modeste : réfléchir à des situations de brassage, mélange et d'interpénétration d'éléments chrétiens et non chrétiens qu'on désignera soit par le terme de bricolage, de syncrétisme, (d'hybridité) ou de métissage, principalement. Chacun de ces lieux devront être problématisés et interrogés en fonction à la fois de la mission et d'une anthropologie du croire qui sous-tend cette habitation. Il s'agit en quelque sorte de voir comment penser un nouveau pan de la théologie de la mission, entendue ici comme conversion au Dieu trinitaire par l'habitation « à l'étranger » – hors des formes historiques du christianisme. À terme, j'espère que ce travail permettra d'examiner en quoi les différentes interpénétrations religieuses et spirituelles d'éléments non-chrétiens à la vie chrétienne peuvent fonctionner comme révélateur du Dieu de Jésus et être ainsi considérés comme des composantes légitimes et fertiles de la rencontre avec « l'autre ».

### **L'épistémologie historique comme mode d'appréhension du sujet**

Si l'intérêt politique et académique des notions abordées en dernière partie n'est plus à prouver, il reste que celles-ci demeurent parfois confuses dans leur sémantique du fait de leurs

emplois multiples, et qu'ils exigent non seulement approfondissement et réflexion, mais surtout : explicitation et décryptage. Le *bricolage*, le *syncrétisme*, l'*hybridité* et le *métissage* viennent, chacun à leur manière dans les sciences humaines et sociales, expliciter de leurs acceptions sémantiques le processus propre au mélange des cultures et des religions. Pareillement en théologie, les concepts d'*indigénisation* et d'*inculturation*, comme nous l'avons vu plus haut, ont servi à décrire et encourager certains processus d'interpénétration, alors qu'ils restent encore parfois confus dans ce qu'ils proposent. De fait, chacun de ces concepts sont récents et n'ont pas atteint une très grande maturité sémantique. Aucune « école de pensée » ne semble avoir légitimé un concept plus qu'un autre, même si certaines tendances peuvent déjà se distinguer çà et là : le *bricolage* est un concept très récent, proposé par Claude Lévi-Strauss ; le *syncrétisme* vient d'abord de l'histoire des religions – et plus récemment de travaux en anthropologie religieuse ; l'*hybridité*, des études postcoloniales surtout ; et la conceptualisation du *métissage* tient son origine de l'histoire des pays latino-américains.

Or, si l'*horizon* relève – je l'ai dit – assez de la missiologie, mais surtout, ou particulièrement, de la théologie spirituelle, la *fabrication* de cette recherche (sa méthode, au sens large, et sa visée) se réclame d'un domaine récent, pas toujours bien défini, mais de plus en plus fondamental et que l'on peut désigner sous l'expression globale d'histoire des idées, ou plus précisément, en philosophie, d'épistémologie historique – ou d'histoire conceptuelle du côté des historiens<sup>14</sup>. Examiner la généalogie des concepts et des catégories employées permet d'explicitier les rapports existants entre la *manière* de nommer des réalités et l'influence qu'elles en tirent et/ou qu'elles suscitent sur la réalité elle-même. Reinhardt Koselleck (1923-2006), par exemple, théoricien de l'histoire conceptuelle (*Begriffsgeschichte*) tâcha d'examiner les liens entre l'histoire d'un concept et sa mise en pratique effective sur un autre concept comme l'émancipation ou l'opinion publique. Pour Maria Pía Lara, qui s'en inspire pour son propre travail sur l'idée de sécularisation, « Conceptual history specifically concentrates on political and historical concepts through a genealogical account of their emergence and their possible disclosure of new political dimensions » (Lara 2013, 9).

En outre, et toujours dans la logique de privilégier le signifié sur le signifiant, même si je privilégie par exemple le mot *métissage* pour désigner un certain type de mélange plutôt que la créolisation ou l'*hybridité*, mon but n'est pas de valider ce terme au détriment des autres. L'œuvre d'Édouard Glissant autour de la créolisation et celle de Robert Young autour de l'*hybridité* sont trop parentes, sémantiquement, avec ce que le *métissage* veut dire pour les ignorer. Le *métissage*

---

<sup>14</sup> Cette histoire des idées permet d'apparenter plusieurs figures intellectuelles francophones (Canguilhem, Foucault, Barthes, Derrida, Deleuze), anglophones (Kuhn, Kasulis, Davidson, Lloyd, Wagner), et germanophones (Koselleck, Brunner, Gadamer, Habermas), dans le champ transversal sur la généalogie historique des concepts et catégories étudiées.

– comme le bricolage et le syncrétisme – sont donc pris comme porte d'entrée pour explorer le monde des transferts culturels, religieux et spirituels dans un certain cadre qui leur est propre.

S'il est vrai que ces termes restent, à certains égards, confus, ambigus, trop polysémiques et partant, trop imprécis, faut-il pour autant les mettre au placard ? Cela me paraît absurde. Car il faudrait faire de même alors pour la majorité des termes désignant des lieux fondamentaux de la pensée humaine. Ne serait-ce que le terme *concept*, pour commencer, qui n'a pas de définition stricte, comme l'a montré Birger Hjørland dans son article sur la théorisation des concepts<sup>15</sup>. Il en va de même pour d'autres termes que le monde académique affectionne – *philosophie, science, postmodernité, politique, sécularisation, histoire, mondialisation, culture* ou *identité*, par exemple –; aucun n'est au bénéfice d'une définition claire. Mais on pourrait encore évoquer d'autres vocables plus existentiels comme la *conscience, la liberté, l'amour, la vérité* ou *Dieu*, qui sont aussi largement utilisés dans le langage courant, et dont on ne saurait se débarrasser sans amputer gravement la langue. Ces termes, aussi embarrassants soient-ils, ne peuvent être condamnés à l'exil académique du seul fait de leur polysémie ou ambiguïté – au contraire. Si des livres entiers ont été écrits sur chacun d'entre eux, s'interrogeant sur leur sens, leur histoire, leur complexité et leur horizon sémantique passé, présent et futur, c'est bien parce qu'ils permettent de penser et de discuter de la complexité du réel.

La polysémie tout comme l'équivocité, au lieu d'empêcher de penser, obligent la réflexion conceptuelle et la clarification des enjeux. Et c'est bien là l'un des objectifs du travail intellectuel à teneur philosophique, selon Gilles Deleuze et Félix Guattari (2005 [1991]), pour qui ce labeur s'ouvre sur la mise en route d'une « pédagogie du concept », afin de permettre à la pensée de clarifier et questionner en même temps des problèmes « qu'on estime mal vus ou mal posés » (Deleuze & Guattari 2005, 22). Pour les philosophes, en effet, il n'y a pas de « concept simple » : « Il n'y a pas de concept à une seule composante. [...] Tout concept a un contour irrégulier, défini par le chiffre de ses composantes » (*ibid.*, 21). Et si le concept a forcément « une histoire », il a aussi « un devenir » et doit à ce titre entrer en dialogue avec d'autres concepts « situés sur le même plan » (*ibid.*, 23). Le concept peut alors être considéré à la fois comme « le point de coïncidence, de condensation ou d'accumulation de ses composantes » (*ibid.*, 25), c'est-à-dire le lieu (théorique) dans lequel se reflètent les différentes facettes sémantiques du terme. Pour revenir au sujet qui nous occupe, c'est *parce que* le terme de métissage déborde l'ordre sémantique de l'inculturation et du dialogue, et se distingue de ce que plusieurs craignent être du bricolage ou du syncrétisme, que ces trois termes se révèlent foncièrement utiles pour penser certains types de mélanges interreligieux. Il m'apparaît donc nécessaire de les analyser non pas seulement

---

<sup>15</sup> « Today there is not [sic] consensus about what concepts are, which theories of concepts are most important, or how theories of concepts should be classified » (Hjørland 2009, 1519).

formellement, mais au sein de leur foyer lexicographique, en compagnie de termes connexes qui convoquent aussi, à leurs manières, ces échanges.

Travail d'épistémologie historique, donc, dans la ligne d'un Deleuze & Guattari, et à la manière d'un Foucault ou d'un Davidson, aussi, quand chacun d'entre eux cherchèrent à démontrer la construction – l'invention – d'une notion comme la *sexualité* – non pas le sexe, bien sûr, mais le *concept* qui met en place des « dispositifs » permettant de penser, cadrer et normer l'acte sexuel autant que l'expérience de celui-ci (Foucault 2013 [1976] ; Davidson 2005). Inventer un concept ou le retravailler permet finalement de se donner les moyens d'intervenir dans un champ particulier – ici, la théologie de manière large, ou la mission de manière plus resserrée – et le transformer ou l'orienter selon de nouveaux principes, comme le proposait déjà Foucault dans l'un de ses premiers livres, *L'archéologie du savoir* (1969)<sup>16</sup>. Parce que les concepts n'ont ni fondement ontologique, ni développement orienté selon un déterminisme du progrès ou d'une volonté divine, les discontinuités et les contingences de leur histoire sont à prendre dans leur ipséité, estime Foucault. Symétriquement, des notions telles *mission*, *spiritualité*, *bricolage* ou *métissage*, qui se sont construites selon des contextes sociopolitiques particuliers, avec des savoirs et selon des pratiques qui ont elles-mêmes été influencées autant qu'elles ont influencé et continuent d'avoir un impact sur le développement de leur propre champ, connaissent encore des transformations sémantiques importantes.

Dès lors, pour en revenir à l'analyse de Paul Kollman sur la mission – et à la suite de Thomas Kasulis et Clifford Geertz ici –, l'épistémologie historique permet de penser l'émergence de nouvelles structures du savoir comme forme de la *métapraxis*. Pour Kasulis, « Metapraxis is the development of a philosophical theory about the nature of a particular praxis, in this case, religious praxis. It theorizes about what lies behind or beyond the practices of a religious tradition » (Kasulis 1992, 174). De la même manière que la métaphysique qui permet de justifier certaines affirmations plutôt que d'autres, les discours « métapratiques » orientent la pratique religieuse *autant* qu'ils la décrivent.

Autrement dit, en échos à la fameuse définition de Geertz sur le religieux, le discours métapratique fonctionne autant comme « model of » que comme « model for » (Geertz 1973). D'où, selon Kollman, l'idée que le terme *mission* désignait plus qu'un ensemble de pratique et allait vite révéler son potentiel aussi discursif que performatif au moment où l'idée d'une « missiologie » serait mise en place : « Ignatius's new use of the term was a crucial discursive breakthrough by

---

<sup>16</sup> Sur les déplacements et transformations des concepts, Foucault estime que « Les analyses de G. Canguilhem peuvent servir de modèles ; elles montrent, que l'histoire d'un concept n'est pas, en tout et pour tout, celle de son affinement progressif, de sa rationalité continûment croissante, de son gradient d'abstraction, mais celle de ses divers champs de constitution et de validité, celle de ses règles successives d'usage, des milieux théoriques multiples où s'est poursuivie et achevée son élaboration » (Foucault 1969, 11)



which Europe named and assimilated the rest of the world, while in the process naming itself anew as a self-conscious entity » (Kollman 2011, 427-28). Mais Kollman précise : alors que l'idée de mission en tant qu'évangélisation apparaît avec Ignace de Loyola au XVI<sup>e</sup> siècle, la métapraxis restait implicite. Ce n'est qu'avec l'avènement de la *missiologie* comme champ disciplinaire – qui n'apparaît qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle quand le travail des missionnaires chrétiens chercha de nouvelles formes de légitimation devant les critiques qu'ils rencontrèrent – que le discours métapratique devint explicite (*ibid.*, 445). Le même impact épistémologique s'observera dans ce travail pour la question de la spiritualité, et les catégories proposées pour penser les brassages du croire.

## **Structure de la recherche**

Cette thèse s'articule en quatre parties, elles-mêmes divisées en chapitres, puis subdivisées en sections et sous-sections (si nécessaire). Sa visée d'ensemble, s'il faut le rappeler, consiste à penser de manière critique l'intégration d'éléments de traditions religieuses non-chrétiennes à la manière de vivre et penser la foi chrétienne. Une importante partie du corpus consiste à décrire de manière critique l'état des lieux de différentes questions soulevées, avant d'en donner une appréciation critique. Pour cette raison, l'approche diachronique est plus souvent privilégiée que l'approche synchronique, propre à la philosophie.

Pour commencer, comme il est important de situer le contexte des questions sur le terrain choisi (le christianisme en Inde), la première partie travaille à esquisser le portrait et l'évolution de figures chrétiennes indiennes depuis la colonisation portugaise jusqu'à présent. L'examen se cantonne au christianisme importé par les Européens, et laisse volontairement de côté le christianisme indigène, qui prétend remonter à l'apôtre Thomas, afin de pouvoir mieux observer les différentes stratégies adoptées par ces nouvelles communautés pour tisser les liens entre l'hindouisme et le christianisme venu de l'Ouest. Cette partie a comme objectif de présenter dans leur ensemble l'histoire et la pensée des acteurs d'une intégration hindoue-chrétienne, pour pouvoir m'y référer de manière plus succincte selon les thèmes et questions abordées au travers des parties suivantes. Cela me permet de mieux les situer dans leur contexte socio-politique immédiat. C'est dans cette partie que l'on voit que le champ d'étude s'avère particulièrement vaste à couvrir. Le fait de l'examiner dans sa globalité permet néanmoins de constater à la fois la variété des entreprises d'indigénisation du christianisme en Inde, et les dimensions politiques qui y sont à chaque fois attachées.

Parce que le dialogue interreligieux fut un temps arrimé à la mission comme une sorte de prologue, et que les questions d'interpénétration religieuse émanent des enjeux propres à l'inculturation, la deuxième partie récapitule les acquis de la mission (principalement dans le

monde catholique) afin d'en cerner les éléments utiles pour penser les concepts issus de ces interpénétrations. Cette partie se décline selon les quatre crises majeures qui secouèrent les différents pans de la mission au cours du XX<sup>e</sup> siècle : le dialogue interreligieux, qui remet en question le statut des autres religions et la présence du Christ en leur sein ; la question de l'inculturation, qui fit surgir la question de la pluralité des formes aptes à célébrer Dieu ; la justice, qui ne fut pas un élément de la mission avant les années 1970 en théologie catholique, mais qui obligea de mieux penser l'articulation de la doctrine sociale de l'Église à celle-ci ; enfin, ce qu'on appelle aujourd'hui la « théologie publique », qui pose la question de la pertinence de l'Église dans un environnement pluraliste et – est-il besoin de le préciser ? – non-chrétien. À travers cette évolution de la missiologie au cours du dernier siècle, certains éléments pourront être identifiés afin de mieux penser les défis qui se posent à la mission de l'Église en matière d'interpénétration religieuse – et spirituelle.

Mais avant d'aborder ces défis, il est nécessaire d'effectuer une reprise théologique de ces questions en réinvestissant la catégorie du spirituel, si prégnante dans les discours actuels. Cet examen, qui peut se faire grâce à la notion de pastoralité développée pendant Vatican II, permet de dépasser le cadre d'une théologie des religions pour aborder ces questions de manière pratique, et de développer ce que Rahner appelait déjà une « théologie spirituelle ». Cette troisième partie vise donc à reprendre la notion du spirituel de manière généalogique, d'en comprendre sa résurgence protéiforme depuis un demi-siècle, et de proposer d'une part une appréciation du spirituel comme « anthropologie du croire », et d'autre part, de développer une théologie spirituelle centrée sur le discernement pour mieux réfléchir les mélanges religieux.

C'est avec ces deux outils – une anthropologie du croire revisitée et le discernement – que je pourrai finalement, dans la quatrième partie, examiner et évaluer les trois termes (plus un) décrivant quelques pratiques interspirituelles nouvelles dans le monde post-chrétien euro-américain. Ce faisant, il me faudra expliciter comment d'autres termes n'ont pas été retenus ici, et notamment, de s'arrêter sur la notion d'hybridité qui dit à la fois beaucoup trop et pas assez en français. Pour le bricolage, le syncrétisme et le métissage, la démarche sera la même : replonger dans leur construction lexicographique ; les contextualiser historiquement, socialement et conceptuellement ; en comprendre les usages actuels ; puis évaluer les forces et les faiblesses de ces termes quand on les incorpore à une compréhension théologique du croire. Dans cette recherche, j'essaie d'être le plus scrupuleux et le plus encyclopédique possible, à recenser les apparitions et les sens des termes étudiés à chacune des époques, d'en explorer les sources intellectuelles, afin d'honorer leur épaisseur sémantique et de les caractériser au mieux possible.

# 1<sup>ère</sup> partie :

## Illustrations de transferts religieux hindous-chrétiens

*I believe that God who revealed Himself in His Son,  
has spoken through the great rishis, bhaktas  
and humble souls of my own land.  
My spiritual descent, as well as my historical circumstances,  
is to be traced to the great history and heritage of my motherland.*

Vengal CHAKKARAI, *My Credo* (1968 [1941])

*The Jesus tradition must merge  
with the radical currents in the Indian religious tradition  
and the positive insights of Marxism.*

Sebastian KAPPEN, *Towards an Indian theology of liberation* (2002 [1985])

Si l'étude du christianisme en Inde – d'un point de vue historique, sociologique ou anthropologique – est loin d'être récente, dans la mesure où ce christianisme existe depuis au moins dix-sept siècles, les études couvrant l'ensemble des phénomènes chrétiens du sous-continent restent toutefois très rares. Depuis les travaux de James Hough et son *History of Christianity in India* (1839-45) en cinq volumes, seuls quelques livres tentent de donner un portrait d'ensemble du sous-continent indien : il y eut C. B. Firth, *An Introduction to Indian Church History* (2011 [1961]), dont les rééditions se poursuivent encore aujourd'hui, ou M. K. Kuriakose qui entreprit dès 1975 de recueillir les différentes sources historiques pour publier un manuel pour étudiants : *History of Christianity in India : Source Materials* (2011 [1982]). Autrement, Stephen Neill, qui s'était attelé à cette entreprise, ne publia que deux des trois tomes prévus – *A History of Christianity in India. The Beginnings to A.D. 1707* (1985) puis *A History of Christianity in India : 1707-1858* (1985). Dans ce contexte, seule la monographie *Christianity in India. From Beginnings to the Present* (2008) de Robert Frykenberg s'impose aujourd'hui comme le panorama qui brosse un portrait aussi large que complexe sur le christianisme indien, à côté de deux autres ouvrages plus vulgarisateurs : *Christianity in India* (2004) de Leonardo Fernando et George Gispert-Sauch et *Les chrétiens de l'Inde. Entre castes et Églises* (2008) de Catherine Clémentin-Ojha.

Cette rareté de livres d'histoire est révélatrice d'au moins deux choses. D'abord, on peut se demander jusqu'où cet objet (le christianisme en Inde) consiste en un champ à part entière pour

des chercheurs : il existe bien une association<sup>1</sup>, un panel de la *European Conference on South Asian Studies*<sup>2</sup> et de nombreuses monographies entourant ce sujet<sup>3</sup>, mais l'objet reste diffracté en de multiples lieux des sciences humaines et sociales et ne représente pas, en lui-même, un champ encore bien établi. Selon Rowena Robinson, dans sa postface au volume *Contesting Indian Christianities* (2014), « Less than two decades ago, sociologists and anthropologists working on Christianity in India struggled to create a discursive space within which their work could be located as well as deliberated. [...] Today, [different volumes] testify to the radical shift since that time. [...] We can now speak of the presence of a *field* » (Robinson 2014, 246).

Liée à cette première observation, la relative rareté des travaux englobant la question s'explique également par l'extrême complexité et diversité des réalités indiennes, tant du point de vue religieux, culturel que social ou encore politique. Comment parler de chrétienté en Inde quand ce pays compte plus d'un milliard d'habitants, un territoire pratiquement aussi vaste que l'Europe, et vingt-deux langues officielles en plus de l'anglais, c'est-à-dire autant de cultures particulières qu'il y a de pays en Europe, sans parler des « sous-cultures » ou cultures « autres » dont les langues ne sont pas officialisées ? Cette question des langues est d'ailleurs symptomatique de la difficulté encore actuelle à mesurer cette diversité. Selon les différentes études, on compte entre 385 et 780 langues et idiomes en Inde : alors que le recensement en Inde semble compter « 29 langues parlées par plus d'un million de locuteurs natifs, 122 langues par au moins 10 000 locuteurs et 234 autres par un plus petit nombre » (Commission européenne 2009), ce qui fait un total de 385 langues, d'autres estimations vont encore plus loin : 462 pour un site en ethnologie des langues<sup>4</sup> voire 780 de langues vivantes ou mortes pour Reuters (Lalmalsawma 2013). Bref, bien que l'anglais ait pu servir comme langue transnationale apte à rassembler les chrétiens minoritaires dans le sous-continent (28-30 millions environ), il reste aussi difficile d'aborder le christianisme en Inde qu'en Europe : la complexité du phénomène religieux multiplié par la diversité indienne rend le regard « global » extrêmement difficile et imprécis.

Il existe par ailleurs des formes variées de christianisme *indigène*, c'est-à-dire d'origine non-européenne, qui, se réclamant de l'apôtre Thomas lui-même, ne seront pas examinées dans cette étude pour deux raisons, l'une pratique, l'autre conjecturale. D'une part, ces Églises syriennes, chaldéennes, malabares ou malankares ont subi un tel nombre de revers sociopolitiques et

---

<sup>1</sup> La *Society for Hindu Christian Studies*, fondée en 1988 par Harold Coward rassemble des chercheurs qui analysent les interactions entre hindouisme et christianisme en différents contextes.

<sup>2</sup> Le panel, intitulé « Christians, Cultural Interactions and South Asia's Religious Traditions », était à l'origine organisé par Robert Frykenberg et Geoffrey Oddie, et aujourd'hui par Richard Fox Young et Chad Bauman.

<sup>3</sup> La collection « Studies in the History of Christian Missions » chez Eerdmans Publishing, qui comptait en 2014 jusqu'à 20 volumes, a beaucoup, mais non pas exclusivement, publié d'ouvrages concernant le sous-continent indien.

<sup>4</sup> « The number of individual languages listed for India is 462. Of these, 448 are living and 14 are extinct. Of the living languages, 421 are indigenous and 27 are non-indigenous. Furthermore, 64 are institutional, 125 are developing, 190 are vigorous, 56 are in trouble, and 13 are dying » (Ethnologue 2018).

ecclésiologiques depuis l'arrivée des Européens que la seule histoire de leurs subdivisions, puis des querelles qui s'ensuivirent sur les plans liturgiques, dogmatiques ou ecclésiaux, représente plusieurs sujets de thèse. D'autre part, les mélanges qui résultent de cette implantation du christianisme en Inde ne touchent pas – ou sinon de manière oblique – la question de la colonisation, inhérente aux processus que j'aimerais analyser ici. Or, ceci ne doit pas laisser penser que ce christianisme indigène est moins pertinent que celui importé dans les caravelles des colonisateurs. Au contraire, comme le rappelle Frykenberg à travers Neill, « Christianity in India [...] must always be understood as an indigenous phenomenon and not – neither merely nor only – as an alien transplant. From [Neill's] perspective, Christianity was and is no more inherently European (or Western) than it is Indian (or Eastern) » (Frykenberg 2008, 17). Du fait même que ces Églises se sont implantées sur la côte ouest indienne en même temps – voire avant – qu'il ne soit arrivé en Irlande ou en Allemagne, il n'y a pas de raison de considérer ce christianisme moins « chrétien » que celui des Européens. L'étude de ces Églises thomasiennes apporterait évidemment un important complément à ces pages en les contrastant avec ces nouvelles formes chrétiennes apparues depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, mais leur absence ne compromet pas la visée ultime des réflexions qui suivent sur les brassages du croire.

Mon examen se cantonne à l'analyse de différentes figures chrétiennes, indiennes ou européennes, qui ont fait advenir et incarnent encore aujourd'hui un christianisme indianisé, suite à différents transferts culturels et/ou religieux. Il cherche à comprendre les motivations de ces figures à investir leurs énergies dans une indianisation du christianisme. La plus importante motivation, sur laquelle je reviendrai, touche le phénomène des missions. Parce que le christianisme, dans sa version européenne, présentait une vision du monde et surtout des coutumes très différentes des traditions indiennes, il fallait trouver des moyens pour le rendre moins allogène. C'est ce qui anima un Roberto de Nobili dès le XVII<sup>e</sup> siècle, par exemple, mais c'est aussi, à différents degrés, ce qui motivera les différentes tentatives d'indianisation de la fin du XIX<sup>e</sup> puis surtout du XX<sup>e</sup> siècle.

En choisissant différents exemples où des individus et/ou des communautés se sont forgés des identités proprement *chrétiennes-indiennes*, certains cas ont inévitablement dû être écartés. Mais l'impossibilité d'être exhaustif sur ce sujet n'est pas le propre de ce travail. Tous les auteurs qui se sont employés à une présentation de ces figures font en effet remarquer, dans leur introduction, qu'il leur fut impossible d'être aussi complet qu'ils auraient voulu l'être : *Indian Christian Thinkers* (en trois volumes, de 2005 à 2007) dirigé par Anand Amaladass, qui a sélectionné un peu plus de quarante figures par volume ; *Towards an Indian Christian Theology* (1998) de Madathilparampil Mammen Thomas & Peedikayil T. Thomas, qui ont arrêté leur choix sur une quarantaine de penseurs travaillant à une théologie indienne chrétienne ; *Beyond Settled*

*Foundations* (1993) de Felix Wilfred qui en releva également une vingtaine. On pourra relever *An Introduction to Indian Theology* (2009 [1969]) de Robin Boyd qui en répertoria une trentaine et dont l'ouvrage est encore régulièrement réimprimé ces dernières années, ou *Pioneers of Indigenous Christianity* (1969) de Kaj Baago qui en sélectionna une petite dizaine.

Or, ce n'est pas parce que certaines figures sont ainsi minimisées dans la présentation qui suit qu'elles n'ont pas leur place dans le grand récit de l'histoire ni en d'autres études. Si je reste volontairement sommaire, après tout, c'est parce que mon examen des cas ne consiste pas en un travail d'histoire, mais de théologie. Je privilégie donc l'analyse des lieux et figures les plus marquantes, plutôt qu'une présentation exhaustive des nombreuses entreprises qui fondent l'histoire contemporaine de l'indianisation du christianisme. Je reprendrai ensuite ces cas à travers les analyses missiologiques et théologico-pratiques des prochaines parties.

# I. Repères sociohistoriques du christianisme indien

Avant d'évoquer les différentes figures qui ont construit le christianisme indien, il est nécessaire d'esquisser pour commencer le contexte sociohistorique dans lequel la rencontre indo-chrétienne s'est effectuée, depuis ses racines gréco-romaines (qui expliquent aussi la configuration des imaginaires européens sur l'Inde) jusqu'à aujourd'hui. Cette focalisation aura pour conséquence que la réception, la « découverte » et la gestion de l'Inde « par » l'Europe importeront plus à cette lecture de l'histoire qu'une explicitation « interne » du sous-continent, selon ses versants sociologique, philosophique, religieux, ou encore selon ses luttes politiques et économiques qui secouèrent les différents royaumes ou empires du sous-continent. Cela présente une tare majeure, que Romain Bertrand, parmi d'autres, ont raison de rappeler et que je voudrais ici assumer. Si donc « La réalité historique des sociétés d'Asie, d'Afrique ou d'Océanie durant leur moment colonial n'est pas réductible à la somme de leurs interactions avec l'Europe » (Bertrand 2007, 89), je me permets néanmoins de transgresser cette règle capitale pour une raison simple : mon travail ici n'est pas celui de l'historien, mais du théologien qui veut examiner les prises de position dans leur contexte propre. Sans prétendre à l'exhaustivité, ce cadre général n'a donc pour ambition que de procurer quelques repères – historiques, sociologiques, politiques ou religieux – importants pour la compréhension des conditions dans lesquelles les différentes figures chrétiennes, abordées à la section suivante, évoluent.

## 1. Contacts pendant l'Antiquité

La première épopée, voire la plus grande de son temps, à construire un « pont » entre l'Occident dont se réclame l'Europe et l'Orient indien, fut sans aucun doute la marche d'Alexandre le Grand, comme le rapporte Klaus Karttunen dans ses travaux<sup>5</sup>. À l'époque du jeune roi macédonien, déjà, l'Inde et ses habitants étaient connus grâce au périple de Scylax (VI<sup>e</sup> - V<sup>e</sup> siècles avant notre ère) qui, au service du roi Darius, descendit l'Indus en bateau, contourna la péninsule arabique et remonta jusqu'à Suez en trente mois. Les récits du « logographe » Hécatée de Milet (560-480 BCE), ou des historiens Hérodote (485-424 BCE) et Ctésias de Cnide (V<sup>e</sup> - IV<sup>e</sup> s. BCE) s'inspirèrent des récits de Scylax, bien qu'eux-mêmes ne soient jamais allés en Inde. Pour Karttunen : « The fantastic and exaggerated reports in Herodote and especially Ctesia can often be shown to be modelled on Indian legends » (Karttunen 2006). Ces récits à propos des confins du

---

<sup>5</sup> Voir entre autres : *Le voyage en Inde d'Alexandre le Grand* (2002), *India and the Hellenistic world* (1997), ou encore *India in early Greek literature* (1989).

monde suscitèrent à la fois émerveillement et crainte, ce qui conféra dès cette époque à l'Orient ainsi défini un rôle singulier : celui de fonctionner, à certains égards, comme l'autre « primitif » ou barbare des imaginaires grecs.

Alors que plusieurs historiens ou compagnons d'Alexandre le Grand (Aristobule, Onésicrite, Néarque, Clitarque d'Alexandrie...) donnèrent une place de choix à l'Inde dans leurs récits, puisque celle-ci représente l'extrémité orientale de l'Empire que ce roi conquiert, l'un des plus importants – et sérieux – récits dont l'antiquité classique ait hérité de cette période reste l'*Indika* de Mégasthène, conseiller de Séleucos I<sup>er</sup> (ancien général d'Alexandre le Grand et fondateur de la dynastie des Séleucides), qui séjourna plusieurs années à Pataliputra, capitale de l'Empire Maurya<sup>6</sup>. Des fragments de ces différents historiens sont conservés grâce aux écrits ultérieurs de Strabon le géographe, Arrien/Xénophon, Pline l'Ancien<sup>7</sup> ou Plutarque, pour n'en citer que quelques-uns.

En surnommant de diverses façons les ascètes d'Inde, les auteurs grecs ont pu utiliser soit des appellations communes à leur culture – telles que *gymnosophistes*, *sophistes* ou *philosophes* – soit des termes décrivant leur état – *huloboi* pour les habitants de la forêt, *semnoi* pour les moines célibataires –, soit même en transcrivant des termes sanskrits tels que *brachmanes* (de brāhman, membre de la caste des prêtres) et *sarmanes* (de śramaṇa, moine errant) (Karttunen 1997, 55-64). Et de fait, après les conquêtes d'Alexandre, pendant que l'Empire Séleucide maintenait des liens politiques et économiques forts avec les contrées de l'Est, les écrits de géographes ou de diplomates sur ces régions ont permis plus tard de se « souvenir » de celles-ci, alors qu'elles s'avéraient moins présentes dans l'espace politique européen ou méditerranéen.

Dès le II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, puis à l'époque de l'Empire romain, des cartes permettent de reconstituer comment les échanges commerciaux étaient entretenus par voie maritime entre l'Inde et le monde méditerranéen. L'auteur inconnu du *Périple de la mer Érythrée* (mieux connu sous le nom latin *Periplus maris rubri/Erythraei*) au I<sup>er</sup> siècle de notre ère, témoigne par exemple d'une grande connaissance des routes allant de Rome jusqu'en Inde (Casson 1989 ; Robin 1991), tout comme la carte de Ptolémée (c. 90-168 CE), qui inspira les explorations européennes des XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles. Plus complète par ailleurs, la carte routière de Peutinger (IV<sup>e</sup> s.) où le Sri Lanka (Taprobane) et l'embouchure du Gange sont illustrés à l'extrême Est de la carte, montre encore les liens déjà effectifs entre ces deux zones géographiquement éloignées. Enfin, pour corroborer ces thèses, de nombreuses fouilles archéologiques permettent aujourd'hui d'avoir une appréciation plus matérielle de ces échanges (Begley & De Puma 2004 ; Cimino 1994).

---

<sup>6</sup> Les textes originaux furent édités une première fois par McCrindle en 1877 et réédités par Ramchandra Jain, voir, *McCrindle's Ancient India as described by Megasthenes and Arrian* (1984).

<sup>7</sup> Voir par exemple chez Pline l'Ancien dans son Livre VI de l'*Histoire naturelle*, §46-106 (Pline l'Ancien 1980).



En somme, si on ne peut plus aujourd'hui évoquer à proprement parler une « découverte » de la philosophie et de la spiritualité indienne, comme Panikkar a pu l'écrire, on pourrait encore entendre derrière ce mot une forme de *(re)prise de conscience*, au sein du christianisme européen à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, de la présence de différents systèmes de pensée autres que monothéistes. Aussi complexes que développées, ces cosmogonies asiatiques ont déstabilisé l'idée que seuls les monothéismes pouvaient être « valables » intellectuellement. Et si elles ont de fait introduit une nouvelle et malheureuse hiérarchisation entre « grandes » et « petites » traditions – des traditions à la culture écrite développée *versus* des traditions orales de type animiste, chamanique, etc. –, elles ont néanmoins forcé la théologie des religions en christianisme à se repenser, encore aujourd'hui, en fonction de formes de croyances très différentes de celles jusque-là connues.

## 2. De l'apôtre Thomas aux *Thomas Christians*

Si les routes terrestres et maritimes étaient, comme nous l'avons vu, déjà bien pratiquées au premier siècle de notre ère, d'autres que des marchands et des philosophes les ont empruntées. La tradition indienne, suivant ce que racontent différents épisodes des *Actes de Thomas* (Bremmer 2002 ; Poirier et Tissot 1997), estime que l'apôtre Thomas a mis les pieds en Inde et y a connu le martyr. Ici, les déformations de l'histoire n'appartiennent pas aux Européens, mais aux Indiens eux-mêmes : est-ce vraiment *lui*, ou plutôt des disciples d'une communauté syriaque qu'il aurait fondée vers la péninsule arabo-persique, qui furent les premiers à fouler du pied la côte malabare ? La question reste difficile à résoudre devant des courants qui se contredisent et de nouvelles découvertes archéologiques qui peuvent remettre en question les arguments des uns comme des autres. Alors que *Doubting Thomas* (2005) de Glenn Most reste une biographie plutôt « conservatrice » sur la question, et essaie de comprendre les possibles liens entre documents apocryphes et histoire réelle, d'autres recherches, telle la monographie *Thomas fonde l'Église en Chine* (65-68) (2008) de Pierre Perrier et Xavier Walter, osent aller nettement plus loin dans les hypothèses<sup>8</sup>. Le jésuite George Nedungatt, dans *Quest for the Historical Thomas, Apostle of India. A Re-reading of the Evidence* (2008), réaffirme lui aussi l'historicité de sa venue et critique l'analyse « occidentale » des documents, en la contrastant avec celle des Orientaux. Enfin, lors d'un colloque organisé à Paris en 2012 – d'où sont sortis les actes *L'apôtre Thomas et le christianisme en*

---

<sup>8</sup> Pierre Perrier, bien que membre de l'académie des sciences en France et spécialiste de la mécanique des fluides, se montre peu crédible quand il entre en des domaines comme l'archéologie et l'histoire ancienne. Son livre *Kong Wang Shan – L'apôtre Thomas et le Prince Ying* (2012) qui veut confirmer avec des archéologues chinois que l'apôtre Thomas aurait rencontré le Prince Ying, est difficile à suivre (à croire ?) sur le plan strictement historique et archéologique.

Asie – *Recherches historiques et actualité* (2013), dirigés par Ilaria Ramelli, Pierre Perrier et Jean Charbonnier – plusieurs abondent dans le sens d'une venue de Thomas sur le continent indien<sup>9</sup>.

Je n'oserais abonder dans le sens de ces derniers, et me prononcer de manière aussi nette sur la question, mais je me range volontiers derrière la formulation de Frykenberg pour reconnaître que « large measures of circumstantial and corroborative evidences are such that the plausibility, if not possibility, of historicity cannot be entirely or lightly dismissed » (Frykenberg 2008, 114). S'il est impossible d'affirmer que l'apôtre Thomas a effectivement été en Inde et encore moins de savoir s'il serait même passé en Chine, il est symboliquement considéré, depuis les premiers siècles de notre ère, comme le patriarche du christianisme en Inde.

Les communautés chrétiennes qui s'en réclament étaient toutes de rite syriaque oriental – également désignées comme rite chaldéen – et relevaient à ce titre du patriarcat de Babylone jusqu'à l'arrivée des Portugais (Clémentin-Ojha, 124-130). Sans doute parce que les Églises nestoriennes connurent une longue tradition missionnaire, ayant fondé des communautés jusqu'en Chine – vivantes entre le VII<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècle comme en témoigne encore la stèle de Xi'an par exemple<sup>10</sup> –, elles étaient connues depuis l'époque latine et jusqu'au Moyen-Âge. Or, désignées comme « nestoriennes » depuis la Haute Antiquité parce qu'elles sont associées aux Églises de Mésopotamie, ce terme avait pour plusieurs Églises un sens plus géographique et ecclésiologique que *théologique* ou *dogmatique*, estiment Frykenberg (2008, 105) et Henri-Irénée Dalmis :

Faut-il pour autant qualifier cette Église de *nestorienne*, alors qu'elle existait bien avant Nestorius et que celui-ci ne vint jamais à l'Est de l'Euphrate ? Comme disent aujourd'hui tous les représentants de l'Église syriaque orientale, « nous n'avons rien à voir avec Nestorius. Nous l'honorons, mais c'est Théodore de Mopsueste qui reste pour nous le *docteur*, l'*interprète des Écritures* » (Dalmis 2018 [2000]).

Ces communautés étaient nombreuses en Asie centrale et au-delà, maintenues qu'elles étaient grâce aux contacts continus avec la Perse, à la fois par voie maritime via les différents comptoirs de l'Océan indien que par voie terrestre. Selon Hervé Legrand, « Dès le haut Moyen Âge, elle rayonna de son berceau mésopotamien et d'Asie centrale jusqu'en Inde et en Chine » (Legrand 2018).

---

<sup>9</sup> Pour une vue d'ensemble plus critique et un excellent tour d'horizon des recherches actuelles, on pourra encore se référer à *Gli apostoli in India nella Patristica e nella letteratura sanscrita* (2001) d'Ilaria Ramelli ou à *Origin of Christianity in India. A historiographical Critique* (2007) de Benedict Vadakkekara.

<sup>10</sup> Voir à ce sujet « Le Jésus-Messie de Xi'an » d'Yves Raguin dans *Le Christ chinois. Héritages et espérance* (1998) dirigé par Benoît Vermander ou les travaux de Li Tang dont *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and its literature in Chinese: Together with a new English translation of the Dunhuang Nestorian documents* (2004). On pourra également se référer, pour les Églises nestoriennes d'Asie : *The Martyred Church – A History of the Church of the East* (2011) de David Wilmshurst ; *Les Évangiles de la route de la soie* (2004) de Martin Palmer ; *Church of the East: A Concise History* (2003) de Wilhelm Baum et Dietmar Winkler ; *Christians in Asia before 1500* (1999) de Ian Gillman et Hans-Joachim Klimkeit.

Jusqu'à l'arrivée des Portugais, les nominations des évêques s'effectuaient donc en communion avec Babylone. Mais en 1665, un premier schisme éclata au sein de l'Église syriaque entre les pro-Rome et les anti-Rome, puis à l'intérieur de ces derniers en 1771 entre les malabars et les malankars, puis de nouveau à l'intérieur de ces dernières communautés en 1876, 1912, 1930, etc., alors que du côté « romain » une nouvelle division s'opéra en 1814 entre les syro-malabars et l'Église assyrienne. L'histoire des différentes divisions, qui s'articule selon les différentes politiques de l'époque, mais également selon des questions de rites et d'autorité patriarcales, serait nettement trop longue à raconter. Existent aujourd'hui les Églises suivantes : Églises syro-malabares de rite syriaque ou latin ; les Églises orthodoxes syriaques – d'Antioche ou de Babylone – ; les Églises syro-malankares de rite syriaque ou latin ; l'Église malankare – chaldéenne, syrienne ou jacobite – ; l'Église syrienne indépendante de Malabar (Kunnamkulam) ; et les Églises évangéliques de Mar Thoma.

### 3. Contacts pendant le Moyen-Âge

Si l'on met de côté les multiples échanges moins politisés, mais fortement économiques, qui continueront de s'effectuer soit par les voies maritimes de l'Océan indien via les comptoirs arabes, soit par l'une des routes de la Soie plus au nord du sous-continent<sup>11</sup>, quelques contacts « directs » entre Indiens et Européens existèrent pendant cette longue période allant du début de l'hégire (622) à la venue de Vasco de Gama en Inde (1498) selon Frykenberg, qui en recense quatre principaux (Frykenberg 2008, 117-119)<sup>12</sup>.

D'abord, nous savons que Sigehelm et Aethelstan, deux moines anglais envoyés par le roi Alfred, racontent dans la *Chronique anglo-saxonne* (883) avoir visité la tombe de St Thomas à Mylapore (Mailapur), au Tamil Nadu actuel. On ne connaît que très peu de choses sur ce voyage, sinon ce que la chronique rapporte<sup>13</sup>.

Ensuite, nous avons des échos de Giovanni de Monte Corvino, un missionnaire franciscain, émissaire du Pape, en route pour rencontrer le Grand Khan à Beijing, qui a également visité les chrétiens de Malabar en 1293. Celui-ci raconte avoir baptisé une centaine de personnes pendant son séjour de treize mois là-bas en compagnie de Nicholas de Pistois, un dominicain enterré dans

---

<sup>11</sup> Voir à ce sujet, en plus des ouvrages susmentionnés, l'excellente étude de Xinru Liu, *The Silk Road in World History* (2010).

<sup>12</sup> Pour un regard plus ample sur la région, et qui intègre les débuts des missions européennes, voir aussi *Travel and Ethnology in the Renaissance : South India through European Eyes, 1250-1625* (2002) de Joan-Pau Rubiés.

<sup>13</sup> Cette chronique, qui traverse plusieurs siècles d'histoire (du VIII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle) est la « colonne vertébrale » de l'histoire anglo-saxonne. On en trouvera la traduction vulgarisée dans *The Anglo-Saxon chronicle* (1996) de Michael Swanton. Les éditions Boydell and Brewer propose une édition critique des différents manuscrits connus (1985-2002).

l'une des Églises indiennes. Vers la même époque, entre 1292 et 1295, Marco Polo a aussi visité Mylapore, Kaniya Kumari (le cap Comorin), et est remonté jusqu'à Quilon avant de retourner en Italie. Un chapitre de ses *Voyages* est consacré au lieu où se trouve le corps de St Thomas l'apôtre, et aux miracles entourant ces lieux<sup>14</sup>.

Quelque trente années plus tard, Jordanus Catalini, un autre dominicain, est venu jusqu'à Thâna, proche de l'actuelle Bombay. Dans ses *Mirabilia descripta : les merveilles de l'Est* (c. 1321-23) il raconte le martyr de quatre frères, décrit des gens se disant chrétiens, et baptise « des idolâtres et des sarrasins » (cité dans Frykenberg 2008, 118). Deux ans plus tard, en 1325, frère Odoric raconte également la liturgie du dimanche des Rameaux à Quilon (Kerala), les lieux où Thomas l'apôtre est enterré et les maisons de nestoriens, « c'est-à-dire des chrétiens, mais vils et dangereux hérétiques » (*ibidem*). Un autre frère franciscain, Giovanni de Marignolli, sur le chemin du retour pour Rome après avoir rencontré le grand Khan, s'arrêta aussi à Quillon où il décrit les chrétiens de St Thomas et les épices qui transitent par le port (*ibidem*).

Finalement, en 1440, Nicolo de Conti, racontant ses voyages à la cour du pape Eugène IV, fait encore état des lieux où se trouve le corps de St Thomas, tel que le relate Poggio Bracciolini qui en écrivit le récit lors de la narration donnée : « Nicolò se dirigea ensuite vers Malpuria [Mailapur], ville maritime sise dans le deuxième golfe de l'Inde, où le corps de saint Thomas est dignement enterré dans une grande église très respectable, et honoré des hérétiques. On les appelle les nestoriens, ils sont environ un millier dans cette ville et sont dispersés dans toute l'Inde... » (Nicolò de Conti 2004, 93).

Est-ce parce que ces moments de rencontres restent lapidaires et rares, si on les compare à la longue période qui va de la fin de l'Antiquité au début de l'époque moderne, que les Européens eurent l'impression de « découvrir » l'Inde lorsqu'ils y mirent les pieds à partir du XVI<sup>e</sup> siècle ? Difficile à dire. Mais le fait demeure : quand Vasco de Gama mettra les pieds sur le sol indien, sa connaissance des lieux était infime, quand elle n'était pas simplement déficiente, ce qui entraînera différentes faussetés dans les récits qui suivirent ces nouvelles rencontres.

#### **4. Conquêtes et colonisations (1498-1947)**

##### *a) Démythologisation des « découvertes »*

Un dernier mythe doit être levé sur l'historiographie indienne – qui a davantage sa place ici, à l'aube de la colonisation extra-européenne, que dans la section précédente. Cette démythologisation concerne la rhétorique portugaise ou espagnole à propos des grandes

---

<sup>14</sup> « Le cors de monseigneur saint Thomas si est en ceste province de Maabar, en une petite ville ou il n'a gaires de gent, et pou de marcheans y usent pour ce que il est un seul lieu moult desvoiable » (Polo 2009, 36).

expéditions. Alors que l'on se complaisait à imaginer « découvrir » des lieux où trouver les épices<sup>15</sup>, l'Inde, comme on vient de le voir, n'était pas inconnue aux navigateurs, puisqu'ils cherchaient à l'atteindre par de nouvelles routes maritimes que celles déjà connues depuis l'Antiquité<sup>16</sup>. Certes le navigateur portugais a permis de relier les côtes atlantiques européennes aux côtes indiennes en passant par le sud de l'Afrique, mais il faut se garder de surestimer la portée des voyages de Vasco da Gama et de ses successeurs et rester critique devant la narration que l'on a pu en faire.

Quand Bartholomeu Dias dépassa pour la première fois en 1487-88 le cap sud du continent africain – qu'il rebaptisa pour l'occasion « Cap de Bonne Espérance » parce qu'il estimait avoir ainsi ouvert une nouvelle route vers l'Orient –, les Portugais étaient en pleine expansion économique – et militaire – sous le règne de Dom João II. En compétition avec l'Espagne, qui ouvrit grâce à Christophe Colomb de nouvelles routes vers l'Ouest en 1492, la couronne portugaise cherchait elle aussi d'autres routes pour acquérir ces précieuses épices. Le traité de Tordesillas en 1494, qui divisa arbitrairement le monde entre les deux puissances de l'heure, l'Espagne et le Portugal, permit aux deux couronnes une paix relative : alors que toutes les îles et lieux « découverts » à 370 ligues à l'Est des îles du Cap vert devaient revenir au Portugal, l'Espagne se voyait octroyer les « découvertes » faites à l'Ouest de cette limite.

Toujours en maille avec le monde arabe au sud, le roi Dom João II s'interrogeait à savoir jusqu'où, au Sud du continent africain, les Maures exerçaient encore une influence. D'envoyer des expéditions au Sud permettrait d'en savoir plus à ce sujet, et éventuellement de retrouver un allié : une légende qui durait depuis les Croisades (dès 1140) voulait qu'un « Prêtre Jean », roi chrétien d'Asie, puisse prêter main-forte contre les Maures (Subrahmanyam 1997, 45-47). Dom João II, ne sachant où se trouvait cette contrée mythique, mais y croyant fermement, envoya en 1487 par voie de terre Pero de Covilhã et Afonso de Paiva. Le premier voyagea dans la péninsule arabique jusque sur les côtes ouest indienne pendant 5 ans, puis se rendit en Éthiopie, où le second avait rendu l'âme quelques années plus tôt (Russell-Wood 2000, 262). On ne connaît pas bien le contenu de ces explorations, mais ces recherches s'avérèrent infructueuses en ce qui concerne ce fameux « Prêtre Jean ».

---

<sup>15</sup> Cf. les réflexions de Sanjay Subrahmanyam à ce sujet, qui s'interroge sur la valeur du mot *descobrir* au début du récit de voyage de Vasco da Gama par un auteur inconnu qui faisait partie de l'expédition (Subrahmanyam 1997, 83-4).

<sup>16</sup> Il serait faux aussi de penser que ces routes maritimes remplacèrent le commerce terrestre eurasiatique via la route de la soie. Ce sont plutôt des difficultés politiques qui paralysèrent peu à peu ces échanges (Fernández-Armesto 2000, 12).

Le voyage de Vasco da Gama, largement romancé par les *Lusiadas* de Camões, ne fut pas aussi héroïque que l'on peut l'imaginer, comme le montre l'imposante biographie de Subrahmanyam<sup>17</sup>. Partis le 8 juillet 1497 de Lisbonne, Gama et sa flotte arrivèrent le 20 mai 1498 devant Calicut. Le lendemain, un émissaire fut envoyé à terre. Celui-ci rencontra deux Maures de Tunis qui parlaient castillan et génois et qui se demandaient ce qui amenait les vaisseaux *pfarangi* (européens) si loin. Le récit de cette surprise est resté célèbre. Selon l'auteur inconnu, ces deux Maures s'exclamèrent : « Que le diable t'emporte ! Qu'est-ce qui vous amène par ici ? [Et l'émissaire de répondre :] Nous sommes venus chercher des chrétiens et des épices » (Subrahmanyam 1997, 129). Puis l'un des deux interlocuteurs revint sur le bateau avec l'émissaire, et put même discuter avec l'équipage. Ainsi, comme le souligne Subrahmanyam,

Contrary to what is often stated by modern historians [...], Islam and Christianity did not confront each other directly at the moment of Vasco da Gama's arrival in Calicut. On the contrary, the curious unity of western Mediterranean culture is affirmed, where Tunisian Muslims spoke Arabic, Castilian and Genoese, and where the Portuguese could actually have a sense of relief at seeing such "familiar" faces (*ibid.*, 129).

La seconde expédition de Cabral s'avéra toutefois un désastre à plusieurs points de vue, selon Subrahmanyam. Parti avec 13 vaisseaux et 1500 hommes, il revint avec la moitié de la flotte. Les relations avaient été rompues avec Calicut, qu'il a vraisemblablement abondamment bombardé avant de partir. Et les Portugais devaient se rendre à l'évidence : finalement, il n'y avait que peu de chrétiens sur les côtes indiennes de l'Ouest, et donc peu d'alliés potentiels pour combattre les Maures de la péninsule ibérique (*ibid.*, 174-184). Les relations avec les ports rivaux du Sud (Cochin) et du Nord (Cannanur) furent néanmoins renforcées.

#### b) Comptoirs d'échange et débuts de la colonisation (1498-1858)

Ainsi, les premiers siècles d'expansion européenne ne consistèrent pas à coloniser de grands territoires – les quelques caravelles n'auraient jamais suffi à cela –, mais à établir un commerce des épices. Si les désignations furent, dans le monde européen, pompeuses et impérialistes dans la sémantique – au retour de Vasco de Gama au Portugal, le roi Dom Manuel prit le titre de « Seigneur des conquêtes, de la Navigation et du Commerce, d'Éthiopie, Arabie, Perse et Inde » (*ibid.*, 160) – la réalité du terrain était nettement différente. En fait, les comptoirs européens n'ont jamais occupé une grande surface du monde asiatique au long du XVI<sup>e</sup> et pour une bonne partie du XVII<sup>e</sup> siècle. L'expédition de Gama, tout comme celle des Hollandais vers l'île de Java, n'eut

---

<sup>17</sup> Pour une autre histoire « similaire » mais en des contextes différents, lire de Romain Bertrand *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)* (2011) qui raconte les premiers contacts entre Hollandais, Malais et Javanais.

qu'un maigre effet sur les populations locales (Fernández-Armesto 2000, 11). Comme le résume Romain Bertrand :

Tandis que les sources portugaises, néerlandaises ou britanniques traitant des premiers contacts avec l'Inde ou l'Insulinde abondent [sur les exploits des explorateurs], les sources mogholes, malaises ou javanaises n'en disent quasiment pas un mot. [...] Ce silence des sources asiatiques concernant les premiers contacts avec les Européens n'est en aucun cas l'indice d'une incapacité des lettrés javanais ou moghols à consigner par écrit les événements marquants de la vie publique de leurs sociétés, non plus qu'il ne signale une méconnaissance de l'art de la diplomatie. [...] D'où une conclusion, surprenante, mais précieuse : aux commencements de la rencontre impériale, les Européens n'avaient qu'une importance mineure pour leurs interlocuteurs asiatiques (Bertrand 2013, 55-56)<sup>18</sup>.

Avant le XVIII<sup>e</sup> siècle, ajoute Russell-Wood, « What have loosely been described as “seaborne empire” were in reality a series of networks or webs and spaces, in which Europeans were less imperialists than “emporialists” » (Russell-Wood 2000, 261). Le pouvoir portugais s'étendait sur quelques côtes, archipels et îles, mais sur les continents, leur influence diminuait au fur et à mesure que l'on entrait dans les terres – ou même dès que l'on s'éloignait des comptoirs installés. Les missionnaires, de différentes familles religieuses telles les franciscains, les dominicains et les jésuites, étaient bien sûr déjà présents dans les différents postes européens installés dans le sous-continent.

Après l'installation de comptoirs à Calicut (1498), Cochin (1502) et Kohlapur (1509), les Portugais installèrent leur quartier général à Goa en 1510. Puis suivirent Jaffna (1519), Bombay (1530), Daman (1559) et plusieurs autres avant l'émergence de l'Empire moghol. Celui-ci fut d'ailleurs le véritable pouvoir politique à s'imposer dans le nord avec la prise de Delhi et d'Agra en 1526-30 par Babur Chah, à régner jusqu'au Bengale, puis à décliner à partir de la mort d'Aurangzeb, en 1707. Le dernier royaume hindou Vijayanagar (1340-1565) disparaîtra lors de son affrontement avec la coalition des sultanats du Deccan, dont les familles dirigeantes sont musulmanes. Mais la confédération des Marathes (issue principalement du Maharashtra actuel) reprendra le contrôle de plusieurs territoires sous leur chef Shivaji Bhonsle, qui sera couronné *Chhatrapati* (empereur) en 1674 et fondera une nouvelle dynastie. Ennemie de l'Empire moghol, celle-ci vaincra Aurangzeb en 1707. Leur pouvoir se consolidera sur le Deccan au XVIII<sup>e</sup> siècle et ne s'effondrera qu'en 1818 contre les Anglais.

Économiquement, plusieurs « Compagnies des Indes » furent créées (Haudrière 2006 ; Morineau 1999). (i) C'est en 1600 que la *British East India Company* fut fondée par la reine

---

<sup>18</sup> Dans un précédent article, l'auteur explicite le regard des Asiatiques sur les Européens : « Il n'empêche pourtant que la plupart des documentations indigènes disponibles – qu'elles soient japonaises, mogholes ou malaises – dressent le plus souvent un portrait peu amène des Européens, présentés au mieux comme des barbares incultes et grossiers, au pire comme une sous-espèce de créatures dont l'humanité même fait question. Loin d'être craints et révéérés, les Européens furent tout d'abord moqués et méprisés, et ce d'autant plus qu'ils ne cessaient, par ignorance autant que par arrogance, de transgresser les règles communément admises de la concurrence commerciale et de la bienséance diplomatique » (Bertrand 2007, 88).

Élisabeth I<sup>ère</sup> et obtient le monopole sur le commerce de cette région ; elle ouvre son premier comptoir commercial à Surat, puis en 1639, à Madras (Chennai). En 1661, Bombay passe sous contrôle de l'administration anglaise ; Calcutta est fondée en 1690. La compagnie régnera sur l'Inde jusqu'en 1784, année lors de laquelle un deuxième *East India Company Act* – surnommé le *Pitt's India Act* – subordonne de nombreux pouvoirs politiques de la Compagnie à celui du gouvernement, et distingue ses activités commerciales d'autres activités politiques ou militaires. Mais la Compagnie ne sera dissoute que 90 ans plus tard, en 1874. (ii) Les Néerlandais fondent leur propre *Vereenigde Oost-Indische Compagnie* (Compagnie néerlandaise des Indes orientales) en 1602. Unis aux Anglais contre les Portugais au début de leur fondation respective, ils n'ouvriront que peu de comptoirs sur le sous-continent, s'étendant plutôt vers la Malaisie, Java et le Japon, selon l'entente faite avec la couronne britannique. Grâce aux rois de Kandy avec qui ils s'allieront, ils chassent les Portugais de Ceylan (Sri Lanka) en 1656, et régneront à leur tour sur l'île, puis sur Cochin, prise en 1663. La compagnie néerlandaise s'éteindra en 1798. (iii) Une *Dansk Østindisk Kompagni* (Compagnie danoise des Indes orientales), fondée en 1616, ouvrit Tranquebar (1620), disparut en 1650, puis ressuscita en 1670, pour occuper le comptoir de Serampore (1675), et fut à nouveau dissoute en 1729 pour réapparaître sous le nom de *Asiatisk Kompagni* jusqu'en 1850. (iv) Enfin, la *Compagnie française des Indes orientales* fut créée en 1664 par Colbert et ouvrira des comptoirs à Pondichéry (1674) et Chandernagor (1688), puis Mahe et Yanaon (1725) et Karikal (1739). La compagnie française sera dissoute en 1769.

Pendant ces trois siècles et demi de commerce, de manipulations politiques et d'influences militaires, de nombreux missionnaires accompagneront les différentes compagnies selon les besoins et désirs soit de la compagnie, soit du pays, soit des Églises – les intérêts entre ces trois sphères se rejoignant rarement. Comme le note Penelope Carson dans sa monographie *The East India Company and Religion, 1698-1858* (2012), ce n'est qu'après un siècle et demi d'existence (vers la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle) que la Compagnie britannique dut considérer la question religieuse comme étant aussi importante que le commerce, lorsqu'elle acquerra un droit de souveraineté sur les territoires qu'elle gérait (Carson 2012, 3). En 1765, par exemple, le traité entre les Britanniques et les Moghols, qui reconnaît à l'*East India Company* la souveraineté au Bengale, dans l'Orissa et au Bihar, oblige la compagnie à gérer autrement ces territoires.

Chacun de ces comptoirs subira les tempêtes des différentes luttes politiques européennes et extra-européennes : tandis que les Français et les Anglais se battaient sur les plaines d'Abraham (Québec), les Français essayaient à la même époque d'envahir les possessions anglaises en Inde : ils conquièrent la côte est de Madras à Calcutta, mais pour quelques années seulement. Le traité de Paris de 1763 ne scellera pas seulement le sort de l'Amérique du Nord, mais également d'autres territoires à travers le globe. Les Français soutiendront pourtant encore le sultan du Mysore



Haider Ali (1720-1782) dans le Karnataka, mais ils perdront pour de bon en 1798. À la suite de la chute de Napoléon à Waterloo (1815), les Anglais façonneront le monde indien à l'aide de leur empire devenu le plus puissant du XIX<sup>e</sup> siècle. Sur le territoire indien, profitant de l'affaiblissement des Marathes en guerre contre l'Afghan Ahmad Chah contre qui ils perdront à Panipat (1761), les Anglais annexent après trois guerres (1779-1782, 1802-1804 et 1817) différents territoires du centre du continent appartenant aux Marathes, et contrôlent alors presque l'ensemble de l'Inde, divisée en trois « présidences » : Calcutta, Bombay et Madras. En plus de Ceylan qu'ils annexent en 1815 et l'Assam qu'ils conquièrent en 1826, ils s'emparent du Sindh en 1843, créent le Cachemire en 1846 avec la famille du Rajput Gulab Singh à sa tête et assujettissent le royaume du Pendjab en 1849. Au lendemain de la révolte des cipayes – soldats indiens servant dans l'armée britannique – en 1857-58, une réorganisation du système colonial était devenue nécessaire. Le *Raj* était prêt à naître.

### c) Premières missions chrétiennes (XVI<sup>e</sup> – XVIII<sup>e</sup> siècle)

En quatre siècles et demi de colonisation, de nombreuses communautés religieuses des différentes Églises chrétiennes s'installèrent en Inde. Une nette différence doit cependant être soulignée entre les débuts de la mission (XVI<sup>e</sup> – moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle), et ce qui s'organise peu à peu entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et surtout au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans ce deuxième temps, les grilles d'analyses orientalistes, fortes de leur « science » et mêlées aux intérêts économiques, politiques et philosophiques d'une époque lancée dans le libéralisme économique et les constructions d'États-nations, s'avèrent très *ethno-* et *européo-*centrées – ou osons le dire, *impérialistes*. Ce n'est qu'à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, analyse Derek Massarella, que

Europe had undergone its “civilizing process”. The claims of emerging local nationalisms notwithstanding, this achievement added substantially to a consciousness of Europe, sharply differentiated from non-Europe, endowed with a superior culture, and eventually fuelled by a sense of mission to reshape the world in its own image, Professor Said's point of departure. In the sixteenth and seventeenth centuries, Europeans inhabited a different mental universe. They were not yet ensconced in the comfortable position of viewing Asia and Asians “from the deck of the ship, the ramparts of the fortress, [and] the high gallery of the trading-house”, to use Van Leur's vivid characterization (Massarella 2000, 239).

Les « grandes explorations » ayant tout à la fois des fondements matériels et politiques, il n'est plus clair aujourd'hui jusqu'à quel point les couronnes d'Espagne et du Portugal avaient comme projet central *l'évangélisation* des « païens », comme l'estiment encore plusieurs historiens (Lopes 2000) ou si elles invoquaient cette motivation pour des raisons plus politiques et économiques. Certes, comme le relève Subrahmanyam, Cabral (1468-1520), qui mena la seconde expédition en Inde, portait une lettre du roi Dom Manuel où il était écrit : « One should truly believe that God, Our Lord, has not permitted this feat of our navigation solely in order to be served in trade and

temporal profits between you and us, but equally in the spiritual profit of souls and their salvation, which we ought to place higher » (cité dans Subrahmanyam 1997, 162). Duarte Galvão (1446-1517), chroniqueur des premières explorations dans ses *Crónica de D. Afonso Henriques* (1503), va plus loin dans cette approche hagiographique quand il loue le fait que « God ordered and wished to constitute Portugal as a kingdom for a great mystery of his service and for the exaltation of the Holy Faith » (cité dans *ibid.*, 162).

Mais cette sorte de nouvelle « histoire sainte chrétienne » ne peut être reçue littéralement, et doit aujourd'hui être remise en cause, comme le fait Subrahmanyam<sup>19</sup>. Selon ce dernier, la quête « des chrétiens » avait au départ un but beaucoup plus politico-militaire – chercher des alliés – que missionnaire, but qui ne doit être confondu avec le désir d'élargir l'influence catholique dans le monde (Subrahmanyam 1997, 130). En s'alliant à la papauté, comme en témoigne la bulle *Romanus Pontifex* de 1454 qui lui donne la mission « de vaincre et de soumettre tous les pays gouvernés par les Sarrasins ou les païens » (Clémentin-Ojha 2008, 132), et s'étant partagé le monde en deux avec les Espagnols, le pouvoir portugais pouvait compter sur Rome pour défendre ses territoires « nouvellement conquis » dans ces mers inconnues. En retour, les expéditions portugaises devaient emmener avec elles des prêtres, religieux ou séculiers, afin qu'ils évangélisent les peuples des territoires rencontrés. Or si ceux-ci semblent être restés en minorité au niveau du nombre (4-5 missionnaires sur un total de 148 membres d'équipage pour la première expédition de Vasco da Gama), cela corrobore en outre la thèse que les raisons qui motivèrent ces expéditions n'étaient pas, au fond, « chrétiennes »<sup>20</sup>.

Quand Goa devient capitale portugaise des Indes en 1530, et acquiert un statut de diocèse dès 1534, différentes institutions ecclésiastiques viennent alors s'établir, jusqu'à l'Inquisition en 1560, qui y restera active pendant deux siècles<sup>21</sup>. Celles-ci furent placées sous l'égide du *Padroado Real*, bureau sous le patronage du roi du Portugal en charge de superviser les affaires religieuses. Institution typique du monde colonial portugais, et fonctionnant très différemment des autres systèmes coloniaux, cette administration avait comme fonction de travailler à la conversion des hindous, mais sans chercher à transformer les structures socioéconomiques, selon Paul Axelrod

---

<sup>19</sup> La conclusion de son imposante biographie de Vasco da Gama l'exprime sans détour : « In a recent essay, a well-known Portuguese historian, examining the vicissitudes of Portugues corsair activity in the fifteenth and sixteenth centuries, begins by quoting Spinoza : "Concerning human actions, I have tried not to laugh, not to weep, not to detest them, but to understand them. To the reader of this volume, I hope the message that I have conveyed has been somewhat different, and rather less "Christian": concerning past human actions, to laugh when they are ridiculous, to weep when they are tragic, to detest them as they were often detested by those who were their victims, for how else would we ever come close to understanding them ? » (Subrahmanyam 1997, 368)

<sup>20</sup> Par exemple le cas du Japon, estime Derek Massarella : le fait que les Portugais n'arrêtèrent pas le négoce malgré l'éviction du christianisme en 1614 montre que les intérêts commerciaux prévalaient sur le reste (Massarella 2000, 233).

<sup>21</sup> Selon Clémentin-Ojha, c'est notamment François-Xavier qui la demanda dès 1546 au roi du Portugal ; celle-ci devait combattre le paganisme, et ne disparaîtra qu'en 1812 du territoire indien (Clémentin-Ojha 1996, 134).

et Michelle Fuech : « They paradoxically did not bring about the massive rural structural and economic dislocations seen in the New World and Africa: their focus, so far as native Goans were concerned, was mainly on conversion » (Axelrod & Fuerch 1996, 400). Pour ce faire, des faveurs et privilèges étaient ainsi octroyés aux chrétiens : certains emplois non ouverts aux Portugais étaient par exemple réservés aux chrétiens indiens alors que toute forme de service public était interdit aux hindous ; des vêtements étaient offerts à toute personne qui se convertissait de l'hindouisme au christianisme ; à partir de 1580, des exonérations d'impôt furent aussi instituées pour les chrétiens, pendant que les femmes et filles d'hindous pouvaient hériter de leur parent à la condition qu'elles se convertissent d'abord au christianisme ; etc. (Lopes 2000, 224). Si selon Axelrod & Fuerch, le nombre de conversions ne fut pas élevé (Axelrod & Fuerch 1996, 411s), la destruction des temples hindous semble être un fait avéré dès 1545 (Clémentin-Ojha 2008, 134 ; Axelrod & Fuerch 1996, 420) et à ce titre, une sauvage christianisation de la région de Goa eut lieu.

Alors que les franciscains furent parmi les premiers à débarquer sur le sous-continent en 1500, les jésuites arrivèrent en 1542, les dominicains en 1548 et les augustinien en 1572. Pour Clémentin-Ojha, avec qui je partage ici l'avis, les premières entreprises jésuites « furent aussi originales que mémorables et [...] les méthodes marquèrent durablement l'ensemble de la mission catholique » (*ibid.*, 136). Ce sont eux qui, comme nous le verrons au chapitre suivant, exploreront pour le monde catholique les questions d'accommodation – sous l'égide d'un Matteo Ricci en Chine ou d'un Roberto de Nobili en Inde –, puis d'autres jésuites belges qui dès la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle évoqueront la question d'inculturation. Bien que différentes nationalités arrivent à cohabiter à l'intérieur des communautés religieuses – en Inde, François-Xavier est espagnol, alors que de Nobili est italien, tous deux sous administration portugaise –, des luttes d'influence éclateront plutôt *entre* les différentes communautés religieuses.

Devant la Réforme et « l'apparition » de protestants qu'il fallait dès lors combattre et (re)convertir<sup>22</sup>, mais aussi devant l'expansion des missions chrétiennes à travers le monde et des peuples qu'il fallait alors également convertir, et enfin avec la volonté de se détacher des tutelles politiques nationales – ibériques au départ –, afin de promouvoir et encadrer une implantation plus autochtone de l'Église, ou de gérer les conflits entre communautés religieuses à l'extérieur de l'Europe, Rome amorcera une reprise en main des diverses missions dans le monde en déléguant la gestion de ces questions par la nouvelle *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* promulguée en 1622<sup>23</sup>. Matteo de Castro, un chrétien d'origine brahmane qui partit par ses propres moyens étudier à Rome et qui y fut ordonné prêtre, par exemple, devait devenir l'ambassadeur de la

---

<sup>22</sup> Avant la Congrégation, la commission « De propaganda fide » existait déjà depuis 1572 et avait comme tâche de réfléchir à la lutte contre la Réforme protestante.

<sup>23</sup> Cette congrégation sera rebaptisée *Congrégation pour l'évangélisation des peuples* en 1982 par Jean-Paul II.

*Propaganda Fide* en Inde vers 1637, mais fut particulièrement mal reçu par ses pairs – d’abord de par ses origines indiennes, mais également à cause de son mandat qui contrecarrait les intérêts jésuites et franciscains en premier lieu (Clémentin-Ojha 1996, 153-55), mais encore portugais.

Alors que la *Propaganda Fide* aura à gérer l’ensemble des missions catholiques à travers la planète, les conditions diffèrent grandement selon les contextes coloniaux. De fait, les tensions augmenteront entre Rome et le Padroado portugais en Inde, au point d’ouvrir au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle une « guerre ouverte, se lançant mutuellement l’anathème par décrets pontificaux et décisions royales portugaises interposés » (Clémentin-Ojha 2008, 156). Ce n’est qu’avec la *Société des Missions étrangères de Paris* (MEP) – une association de prêtres diocésains inspirée par un jésuite français, Alexandre de Rhodes, tournée exclusivement vers l’Asie et fondée par trois vicaires apostoliques<sup>24</sup> – que le Sud de l’Inde catholique sera progressivement dégagé de la tutelle du Padroado et soumis à une autorité directement romaine. Plus tard, avec la suppression de la Compagnie des jésuites par Rome en 1773, la MEP reprendra d’ailleurs les différents territoires tenus par les jésuites (sauf le Kerala), et s’installeront au Maduré et à Pondichéry, région sous administration française depuis un siècle<sup>25</sup>.

Goa mise à part, le monopole des Portugais dura un siècle en Inde et en Asie, puis déclina progressivement au cours du XVII<sup>e</sup> siècle au profit des *Compagnies des Indes* néerlandaise et anglaise d’abord, danoise et française ensuite – mais aussi, à plus petite échelle, suédoise et germanique (du Saint-Empire romain germanique). Je m’en tiendrai principalement ici aux développements français et anglais.

Comme le note Carson dans sa monographie, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, la *East India Company* dut être prudente devant les inévitables entrelacements entre missions religieuses et commerce, marqués surtout par le désir de ne pas s’aliéner les populations locales sous peine de perdre les occasions de négoce avec elles (Carson 2012, 3). Ce n’est qu’à la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle que la question de la religion devint plus urgente, lorsque la légitimité de la présence anglaise en Inde fut interrogée : « The conclusion was that British rule could only be justified if it led to the ‘happiness’ of the people » (*ibid.*, 2-3). À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, le monopole de la Compagnie, qui avait le droit de choisir les gens qui pouvaient ou non monter dans les navires, fut contesté par une partie de la population britannique. Car les intérêts ou enjeux économiques, politiques et religieux, bien qu’entrelacés, n’étaient pas forcément convergents.

---

<sup>24</sup> Mgr François Pallu, Mgr Lambert de La Motte et Mgr Ignace Cotelendi (voir *La belle histoire des Missions Etrangères (1658-2008)* de Gilles Van Grasdorf).

<sup>25</sup> Une certaine filiation peut déjà être évoquée ici entre Jules Monchanin et Henri le Saux, qui s’installèrent certes en territoire français, mais restèrent proche de lieux déjà tenus par les MEP depuis deux cents ans.

Schématiquement, on pourrait répartir en trois groupes d'intérêts les forces britanniques en présence sur le territoire indien : ceux de la *East India Company*, dont les motivations étaient d'abord économiques, et visaient la stabilité et les profits ; ceux de la couronne, dont les motivations étaient surtout politiques, et dépendants des décisions du Parlement (et donc du peuple britannique) ; enfin ceux de nombreux Britanniques religieux, dont les motivations étaient double : la conversion des païens et la lutte contre le « papisme » (*ibid.*, 11). À ce titre, même si l'anglicanisme pouvait jouer un rôle important – et d'une certaine manière être envisagé comme équivalent, au départ, au rôle du Vatican sur les colonies anglaises –, les associations avec d'autres missionnaires protestants ne furent pas exclues. En témoignent, suite à la fondation de la *Society for the Promotion of Christian Knowledge* (SPCK) par Thomas Bray en 1699, des associations avec d'autres Églises protestantes. Cette société privée, qui pourrait être vue comme le pendant anglican de la *Propagande Fide* romaine et qui rassemblait des membres du clergé et des évêques anglicans ainsi que des laïcs, aida à la promotion du christianisme, comme son nom l'indique. Pour Carson, « It can be regarded as a halfway house between the government-patronised Catholic societies of continental Europe and the Protestant voluntary societies of late eighteenth-century Britain » (*ibid.*, 10).

Quand en 1712 la SPCK choisira de s'associer aux missionnaires luthériens de Tranquebar – supportés financièrement par la Compagnie danoise des Indes et arrivés en 1706 –, elle demandera à la *East India Company* « to protect and encourage “the Protestant missionaries” and to allow them to erect charity schools in Madras » (*ibid.*, 11). Alors que « the Company's governments in India were initially and uniformly hostile to Christian missionary activity, especially to the presence of English missionaries » (Frykenberg 2008, 205), celle-ci accepta néanmoins la demande, pour des raisons d'abord diplomatiques avec l'Église anglicane, et « instructed the Council to give the Protestant missionaries “countenance and protection” and to do “what else you think proper for strengthening their hands in this difficult but honourable work of spreading the Gospel among the Heathen” » (Carson 2012, 11).

Tandis que selon les principes de la *Company*, ni les hindous ni les musulmans ne devaient être obligés de se convertir<sup>26</sup>, les missionnaires avaient bien sûr une autre idée sur ces questions. Munis du *Théâtre de l'idolâtrie, ou la porte ouverte, pour parvenir à la connaissance du paganisme caché ET La vraie représentation de la vie, des mœurs, de la religion et du service divin des Bramines, qui demeurent sur les côtes de Chormandel, et aux pays circonvoisins* (1670 [1651]) d'Abraham Roger (1609-1649), qui fut longtemps considéré comme le guide introduisant aux

---

<sup>26</sup> « As a private trading corporation, the merchants wanted trade to be carried on as smoothly as possible in a land where they were vastly outnumbered. Company officials enunciated a pragmatic policy of what they termed 'toleration' or 'religious neutrality' towards all religions » (Carson 2012, 14).

traditions hindoues de l'Inde du sud, les missionnaires entendaient bien, selon les explications du traducteur Thomas La Grue : « trouver les fondements de leur Religion, et les ayant trouvés, [...] les démolir ; et en jeter d'autres, qui soient fermes et inébranlables, qui soient seuls capables de supporter un bâtiment éternel, ou qui dure à jamais » (préface de La Grue dans Roger 1670). Seulement à ce stade, convertir ne voulait pas dire déprécier la religion de l'autre – même si les païens se trouvent certes en « d'épaisses ténèbres et obscurités » selon le jugement des chrétiens –, mais la *comprendre*. Car, explique plus haut le traducteur :

Il ne faut pas penser que la Religions des Payens [sic] soit tellement destituée de raisons fondamentales, qu'elle n'en ait aucunes, sur lesquelles elle se puisse appuyer, ou reposer, (je parle de leurs Docteurs, et non pas du commun peuple) qu'ils vivent sans Dieu et sans Religion dans ce monde : tant s'en faut [...] Dieu les a bien laissé marcher dans leurs voies, à cause de leurs transgressions ; ils ont pu facilement trouver le Dieu invisible par les choses visibles et par leurs causes ; comme Aristote même disait aussi en son petit traité du monde, que Dieu était bien invisible ; mais qu'on pouvait bien connaître par ses œuvres (*ibidem*)

En somme, depuis le *Toleration Act* de 1689 et jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la *Company* n'a pas cessé de faire de la tolérance un point d'orgue de sa politique. Elle permettait alors non seulement aux festivals hindous d'avoir lieu, mais parfois même y participait-elle elle-même, tout en reconnaissant aussi aux catholiques leurs propres acquis (Carson 2012, 14-16). Toutefois, à la fin du XVIII<sup>e</sup>, les chrétiens – protestants d'abord, et catholiques ensuite – revendiquèrent plus de droits et moins de « tolérance » à l'égard des hindous et des musulmans qu'ils considéraient de plus en plus comme des âmes à sauver. La renégociation des droits de la *Company* marquera le retour en force des chrétiens, et le début d'une nouvelle ère pour le christianisme européen en terres indiennes :

In 1813, as part of the negotiations for the renewal of the Company's charter, Parliament was therefore asked to decide whether or not the acquisition of empire carried with it a bounden duty to promote Christianity. The religious public, aroused to an extent never before seen in Britain, had forced this question on the Company and Parliament. Petitions poured into both Houses. A related and very important question was what kind of Christianity this should be: that of the Established Church or embracing all Protestant denominations? Issues of toleration, liberty and equality were at the heart of this discussion. Various religious groups argued that it was their right to have free access to India and operate there without restriction. The Company argued that it was the right of Indians to worship as they wished, without being put under any pressure to become Christian. [...] The Company's 1813 charter was a significant turning point. In addition to losing its monopoly of trade to India, it was now required to provide for the 'religious and moral improvement' of its Indian subjects. (*ibid.*, 3)

#### d) *British Raj* (1858-1947)

Avec la suppression de la *East India company*, les prérogatives administratives et commerciales revinrent en 1858 à la couronne britannique, qui devint la propriétaire *directe* de sa colonie indienne. Le gouvernement britannique avait déjà commencé à se charger de l'administration civile avec le premier *Regulating Act* de 1773, en y nommant un gouverneur général entouré d'un

*Council*, mais la Company servait encore, selon les mots d'Hermann Kulke et Dietmar Rothermund, comme un « buffer which would shield the British political system from being directly affected by the course of events in India » (Kulke & Rothermund 1998, 225). En 1858, la couronne y installe alors un *vice-roi* pour l'administrer, et reconnaît à 562 États princiers une certaine autonomie, dans la mesure où leur sujétion à la couronne britannique reste indemne. Par exemple, en 1881, le royaume de Mysore recouvrera une certaine autonomie après que son souverain, Chamrajendra Wadiyar X, ait prêté allégeance à la reine Victoria, elle-même proclamée « impératrice des Indes » en 1877.

Après avoir permis dès 1882 le *Local self-government resolution*, inspiré du *Panchayati raj* – système administratif des villages indiens qui consiste en une gestion politique locale de, pour et par ceux-ci, à partir d'assemblées élues –, l'*Indian Council Act* va plus loin en autorisant en 1909 l'élection d'Indiens au niveau provincial, et permet également des élections séparées entre hindous et musulmans, à la demande de ces derniers. Puis dix ans plus tard, la réforme lancée par le troisième *Government of India Act* de 1919 – après ceux de 1912 et de 1915 – permet une représentation encore plus grande dans les conseils législatifs et provinciaux, tout en spécifiant les fonctions entre ceux-ci et les gouverneurs.

Si la fondation du *Brahmo samaj* (mouvement hindou patriotique) par Ram Mohan Roy eut lieu dès 1828 à Calcutta, la fondation à Bombay de l'*Indian National Council*, qui deviendra le Parti du Congrès, prendra forme en 1885. Un peu plus tard à Dacca, en 1901, se coalise la *All-India Muslim League*, dont la fondation officielle a lieu en 1906. Les bureaux sont installés à Lucknow et le premier président, Aga Khan III, a la charge de défendre les intérêts et les droits civils des musulmans, notamment avec la question du Bengale entre 1905-1911. Alors que Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) intègre le parti du Congrès en 1915, le pacte de Lucknow en 1916 entre la Ligue musulmane et le parti du congrès affermit les forces indépendantistes du pays en un vaste mouvement représentatif de la majorité de la population, hindoue et musulmane. En 1924-26 est aussi créé le *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS), une organisation « post-religieuse » qui regroupe différents mouvements nationalistes hindous et s'avérera aussi xénophobe que puissante après l'indépendance – Madhav Sadashiv Golwalkar, son second chef, sera très intéressé par les mouvements fascistes italiens et nazis, et n'hésitera pas à exprimer son soutien à leur égard (Bhatt 2001, 113-148).

Devant les mouvements d'indépendance et les difficultés croissantes des autorités britanniques à répondre aux manifestations – le massacre d'Amritsar en 1919 et la répression contre les paysans du Malabar en 1920 figurant parmi les plus funestes moments du *Raj* –, le gouvernement britannique résistera encore 20 ans à l'idée de reconnaître l'indépendance de l'Inde. Le mouvement *satyagraha* (non-violent) décidé par le parti du Congrès en 1920, le boycott

du textile anglais et la marche du sel en 1930, convaincront peu à peu les Anglais à ouvrir des négociations sur le statut de l'Inde, mais de manière très restrictive lors des premières rencontres au cours des années 1930, en envisageant déjà la possibilité de diviser le territoire entre musulmans et hindous, alors que la Birmanie, qui faisait elle aussi partie de l'empire des Indes, accéda à une certaine autonomie dès 1935.

Malgré plusieurs actions pour rendre le parti du Congrès illégal, ce dernier remporte les élections provinciales de 1937 et forme des gouvernements dans sept des onze provinces. Les membres de ces gouvernements démissionneront cependant deux ans plus tard en guise de protestation devant le choix des parlementaires britanniques d'impliquer l'Inde dans les affres de la Seconde Guerre mondiale. Le parlement britannique cherchera encore à négocier une « autonomie interne » de l'Inde – sans donc la laisser complètement libre – après la Seconde Guerre mondiale, mais devra obtempérer devant la demande d'indépendance complète de l'Inde et du Pakistan en 1947. Le 15 août, celle-ci est prononcée, et avec elle, la partition du sous-continent.

#### e) *Pluralisation des missions chrétiennes et tensions religieuses (XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles)*

Si les missionnaires trouvèrent encore leur place sur les navires, la diversité des nationalités et des confessions européennes eut quelques répercussions d'ordre culturel une fois en territoire indien. Ce premier éclatement se double néanmoins d'un second pendant le XIX<sup>e</sup> siècle – et même d'un troisième aujourd'hui avec les Églises évangéliques et pentecôtistes –, avec la multiplication des sociétés missionnaires protestantes et catholiques. Selon Frykenberg : « The mid-nineteenth century to the mid-twentieth century was the century of 'foreign' missionaries » (Frykenberg 2008, 261)<sup>27</sup>. Cela n'est sans doute pas étranger au fait que Grégoire XVI (1831-1846), fut, avant d'être élu pape, préfet de la Congrégation de la Propagande de la foi entre 1826 et 1831, et prenait donc à cœur les questions d'évangélisation. À l'instar de Bernard Hours, pour qui le XIX<sup>e</sup> siècle représente un « formidable développement des instituts spécifiquement missionnaires [catholiques] dont il est impossible [...] de donner une liste exhaustive » (Hours 2012, 117), je ne pourrai pas non plus examiner les développements particuliers des différentes congrégations

---

<sup>27</sup> La magistrale étude de Frykenberg montre bien, d'ailleurs, l'importance de ces derniers deux siècles de mission : la moitié de sa monographie examine la période qui englobe les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Si on retranche à cela l'Introduction, les deux chapitres « Contextualizing Complexity » et les questions sur les *Thomas Christians*, qui amorcent l'analyse, le rapport augmente de 50% : un tiers pour les premières missions chrétiennes depuis l'arrivée des Portugais au XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, et deux tiers pour la seconde tranche.



religieuses catholiques en Inde<sup>28</sup>, ni non plus celle des missions protestantes<sup>29</sup> – et encore moins celles, plus récentes, des évangéliques ou pentecôtistes.

Or si les *evangelicals*<sup>30</sup> d'Angleterre ont pu recevoir reconnaissance et aide de la *Company* pour leurs missions dès 1813, la neutralité de la Compagnie a toujours dû prévaloir afin de préserver la liberté religieuse des lieux administrés par elle. Quand celle-ci disparaîtra, la politique de la reine d'Angleterre restera sensiblement la même que la Compagnie : il fut interdit d'imposer ses convictions sur quiconque en Inde. Aucune interférence avec les croyances religieuses n'était permise, souligne Carson, qui ajoute : « No one was to be excluded from public office on grounds of religion. Finally, she [the queen] stated that in framing and administering the law, due regard was to be paid to the ancient rights, usages and customs of India » (*ibid.*, 238). De même, quand l'Inde accédera à son indépendance, la même politique restera en vigueur, car, comme le soulignent Kulke & Rothermund, agir autrement entraînerait la fragmentation du pays, et l'impossibilité de le gouverner :

When the British conquered India they did not make it a Christian empire; similarly, when the Indian National Congress challenged British rule this organisation took great care to retain a secular character. This was not simply a matter of ideology but also of political expediency, because anybody who wanted to build up solidarity on a sectarian platform was bound to get isolated from the mainstream of political life. The British policy of “divide and rule”, the introduction of separate electorates for the Indian Muslims – which finally led to the partition of India – confirmed the Indian National Congress even more in its adherence to secularism, which then also became the guiding principle of the Union of India (Kulke & Rothermund 1998, 334).

Alors que les missions purent librement se développer selon le droit anglais, elles ne bénéficièrent pas d'une quelconque prévalence *politique* dans les territoires administrés par la *Company*, mais seulement d'une aide matérielle minimale. Car, insiste Frykenberg,

Missionaries who arrived in Company domains continued to face stiff resistance – occasionally for good cause. Authorities in India remained extremely nervous about anything that ‘Hindu’ supporters might see as threatening their hallowed institutions and stood ready to summarily expel any missionary, or discipline, and even dismiss, any overly zealous officer whose tactless actions provoked social unrest. To disparage any Hindu and Muslim practice as “devilish” or “heathen” could get one admonished or even deported (Frykenberg 2008, 270)

La politique de la non-intervention et de la neutralité qui se poursuit tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle permit la stabilisation d'élites locales – économiques et religieuses – ainsi que la

---

<sup>28</sup> La liste, très sommaire ici, s'avère déjà trop longue : Congrégation des sœurs de la Providence ; Congrégation de Sainte-Croix ; la Société Saint-Paul ; Congrégation des Augustins de l'Assomption (Assomptionnistes) Congrégation du Saint-Esprit (Spiritains) ; Congrégation du Très Saint Rédempteur (Rédemptoristes) ; Frères maristes des Écoles ; Frères des Écoles chrétiennes ; Clercs de Saint-Viateur ; etc.

<sup>29</sup> On pourrait évoquer, parmi de nombreuses autres : la Mission de Halle ; la Mission de Bâle ; les Young Men's Christian Association (YMCA) et leur pendant pour les femmes, YWCA ; les baptistes américains ; etc.

<sup>30</sup> Je garde le terme qu'emploie Frykenberg, et auquel Doniger acquiesce également : « In contrast with the conservatives and Orientalists of the first wave, this batch of British might be labeled evangelicals and opportunists, who regarded India as a land of heathens and idolaters in desperate need of being missionized » (Doniger 2010, 584).

construction de ce que plusieurs appellent un *néo-hindouisme* (Kulke & Rothermund 1998 ; Doniger 2010 ; etc.). Car non seulement les tensions que générait la présence des missionnaires affectaient les employés de la *Company*, mais ces tensions se répercutaient surtout sur le quotidien des Indiens « à convertir », qui témoignèrent alors d'une résistance de plus en plus affirmée contre la multiplication du nombre de missionnaires. Des réformes religieuses intra-hindoues prirent forme, souvent en s'inspirant des modèles institutionnels chrétiens comme celui, *soft* et sur lequel je reviendrai dans la section suivante, du *Brahmo Samaj* (fondé par Ram Mohan Roy en 1828) ou *dur* et qui inspirera les mouvements nationalistes hindous actuels, de l'*Arya Samaj* (fondé par Dayananda Saraswati en 1875). Chacun à sa manière, ils revivifièrent – et transformèrent – la fibre identitaire hindoue et relancèrent l'opposition en mettant en place une stratégie similaire de prosélytisme : « Christian forms of organisation were copied, the Brahmo Samaj sent missionaries to all parts of India, while the Arya Samajists spoke of a 'Vedic Church' to indicate their feeling that the congregational solidarity of the Christians was lacking among the Hindus » (Kulke & Rothermund 258-9).

Ainsi pour Frykenberg, l'« hindouisme moderne » s'est construit non pas exclusivement via l'administration coloniale anglaise, ni même à *cause* des orientalistes, mais *en collaboration*. Ce *résultat*, qui n'avait pas de visée idéologique particulière sinon la stabilité sociale et l'enrichissement de certaines classes, fut donc autant le produit des notables des lieux que des Européens : « It was the by-product of cultural explorations, and socio-political accommodations, before and during the early Raj. High-caste, mainly Brahman *pandits* played as decisive a part as anything done by scholars from the West » (Frykenberg 2008, 269). En ce sens, estime Frykenberg, on ne devrait pas écrire, *stricto sensu*, que l'Empire des Indes était sous un *British Raj*, mais plutôt sous un *Hindu Raj*, puisque ce sont ces derniers qui ne cessèrent de dominer la vie sociale et religieuse du sous-continent (*ibid.*, 268-300). Pour l'auteur, la *Company* devenait de plus en plus dépendante d'une religion civile aux accents et traditions hindous, avec une conséquence imprévue : « Unknown to British authorities in London, a tacit 'Silent Settlement' undergirded relations between Hindu elites and British merchants and rulers. The very foundations of imperial power would remain implacably opposed to any kind of Anglican or Christian establishment in India » (*ibid.*, 285).

Paradoxalement, cependant, les oppositions entre hindous et chrétiens se transformaient parfois aussi en alliance. C'est en effet pendant la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle que les différentes missions chrétiennes érigent et conduisent des écoles qui s'adresseront, pour beaucoup, aux élites locales. Ironiquement, les missions qui voulaient enseigner dans les langues vernaculaires se heurtèrent à la fois aux désirs de la majorité des élites locales, qui préféraient nettement une éducation en anglais, et aux autorités gouvernementales, pour qui l'enseignement

de l'anglais leur assurait un plus grand pouvoir (*ibid.*, 302s)<sup>31</sup>. Fameuse parmi d'autres, cette remarque de Thomas Babington illustre cette politique d'assimilation qui générera, plus tard, des contre-entreprises d'indigénisation ainsi que de nombreuses critiques postcoloniales : « We must at present do our best to form a class who may be interpreters between us and the millions whom we govern; a class of persons, Indian in blood and colour, but English in taste, in opinions, in morals and in intellect » (Babington cité dans *ibid.*, 333)<sup>32</sup>. Ce à quoi Frykenberg lui-même répond : « As the nineteenth century came to an end, some theologically liberal missionaries within a cultural and intellectual climate of a post-Darwinian West who enshrined the 'higher' or 'scientific' ethos of the Enlightenment repeatedly confused 'conversion' and submission to the Gospel of Christ with 'civilization' » (Frykenberg 2008, 339).

Or ces élites, pour la plupart brahmanes ou du moins *mahajan* (c'est-à-dire *qui gouverne*) attiseront les foudres des mouvements anti-brahmanes dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, rassemblant surtout des populations opprimées par le système des castes, mais découvrant dans le système de droit britannique des moyens pour contrer ces inégalités. De fait, relève Frykenberg, ces mouvements n'auront pas comme slogan *Destroy this British Raj* mais *Destroy this Brahman Raj* (*ibid.*, 342). Les fractures, déséquilibres et injustices internes au sous-continent se poursuivront et s'intensifieront une fois l'indépendance retrouvée.

Pour finir, c'est avec les dalits – aussi appelés *āvarna* (sans caste) – tout autant qu'avec les tribus – désignées comme *ādivāsi* en sanskrit, que l'on pourrait qualifier d'aborigènes – éparpillées dans les forêts et les jungles, que les chrétiens eurent plus de succès et purent susciter des conversions « de masse », que Frykenberg désigne comme des « wholesale transformation » (*ibid.*, 241)<sup>33</sup>. Même s'il est encore hasardeux de déterminer les raisons qui ont poussé une majorité de dalits à se convertir massivement au christianisme, le désir de sortir de leur misère ou de fuir persécutions et discriminations reste une motivation importante. D'autres, tels Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956), l'un des dalits les plus célèbres en Inde – il fut le principal rédacteur de la constitution indienne –, ont choisi le bouddhisme pour des raisons sociopolitiques semblables à celles qui motivèrent les dalits à la conversion au catholicisme. Enfin, minoritaires, mais bien présents en différents États (Bihar, Bengale, Madhya Pradesh, Orissa), les tribus sont majoritaires dans les *Land of Seven Sisters*, ces États du Nord-Est du pays, aux frontières communes avec le

---

<sup>31</sup> Ainsi voyagèrent également, mais indirectement, les idées orientalistes de l'Europe vers l'Inde : « For elites in Calcutta, Madras, and Bombay, the contagious and powerful influence of new ideas came with each fresh boat from Europe. [...] These ideas were of such quality, so sweeping and so disturbing in their implications, that they fascinated those who read them » (*ibid.*, 308). D'où l'idée que ces élites devenaient graduellement *hybrides*, plus totalement « indiennes » mais pas anglaises pour autant (*ibid.*, 341)

<sup>32</sup> Pour la contextualisation de cette déclaration, voir *The Correspondence of Lord William Cavendish Bentinck : Governor-General of India, 1828-1835* (1977) édité par Cyril Henri Philips.

<sup>33</sup> Au sujet du statut sociopolitique des dalits et des tribus, voir l'annexe.

Bhoutan, la Birmanie, la Chine ou le Bangladesh actuels<sup>34</sup>. Pour Frykenberg, « Hardly a single 'tribe' among these *ādivāsi* peoples was not, or is not now being, deeply influenced by Christian influences and institutions » (*ibid.*, 420). Et de fait, on retrouve aujourd'hui une majorité chrétienne vers le Nagaland (à prédominance baptiste américain), Meghalaya ou Mizoram.

Après ce trop bref tour d'horizon, il apparaît que le christianisme, même en tant que minorité très peu importante démographiquement, n'en occupe pas moins une place singulière dans le paysage religieux indien. Arrimé aux élites comme aux couches les plus défavorisées de la société, fragmentée en de multiples confessions et origines nationales, ce christianisme n'a rien d'homogène.

---

<sup>34</sup> The *Land of Seven Sisters* est une expression imaginée par le journaliste Jyoti Prasad Saikia, qui appela ainsi l'ensemble des états de cette portion du pays à cause de leurs caractéristiques communes et à leur interdépendance. Alors qu'elles étaient au nombre de trois (Manipur, Tripura, Assam) à l'indépendance, vint ensuite le Nagaland (1963); Meghalaya (1972) et enfin le Mizoram et Arunachal Pradesh (1987).

## II. Missions jésuites et querelle des rites malabars

La mission étant au cœur des interactions religieuses et culturelles du sous-continent, une première exposition assez « élargie » du phénomène général s'impose. Pour ce faire, les premières missions jésuites s'avèrent extrêmement utiles, à la fois parce qu'une approche somme toute classique de l'évangélisation s'observe déjà, mais aussi parce que les différentes tensions à analyser avec d'autres formes d'approches s'y cristallisent également. Par ailleurs, pendant les deux premiers siècles des grandes opérations d'exploration et de colonisation des pays « découverts », les jésuites se démarquèrent significativement des autres communautés missionnaires par leur manière d'évangéliser les « gentils » et les « païens », en cherchant à mettre en œuvre des méthodes d'accommodation ou d'adaptation particulièrement novatrices pour l'époque<sup>35</sup>.

### 1. François de Xavier, le conquérant

Héritiers de l'humanisme de la Renaissance du fait de leurs études à Paris, et profondément ancrés dans les exercices spirituels que leur proposa Ignace de Loyola, les premiers compagnons ne se doutaient pas des développements futurs qu'allait connaître la Société, selon Ronald Modras :

Even though engagement with culture was not a goal of the Society at its inception, it has become a Jesuit hallmark, integral to the Society's self-definition. An evolution in that direction was not a fluke, however. Cultural engagement was a natural and logical outgrowth of their humanistic values. A willingness to accommodate to circumstances carries its own dynamic, amenable to further evolution (Modras 2003, 80)<sup>36</sup>.

Ainsi, François de Xavier (1506-1552) n'aura pas de méthodes d'évangélisation aussi originales que ses successeurs, mais par ses intuitions et ses manières de faire, il ouvrira des pistes que ses compagnons défrichèrent gaillardement. Très tôt surnommé « l'apôtre des Indes » – l'expression « les Indes » incluait au départ la péninsule indienne, mais aussi les côtes malaisiennes et indonésiennes où Xavier voyagea –, le missionnaire se rendit jusqu'au Japon, mais ne put entrer en Chine comme il le désirait à la fin de sa vie. Pendant ses dix années de mission en Asie – il

---

<sup>35</sup> Pour une histoire globale des jésuites pendant cette période, on pourra se reporter aux travaux de John W. O'Malley, *The First Jesuits* (1993) ou à l'ouvrage qu'il a dirigé : *The Jesuits : Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773, Volume 1* (1999).

<sup>36</sup> Sur la spiritualité humaniste de la Société de Jésus, voir les chapitres « The Renaissance Origin of Ignatian Humanism » et « Matteo Ricci » dans la monographie de Ronald Modras, *Ignatian humanism : a dynamic spirituality for the 21st century* (2003).

débarqua à Goa en 1542 –, il s'employa au « salut des âmes » de très nombreux Indiens, selon ses propres écrits et les premiers récits qu'on en fit. En témoigne par exemple sa lettre à la Société de Jésus à Rome, du 27 janvier 1545, où il s'exclame : « Dans le royaume de Travancor [au Sud de l'Inde, dans le Kerala et un peu vers le Tamil Nadu actuel], où je suis maintenant, Dieu en a appelé plusieurs à la connaissance de son Fils. Dans l'espace d'un mois, j'ai fait plus de dix mille chrétiens » (Xavier 1828, 168). Quand Xavier baptise, c'est après avoir enseigné « les premiers éléments de la foi chrétienne [...], l'unité de Dieu et le mystère de la Trinité », et avoir fait « répéter en leur langue, à haute voix, le *Confiteor*, le *Credo*, le Décalogue, le *Pater*, l'*Ave*, le *Salve Regina* », et leur avoir expliqué « chaque article du Symbole et du Décalogue » (*ibidem*). Puis, explique l'apôtre :

Lorsque je les vois assez instruits pour être admis au baptême, je leur fais faire à tous amende honorable publique de leur vie passée, à haute voix, et cela en présence même des païens, en présence de ceux qui avaient jusque là la religion chrétienne en horreur, et cela pour exciter et animer les uns, conforter et confirmer les autres. Le succès est presque infaillible [...]. Lorsque mon discours est fini, je prends en particulier chaque catéchumène qui est disposé au baptême, je lui demande s'il croit pleinement et fermement tous les articles du Symbole qu'il a récités. Alors tous ensemble, se croisant les bras sur le cœur, répondent à haute voix qu'ils ne doutent d'aucuns. Je leur confère ensuite le sacrement du baptême, et je donne à chacun son nom par écrit. À peine sont-ils de retour chez eux que je vois arriver leurs femmes, leurs enfants, qui viennent solliciter la même faveur (*ibid.*, 168-169).

Or, même s'il prend le soin de faire traduire la majeure partie des textes et prières chrétiennes en langue vernaculaire, et donc de s'adapter à son auditoire, son rapport aux traditions religieuses locales demeure grandement méprisant, voire hostile, pour au moins deux raisons. D'une part parce qu'il n'a que très peu d'estime pour les brahmanes (ses concurrents directs, si l'on peut dire), qu'il accuse de fourberie, de mensonge et de manipulation des foules, comme il l'écrira par exemple dans une lettre particulièrement acerbe, deux ans après son arrivée :

Parmi les païens de ce pays, il est une classe d'hommes qu'on appelle *brames* ou *brachmanes*. Ce sont les dépositaires du culte et des superstitions païennes ; c'est à eux qu'est confiée la garde des temples ; ce sont eux qui les desservent. Il n'est point de race au monde plus perverse, il n'en est point de plus méchante ; je dis souvent, en parlant d'eux, ces mots du prophète : *Délivrez-moi, Seigneur, de cette nation impie, de ces hommes trompeurs et pervers*. C'est, tous sans exception, une race de menteurs et de fourbes ; toute leur application, toute leur science, toute leur habileté, consiste à envelopper dans leurs pièges une multitude simple et ignorante. [...] Ils persuadent aux idiots que leurs statues boivent, mangent, dînent, soupent comme le reste des humains. [...] Les brachmanes, toujours en festin, mangent au son des fifres et des tambourins et persuadent à ces imbéciles que ce sont les pagodes qui font leur repas ; ils n'attendent pas qu'ils aient besoin de quelque chose pour annoncer que leurs dieux sont irrités de ce qu'on ne leur a pas envoyé ce qu'ils ont demandé ; que si le peuple ne se hâte pas de pourvoir à leurs besoins, ils lui enverront des maladies, des guerres, des carnages et mille autres fléaux, enfin que les démons se répandront et se jetteront sur lui.

Alors ce peuple crédule, frappé de terreur au nom de ces divinités imaginaires, se hâte de satisfaire la cupidité de ces prêtres avarés (lettre XIV, 12 janvier 1544 – *ibid.*, 78)<sup>37</sup>.

Mais d'autre part, c'est aussi – surtout ? – parce qu'il est convaincu que ce qu'il fait est juste et bon que son mépris pour les traditions religieuses indiennes semble profond. À moins que ce ne soit son combat contre les démons et les forces du mal qui justifie certaines de ses décisions, ainsi que le signale – et insiste – Inès Zupanov ? Selon l'historienne, le paganisme signifiait encore, aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles, « a demonic, corrupting force, rather than a 'different' religion » (Zupanov 1999, 204)<sup>38</sup>. Après avoir baptisé ces foules, Xavier ne témoigne en effet aucun scrupule envers les ordres qu'il donnera, et se réjouira des défaites de Satan :

Lorsque dans les eaux du baptême j'ai régénéré toute une bourgade, je fais abattre toutes les idoles et raser tous les temples. Je ne puis vous peindre la joie que j'éprouve en voyant tomber sous le marteau de mes nouveaux Chrétiens [*sic*] ces statues, ces idoles naguère l'objet de leur culte, de leur adoration. Telles sont les conquêtes de la croix sur l'empire de Satan (Lettre XLV du 27 jan 1545, §2 – Xavier 1828, 169).

De « ramener, bourgade par bourgade, toute une contrée au bercail de Jésus-Christ » procure à Xavier « joie » et « bonheur » – et le missionnaire de conclure sur ce point : « la langue, la plume sont muettes pour peindre mon ravissement » (*ibidem*). Son aveuglement sur les effets dévastateurs de ses comportements reste, à cette époque, complet. Selon différents commentateurs, ce n'est qu'à la fin de sa vie au Japon, entre 1549 et 1552, que sa missiologie se transformera un peu, et *s'humanisera* surtout<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> À la fin de son apostolat en Inde, son avis n'aura pas changé. En 1549, il méprisera autant leurs coutumes, mais relativisera son propos en le contrastant aux Japonais, beaucoup plus amènes au christianisme pense-t-il, alors qu'il ne les connaît pas encore. Il écrira à Ignace de Loyola : « La nation indienne, en général, m'a paru très barbare, et peu curieuse de tout ce qui est étranger à ses mœurs, c'est-à-dire à sa barbarie, et fort insouciant pour la science des choses divines. La plupart des Indiens ont l'esprit borné, corrompu, et la vertu en horreur. Ils sont d'une légèreté, d'une inconstance incroyable, peu sincères, peu fidèles, ou, pour mieux dire, ils sont faux. On ne doit se fier à eux que quand on veut être trompé. En un mot, leur vie, leurs habitudes, ne sont qu'une série de crimes et de trahisons. Ce n'est certes pas une petite besogne que de faire ici des Chrétiens et d'en conserver. [...] Non loin de la Chine est un empire qu'on nomme le Japon, dont les habitants sont purement païens, et n'ont été infectés ni de judaïsme ni de mahométisme, mais sont très curieux des sciences divines et naturelles » (Lettre LXVII du 14 janvier 1549, §1 & §7 – Xavier 1828, 297 & 302).

<sup>38</sup> Aux yeux de Zupanov, Nobili apprendra aussi durant ses études à combattre les démons : « Nobili was prepared for his encounter with the Devil. In the Collegio Romano, he was thought to fight him in prayer, in deed and in writing. As he expected, all non-Christian spaces were, infested with demonic influences, leaving their corrupting traces on all things. Even one's companion, a fellow Jesuit, might succumb to it » (Zupanov 1999, 4).

<sup>39</sup> Selon Ross, qui récapitule les différentes hypothèses au sujet de Xavier, « Xavier's approach to mission was one that is difficult to pigeonhole as either an example of the traditional *tabula rasa* pattern or of something that could possibly be seen as the beginning of the Jesuit policy of inculturation. The leading Jesuit missiologist of the first half of the twentieth century, Henri Bernard-Maitre, referred to Xavier's *deux manières de mission* ("two styles of mission") that only became a consistent policy of inculturation after Xavier came to Japan. Donald Treadgold even goes so far as to refer to Xavier's attitude before he arrived in Japan as "pre-Jesuit" [...]. As I have suggested elsewhere [...], Xavier did develop an approach that was a decisive break with past practice and a move toward inculturation when he began in Japan to try to use Japanese Buddhist terms in translating Christian theological ideas » (Ross 1999, 507).

Dans sa lettre « Aux Pères de la compagnie résidant sur la côte de Travancor » de février 1548, Xavier résume le travail du missionnaire non sous l'angle d'un rapport aux autres traditions religieuses, mais selon une vision extrêmement christianocentrée : « Croyez-moi, croyez à mon expérience ; tout notre ministère chez cette nation se réduit à deux points capitaux : baptiser les enfants, et les instruire dès qu'ils en sont capables » (Lettre LXIII de février 1548 – Xavier 1828, 284). Ce baptême des enfants s'avère « la fonction la plus importante, la plus salutaire [du] ministère » (*ibid.*, 283), et devrait être lu ensemble avec le sacrement des malades, essentiel pour qui veut avoir « la sépulture ecclésiastique » (*ibid.*, 286).

Ensuite, l'apôtre enjoint ses frères de ne pas négliger le style de vie propre aux chrétiens : s'occuper de l'aumône aux pauvres, de réconcilier les hommes en querelle dans les villages, et de se « concilier l'affection de ces peuples », car « c'est par l'amitié qu'ils vous porteront plutôt que par la crainte que vous leur inspirerez, que vous vous rendrez plus utiles » (*ibid.*, 288). C'est dans cette veine, d'ailleurs, que la fin de la lettre de Xavier à la Compagnie s'articule :

Ce que je vous recommande surtout, et ce que je ne puis assez vous dire, c'est que, quelque part que vous portiez vos pas, ou que vous soyez appelés, vous tâchiez de vous rendre aimables à tout le monde par de bons offices, par des manières honnêtes, par des prévenances, d'assaisonner vos réprimandes de douceur et de modestie. Cette bonté de parole et d'actions vous conciliera l'affection de tout le monde, vous ouvrira l'entrée des cœurs, et vous donnera la faculté de travailler avec très grand succès à la conquête des âmes (*ibid.*, 290-91).

Petit à petit, grâce à son expérience de terrain sans doute, il constate qu'afin de propager la foi chrétienne, il faut bien *connaître* ses interlocuteurs, comme en témoigne une longue lettre adressée à Gaspard Barzée en mars 1549 qui devait partir en mission pour Ormuz (Lettre LXXIII de mars 1549 – *ibid.*, 29-75). C'est sur cette ligne qu'iront quelques jésuites sur lesquels je reviendrai plus loin. Mais si Inès Zupanov a sans doute raison de souligner qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, « les jésuites étaient conscients de l'importance de leurs savoirs pour les débats savants en Europe [et que] les jésuites français essayaient de prêter main-forte aux théologiens et apologistes catholiques en France pour défendre les dogmes de l'Église attaquée par les cartésiens, les libertins et les autres “esprits forts” » (Castelnau-L'Estoile et *alii* 2011, 10), cela n'était pas encore le cas aux débuts des missions chez un François de Xavier, contrairement à ce que suggèrent les auteurs de l'introduction à l'ouvrage *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. XVI<sup>e</sup> – XVIII<sup>e</sup> siècle* (2011). Certes, celui que l'on désigne comme « l'apôtre des Indes » mentionne la connaissance comme moyen essentiel d'évangélisation, mais il relève surtout que la rigueur personnelle permettant de dompter les passions, l'examen de conscience à effectuer tous les soirs selon la pratique ignacienne, et surtout *l'humilité*, représentent des qualités beaucoup plus cardinales que le savoir qui permettrait de manipuler son interlocuteur, à en lire les lettres qu'il



envoi à la Compagnie, à Ignace, ou encore à un novice comme Jean Bravo, en 1549<sup>40</sup>. Ce thème de l'humilité, qui s'adosse aussi à la connaissance, ne porte donc pas d'abord sur *l'autre*, mais sur soi-même. On a peut-être d'ailleurs négligé cette dimension « introspective » dans l'histoire des missions en lien avec la colonisation. Humaniste et « spirituelle », elle met pourtant en garde le missionnaire contre lui-même, son orgueil et ses prétentions, comme Xavier l'écrit en novembre 1549, à ses compagnons de Goa qui devaient bientôt le rejoindre :

Livrez-vous en attendant à la méditation et à la pratique de l'humilité. Exercez-vous à vous vaincre, à surmonter en tout et partout les répugnances suggérées par une nature dépravée. Appliquez-vous assidûment à vous étudier et vous connaître vous-mêmes ; car la connaissance de soi-même est la mère de la confiance en Dieu et de l'humilité chrétienne : c'est de la méfiance de nous-mêmes que naît notre confiance en celui qui est notre véritable et unique force. [...] Dépouillez-vous donc, mes enfants, de toute espèce de confiance dans vos propres forces, dans la sagesse humaine, dans l'estime des autres, pour vous reposer entièrement sur les bras de la Providence (*ibid.*, Lettre LXXXIV, §21-22 *passim* – 1828, pp. 143-44)<sup>41</sup>.

Dans une lettre adressée à Ignace de Loyola à la fin de sa vie, Xavier écrira de cette humilité qu'elle est « le comble de toutes les vertus » (Lettre XCIII, §6 – *ibid.*, 204) et lui confiera à propos de sa mission au Japon – ou à propos de ses actions « aux Indes » ? – : « Je ne pourrai jamais assez dire de quelles obligations je suis redevable aux Japonais, puisque c'est à eux que je dois l'insigne faveur que Dieu m'a faite de connaître l'énormité et la multitude de mes péchés » (*ibid.*, 202).

## 2. Alessandro Valignano et Matteo Ricci, les précurseurs de l'enfouissement

Il est difficile de conjecturer sur l'impact de ce désir d'humilité, qui peut s'imaginer sincère, ou sur les méthodes d'évangélisation qui suivront, mais la corrélation est tentante : en entrant réellement dans une dynamique d'abaissement de soi (qui donnera au XX<sup>e</sup> siècle des théologies de l'enfouissement chez un René Voillaume – inspiré de Charles de Foucauld – ou d'un Jacques Loew), les générations suivantes de jésuites n'ont-elles pas ouvert la voie à une sérieuse écoute de la culture de l'autre et à la renonciation d'une forme d'impérialisme propre aux missions colonisatrices ? C'est en tous les cas ce que les travaux des jésuites qui succéderont à Xavier – les

---

<sup>40</sup> « Au reste, quoi que vous fassiez, quelle occupation que vous ayez, travaillez de toutes vos forces à vous vaincre, à dompter vos passions ; embrassez ce que vos sens répugnent le plus ; étouffez surtout ce désir inné de la gloire, de la louange ; ne vous accordez à vous-même aucun repos que vous n'ayez arraché l'orgueil de votre cœur jusqu'à la dernière racine, jusqu'à ce que vous supportiez sans peine le peu de cas qu'on fera de vous, et bien plus encore que vous vous réjouissiez du mépris qu'on affectera à votre égard. Car, tenez pour certain, que sans cette profonde humilité, sans cet empire sur les affections dérégées, vous ne pouvez ni servir les autres, ni plaire à Dieu, ni enfin demeurer dans la Compagnie de Jésus » (Lettre LXXXIII, 1549, §5 – Xavier 1828, 129).

<sup>41</sup> Et l'apôtre de poursuivre : « Prenez garde à vous, mes très chers Frères ; les flammes de l'enfer dévorent en ce moment beaucoup de grands prédicateurs qui, par leurs discours, ont ouvert à plusieurs les portes du ciel, mais qui, enivrés d'une fausse opinion d'eux-mêmes, et dépourvus d'une véritable humilité et d'une aveugle soumission d'esprit, se sont en même temps creusé un abyme [sic] au milieu des flammes éternelles ; et l'on n'y rencontrera pas un de ceux qui ont profité des misères de cette vie pour se munir d'une réelle et sincère humilité » (*ibid.*, 144).

jésuites Alessandro Valignano (1539-1606), Matteo Ricci (1552-1610) et Roberto de Nobili (1577-1656), entre autres<sup>42</sup> –, suggèrent, selon William Burrows (1996) et Andrew Ross (1999), qui regrettent l'absence de ces figures dans les analyses de Bosch. Car ce qui s'est produit pendant ce premier siècle d'évangélisation des jésuites rejoint la « courageuse humilité » (ou « l'humble audace ») que propose Bosch comme voie pour la mission et le dialogue (Bosch 1991, 483-89). Dans le paragraphe final de sa discussion sur ce sujet, resté fameux pour ce qu'il condense<sup>43</sup>, Bosch affirme en effet :

Such language boils down to an admission that we do not have all the answers and are prepared to live within the framework of penultimate knowledge, that we regard our involvement in dialogue and mission as an adventure, are prepared to take risks, and are anticipating surprises as the Spirit guides us into fuller understanding. This is not opting for agnosticism, but for humility. It is however, a *bold humility* – or a *humble boldness*. We know only in part, but we do know. And we believe that the faith we profess is both true and just, and should be proclaimed. We do this, however, not as judges or lawyers, but as witnesses; not as soldiers, but as envoys of peace; not as high-pressure salespersons, but as ambassadors of the Servant Lord (*ibid.*, 489 – je souligne).

Cette approche appelle, pour Burrows, un « septième » paradigme désigné sous l'expression « radical inculturation » et qui n'a pas été relevé par Bosch dans sa monographie. Selon Burrows, les travaux de ces missionnaires préfiguraient déjà une théologie de la mission propre à la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, où l'action de l'Esprit ne peut être réduite aux activités ecclésiastiques. Au contraire, note-t-il, « 'Spirit' functions biblically as a name that moves beyond and disrupts attempts to define Jesus or mission in straightforward language. 'Spirit' injects an uncontrollable, effervescent element into the structure of Christian existence – a dimension scarcely explored by theology » (Burrows 1996, 128).

Pour Ross, Valignano reste une figure incontournable pour comprendre la radicalité désormais envisagée des moyens employés pour la mission. Envoyé au Japon pour poursuivre le travail initié par Xavier, il écrit dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle différents guides tels *Sumario de las cosas de Japón* (1583) qui sera suivi par les *Adiciones del Sumario de Japón* (1592), qui visèrent à élaborer une forme d'évangélisation qui soit débarrassée de tout impérialisme et innove en s'accommodant de la culture dans laquelle l'Église s'implante : « Instead of young Japanese recruits to the Society having to accommodate to European ways, the whole style of the mission and the churches that were growing up around it were to be Japanese. The architecture, clothing, diet, habits of bathing, and social etiquette were Japanese. Indeed, even the organization of the Society was modified to a

---

<sup>42</sup> On devrait aussi évoquer les travaux de José de Acosta (1540-1600) qui écrit pour des régions du Pérou et de la Bolivie actuelle un traité comparable sur « les Indiens » : *De Procuranda indorum salute* (1588). À partir du XVII<sup>e</sup> siècle, différentes réductions jésuites d'Amérique latine furent également construites sur des bases semblables d'adaptation culturelle au milieu.

<sup>43</sup> C'est à partir de ce paragraphe que le titre du livre *Mission in Bold Humility: David Bosch's Work Considered* (1996) dirigé par Willem A. Saayman et Klippies Kritzinger pour honorer l'œuvre de Bosch fut trouvé.

degree » (Ross 1999, 509). C'est Valignano, ajoute Ross, qui autorisa d'abord un autre jésuite prédécesseur de Ricci en Chine, Michele Ruggieri (1543-1607), à s'habiller en moine bouddhiste, et encouragea ensuite Ricci à étudier le mandarin et à traduire Confucius et Mencius en latin, tout en lui permettant de s'habiller comme un « lettré », à la manière des confucéens : « Without Valignano there would have been no Ricci » conclut l'auteur (*ibid.*, 510). De fait, ajoute encore Derek Massarella : « Valignano argued that accommodation needed to be a two-way traffic. (...) [He] did not suggest that European manners and customs (culture, as opposed to the revealed Christian religion), were superior to those of the Japanese, an assertion he refuted in the *Sumario...* » (Massarella 2000, 238). Or, reconnaît Ross, Valignano « did not believe that the radical policy of inculturation in Japan and China could be applied in what he considered inferior areas of Africa, India and southeast Asia » (Ross 1999, 511), jusqu'à ce que Roberto de Nobili en Inde et Alexandre de Rhodes au Vietnam (1591-1660) « showed that in this the great man was wrong » (*ibid.*).

### 3. L'adaptation selon Roberto de Nobili

Sans pouvoir entrer dans les travaux de Ricci en Chine, ni évoquer son œuvre essentielle pour la théologie, *La vraie doctrine du Seigneur du ciel* (1603)<sup>44</sup>, qui concentre certaines questions au cœur de la querelle des rites chinois, venons-en à son « alter ego » envoyé en Inde, Roberto de Nobili. Aîné d'une famille aristocratique de Montepulciano<sup>45</sup> et ayant étudié à Rome, il fut envoyé en pays tamoul en 1605 afin de mettre en œuvres les méthodes d'accommodation proposées par Ricci et Valignano, soutenu et encouragé par son provincial, Alberto Laerzio (1557- 1630) et par Francesco Ros (1557-1624), l'archevêque de Cranganore (Anchukandam 2007, 86), tous deux convaincus de ces méthodes pour « gagner des âmes »<sup>46</sup>. L'un des premiers Européens à apprendre le Tamoul<sup>47</sup>, il fut le premier à écrire des traités théologiques en langue vernaculaire, selon Francis Clooney (Clooney 2000, 402). Les brahmanes ne provoquèrent pas chez le jeune jésuite, qui n'avait que 28 ans à l'époque, de colère ou de mépris : au contraire de Xavier, il fut assez vite amené à considérer les brahmanes comme à la fois l'élite et l'aristocratie du sous-continent indien, mais aussi des érudits plutôt que de vulgaires gérants de temples. Ceux-ci devraient donc inspirer chez les Européens de l'estime et de l'admiration : « Those Brahmins who in this country command the highest esteem and are regarded as truly authentic Brahmins are

---

<sup>44</sup> Cette œuvre majeure est ainsi traduite aux éditions Les belles lettres (2013) mais a connu plusieurs autres traductions du titre : *La vraie idée de Dieu* ; *La vraie idée des études célestes* ; *La vraie signification du Seigneur du ciel* ; *Le sens réel de « Seigneur du ciel »* ; ...

<sup>45</sup> Jean Filliozat écrit, à l'instar de l'encyclopédie catholique de théologie, que Nobili était le neveu du renommé cardinal Bellarmin (Filliozat 1953, 88). Mais je n'ai pu vérifier l'information ailleurs.

<sup>46</sup> Sur les soutiens précis de Laerzio, voir aussi Zupanov (1996, 1219 ; 1999, 3 et 57-62)

<sup>47</sup> Et sans doute le sanskrit et le télougou, mais les preuves manquent à ce titre (Amaladass & Clooney 2005, 1).

precisely those whose constant activity and practice consists in nothing else than in the teaching of the sciences » (1613 – Nobili 2005, 60).

Si Nobili était toujours conscient dans ses lettres que son travail représentait bien un combat contre les démons selon Zupanov<sup>48</sup>, son regard s'avéra plus nuancé que Xavier. Le démon était certes présent dans les traditions « païennes », mais il ne se logeait pas dans tous les temples ; toutes les coutumes indiennes n'étaient pas à condamner, ni bien sûr les brahmanes, vus comme les éminents représentants de cette tradition. Peut-être préfigurera-t-il d'ailleurs la différence qu'opéreront surtout les orientalistes britanniques entre un hindouisme de lettrés – moins sous l'emprise du mal, puisque versé dans la réflexion philosophique –, et l'hindouisme populaire, peuplé celui-là de démons et de croyances à combattre<sup>49</sup>. Mais le démon, estime Nobili, pouvait aussi s'emparer de l'esprit de ses coreligionnaires, tel Gonçalo Fernandes (1541-1619), qui, en tant que « compagnon » de Nobili à Madurai, fut néanmoins le premier à incriminer ses méthodes (Zupanov 1999, 204).

Dans sa première lettre de dénonciation envoyée au visiteur de la Société, Nicolau Pimenta, le 7 mai 1610, Fernandes n'accuse pas directement son compagnon, mais reproche néanmoins à Nobili de s'être tellement intégré à la vie des brahmanes, que non seulement il ne prend plus ses repas avec lui (Fernandes), mais qu'en plus, on se demande s'il est encore chrétien :

It has gone so far that a Brahmin asserts that Fr. Robert [de Nobili] is not a *paranghi* [Européen], because in the course of a long conversation with him lasting several hours, he had not heard him (de Nobili) use the term Jesus, the name which, the Brahmin adds, the *paranghis* have always on their lips. [...] Father himself [Nobili] told me [Fernandes] that the Brahmins who came to consult him mentioned the numerous gods that they adore and asked him, since he was not a *paranghi*, of which god he was a follower. As he said that he did not adore any, they said: "It is a man without god, one of those who say that there are no gods" (cité dans Anchukandam 1996, 118).

À partir de cette lettre, et ce jusqu'en 1619, Nobili se retrouve plongé dans différentes controverses toutes liées à ses méthodes jugées trop innovatrices, où il risque de se perdre lui-même. Il n'écrira pas moins de sept traités en latin visant à expliquer à ses coreligionnaires sceptiques son approche de la mission. Son premier, *Responsio ad ea quae contra modum qua nova missio Madurensis utitur ad ethnicos Christo convertendos, objecta sunt* (1610)<sup>50</sup>, qui fut écrit à la hâte, car pressé par les accusations de ses détracteurs qui autrement l'obligeaient à retourner en

---

<sup>48</sup> Dans une lettre adressée à sa famille en 1609, Nobili écrit : « I am in good health, God be thanked, though living amidst persecutions and labours made for me by these ministers of the demon who cannot bear that the light of the Holy Gospel should spread in this kingdom » (lettre de 1608 citée dans Zupanov 1999, 203)

<sup>49</sup> Pour Zupanov, « Popular Hinduism, that is, the tightly-knit, community-based religious practices, were to be devalued as ancestral demon- or hero-worship, having no religion at all; while textual Hinduism, as expounded to the British by the Brahman literati, gained respect and became the 'true' representation of the Indian religious spirit » (*ibid.*, 30).

<sup>50</sup> Abrégé sous le terme *Responsio* il sera traduit en anglais sous le titre *First apology*. Ce traité est le seul de Nobili qui soit disponible en français sous le titre *Première apologie* et publié en 1931 par Pierre Dahmen.

Europe, selon Thomas Anchukandam (1996, 32), sera suivi d'une seconde apologie, *Responsio ad quibusdam a P. Bucerio objectis contra meam informationem* (1615), écrite contre un « ancien » ami et compagnon jésuite, Andrea Bucerio. Ensemble, *l'Informatio de quibusdam moribus nationis indicæ* (1613)<sup>51</sup> et le *Narratio Fundamentorum quibus Madurensis Missionis Institutum caeptum est et hucusque consisit* (1619)<sup>52</sup>, s'avèrent les sources les plus précieuses : les idées de ses traités y sont les plus abouties et permettent d'analyser la pensée de Nobili sur ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui « l'inculturation », mais que Nobili désigne, à l'instar de Valignano et Ricci, comme de l'accommodation ou de l'adaptation. Après avoir reçu la permission de pratiquer ses méthodes en 1623 par le pape Grégoire XV<sup>53</sup> par la constitution apostolique *Romanæ Sedis Antistes*, la suite des écrits du jésuite s'avérera nettement plus catéchétique puisqu'ils s'adresseront d'abord aux populations locales. Rédigés en tamoul, ils restent jusqu'ici peu traduits dans les langues vernaculaires européennes<sup>54</sup>.

Après avoir explicité pendant une décennie sa méthode et son bien-fondé, le jésuite italien identifie dans son dernier traité destiné à ses coreligionnaires de 1619, les quatre principes ou fondements qui orientent sa mission :

The evangelical preacher, following the precept of our Lord Jesus Christ and the example of the Apostles is to make himself all to all, and take up that mode of life which will make him acceptable to the people among whom he works. We have explained how this mode of life requires holiness of life, solidity of doctrine, and the adoption of the way of living of the people. In this consists the *first* foundation on which stands the Madurai Mission. Secondly, we find that the Church never prohibited the diverse customs and practices observed by different nations. This is the *second* foundation. Thirdly, we have seen how innumerable partially social and partially superstitious practices were allowed by the Church to continue, after they had been rid of their superstitious elements. This is the *third* foundation. Finally, we have shown how the Church allowed innumerable ceremonies and rites, which were wholly religious in character, but which she rid of all superstition and turned into practices of Christian piety (1619, §1.5 – Nobili 1971, 83).

---

<sup>51</sup> Abrégé sous le terme *Informatio*, il fut traduit en anglais sous le titre *Report on Indian Customs* par Savarimuthu Rajamanickam en 1972, après que le manuscrit de ce document fut redécouvert dans les années 1960 dans les archives des jésuites sans jamais avoir été publié auparavant. Il fut republié en 2000 et 2005 par Anand Amaladass et Francis Clooney.

<sup>52</sup> Abrégé sous le terme *Narratio*, il fut traduit sous le titre *An exposition of the basic principles which inspired the founding of the Madurai Mission and continue to guide it*, il fut également traduit en anglais par Rajamanickam en 1971. Celui-ci fait remarquer que bien que le traité fut signé par l'archevêque Ros, afin de lui donner « an impartial hearing » pour les autres missionnaires, ce traité n'est pas de Ros mais bien de Nobili (Rajamanickam 1971, v).

<sup>53</sup> Grégoire XV, pape de 1621-23 et très proche des jésuites, sera celui qui institua la *Congrégation pour la Propagation de la foi* en 1622 et qui canonisera également François Xavier et Ignace de Loyola ensemble le 12 mars 1622.

<sup>54</sup> Clooney s'en étonne, d'ailleurs : « Surprisingly, none of de Nobili's Tamil writings has yet been published in English translation » (Clooney 2000, 414, note 4). Seul existe d'Anand Amaladass et de lui-même un ouvrage qui rassemble trois traités, dont l'*Informatio* de 1613 qui permet d'éclairer les deux autres textes en tamoul : « The Dialogue on Eternal Life » et « The Inquiry into the Meaning of 'God' » dans *Preaching Wisdom to the Wise. Three Treatises by Roberto de Nobili, S.J. – Missionary, Scholar and Saint in 17th Century India* (2005 [2000]).

La limite qu'entend poser Nobili pour évangéliser reste somme toute assez simple : garder une sainteté de vie et une saine doctrine (*in vitae sanctitate, sanaeque doctrinae*) afin d'être tout à tous en fonction des us et coutumes du lieu. Quand celles-ci sont parfaitement profanes, elles ne doivent poser aucun problème. Mais si elles se révèlent « doubles », c'est-à-dire partiellement superstitieuses et partiellement sociales, ou même entièrement religieuses, Nobili ose encore proposer, dans ce dernier traité, de les christianiser tout simplement, en s'inspirant de nombreux exemples, de Saint Augustin de Cantorbéry (†604) pendant la fête des martyrs en Angleterre, aux réflexions du pape Grégoire le Grand à la même époque, ou de plusieurs autres pères de l'Église en face de situations semblables (*ibid.*, 64-83).

Les tentatives nobiliennes d'indianisation du christianisme tombèrent progressivement en disgrâce, à Rome d'abord avec le *Décret de Tournon* (1704), puis furent définitivement condamnées par la bulle *Omnium Sollicitudinum* du pape Benoît XIV (1675-1758) en 1744. Dès lors, une certaine conformité culturelle fut de mise dans les Églises catholiques de rite latin à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle en Inde (Clémentin-Ojha 2008, 142-148). Je reviendrai sur les problèmes et les limites de l'approche du jésuite dans la partie suivante, au deuxième chapitre, quand j'aborderai les entreprises d'inculturation.

### III. La renaissance indienne au Bengale

Malgré un certain effort de compréhension des traditions hindoues jusqu'à la moitié du XX<sup>e</sup> siècle environ, les travaux des missionnaires chrétiens européens se révèlent en grande majorité condescendants ou méprisants à l'égard des traditions locales. Pour John Carman, qui examina la réception de l'hindouisme dans la théologie missionnaire chrétienne, « There is no doubt that many of the condemnations of Hindu beliefs and practices by my missionary predecessors were both insensitive and ill informed, and that even those opinions based on greater factual knowledge and closer acquaintance with Hindus in their vicinity often did not present a fair picture because of their preconceptions » (Carman 2009, 236). Pourtant, insiste celui-ci, certaines figures présentent des approches moins caricaturales et tentent, autant que faire se peut, d'examiner le plus précisément possible les traditions hindoues<sup>55</sup>. Toutefois, même pour ces études entreprises avec une certaine empathie, l'hindouisme demeure traité avec une ambivalence notable.

#### 1. Critiques chrétiennes et coloniales de l'hindouisme

L'abbé Dubois, par exemple, qui après avoir fui la Révolution française, arrive en Inde en 1790, se montre aussi admiratif que dépréciateur devant l'hindouisme qu'il étudia pendant trois décennies en s'intégrant, à ses dires, totalement dans la population. Autant son analyse se veut scrupuleuse et pleine d'acuité devant les pratiques qu'il observe – sans éviter toutefois plusieurs clichés (Mohan 2004) –, autant la visée ultime de ses recherches se révèle funeste pour l'hindouisme. À la fin de la préface à la deuxième édition de sa monographie *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde* (1825), l'auteur n'hésite pas à s'expliquer : « Un motif d'un plus grand poids à mes yeux a influé encore sur ma détermination. En traçant un tableau fidèle des turpitudes et des extravagances du polythéisme et de l'idolâtrie, j'ai pensé que sa laideur ferait ressortir avec un immense avantage les beautés et les perfections du christianisme » (Dubois 1825, xxvi)<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Bien que certains auteurs ont déjà rapidement été évoqués plus haut, on peut rappeler les noms du calviniste néerlandais Abraham Roger (1609-1649), du luthérien danois Bartholomäus Ziegenbalg (1683-1719) ou de l'abbé français Dubois (1765-1848), mais également du jésuite Jean Venant Bouchet (1655-1732) ou plus récemment, de William Clarkson (1817-188?) ou de John Nicol Farquhar (1861-1929).

<sup>56</sup> D'autres exemples pourraient encore être donnés, avec *India and the Gospel ; An Empire for the Messiah* (1851) de William Clarkson, ou encore *Hinduism and Christianity* (1875) du révérend John Robson. Dans sa préface à la première édition, et réitérée 30 ans plus tard dans sa troisième édition, ce dernier écrivait : « Not only does Hinduism contain a subtle philosophy, express high moral truths and enjoin many social virtues; it even in one guise or other

Alors que l'idée de « religion » n'était pas si prégnante – et certainement pas dominante – au début des grandes explorations (nous y reviendrons dans la quatrième partie de ce travail), celle-ci deviendra prépondérante aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. La théologie missionnaire oscillera entre une optique de « nettoyage » ou de purification des pratiques, et une incorporation *sociale* fonctionnant selon un christianisme plus institutionnalisé et statique. La religion chrétienne, vouée à dominer – ou à remplacer, voire à éliminer – les autres traditions religieuses, s'est à cette époque de plus en plus explicitement pensée soit comme *alternative* aux traditions non-chrétiennes (posture exclusiviste), ou dans certains rares cas, comme moyen d'« accomplissement » pour ces traditions (posture inclusiviste), sans qu'il soit possible de théologiser à l'intérieur de la tradition chrétienne l'approche *pluraliste*<sup>57</sup>. Celle-ci se développera plutôt d'abord en marge du christianisme, dans les cercles théosophiques de Mme Besant, par exemple.

Alors que le dédain est assumé devant les pratiques hindoues, il est plus subtil devant les textes et la pensée philosophique hindoue. Mais dans les deux cas, il reste dépréciatif de l'héritage. Du côté hindou, le sentiment général de mépris reste vif. D'autant plus vif, d'ailleurs, que la pensée colonisatrice, appuyée par plusieurs discours orientalistes devenant particulièrement prépondérants au XIX<sup>e</sup> siècle, s'est également insinuée dans la théologie des missionnaires. Ainsi, bien que de nombreux Européens estimaient que les Indiens bénéficiaient d'un passé glorieux ayant produit une haute pensée mystique et un patrimoine religieux impressionnant, ceux-ci ne pouvaient apprécier avec le même enthousiasme les traditions hindoues courantes trop corrompues à leurs yeux. Selon Triloki Nath Madan,

Alors que l'Inde des indologues pouvait à juste titre s'enorgueillir de ses anciennes traditions littéraires, et religieuses, l'Inde des fonctionnaires ethnographes ne pouvait qu'avoir honte de son manque de civilisation, de ses superstitions et de sa magie, ainsi que de coutumes barbares telles que la *thagi* (vols de grands chemins et meurtres au nom de la religion), la *sati* (immolation de la veuve hindoue sur le bûcher funéraire de son mari) et la prostitution chez les *devadasi* (danseuses du temple) (Madan 1990, 174).

En réaction à cette arrogance – qu'elle vienne des autorités britanniques ou des missions chrétiennes –, il n'en résulta pas un abatement des leaders hindous (pour faire vite), mais une stimulation, voire un raffermissement de leurs convictions, estiment plusieurs penseurs, dont Arvind Sharma : « the very set of circumstances which provoked the challenge stimulated the response; the very forces which brought Christianity to India imparted new vigour to Hinduism »

---

embodies many of the leading religious truths which Christianity teaches. But that there is in it an ineradicable vice which neutralises all that is good, which has paralysed, and which must paralyse, all those efforts at reform within Hinduism that more enlightened Hindus have made and are now making, and which leaves Christianity the only hope for India – is what I have endeavoured to show » (Robson 1905, iii).

<sup>57</sup> La posture inclusiviste apparaîtra surtout au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, avec Farquhar et d'autres, alors que la pensée pluraliste ne sera envisagée, en régime chrétien, que dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle.



(Sharma 1988, vii). De fait, de nombreux acteurs hindous d'horizons politiques et religieux très variés, se servirent de cette confrontation avec le christianisme pour repenser et renouveler leurs propres pratiques et visions de ce que devait ou pouvait devenir l'hindouisme. La plupart venant du Bengale – d'où est né ce que l'on appelle la « renaissance indienne » –, ces intellectuels cherchèrent à renouveler l'hindouisme non pas seulement *contre* le christianisme, mais *en s'inspirant* aussi des qualités que ce christianisme pouvait présenter – en commençant par celles de son fondateur historique, Jésus –, afin de réformer les traditions hindoues tout en soulignant les déficiences de ce Jésus devenu, au fil des siècles, *trop anglais* – ou trop européen à tout le moins.

Pour Madathilparampil Mammen Thomas (1916-1996), l'un des grands penseurs protestants de l'indigénisation du christianisme en Inde, même si ces figures se sont inspirées du christianisme sans avoir demandé le baptême, elles ne doivent pas être négligées par les théologiens dans la mesure où elles sont les premières à avoir indirectement forgé la théologie indienne chrétienne. Dans la préface de son livre *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance* (1970), l'auteur conteste ainsi la démarche de Panikkar dans sa thèse *The Unknown Christ of Hinduism* (1964) qui, en fouillant les rapports hindous-chrétiens, restait trop théorique et faisait l'impasse sur *l'histoire* de cette rencontre à partir de ses acteurs<sup>58</sup>. Pour Thomas, puisque le dialogue fut déjà amorcé depuis plus d'un siècle avec ces intellectuels du Bengale, il est nécessaire de les entendre et comprendre leurs observations pour véritablement entrer dans un processus d'indianisation du christianisme : « the mission of the Church in the religion and life of India, and the development of an Indian Christian theology serving that mission require that the crucial issues and terms of Christ's dialogue with India underlying the nature of these partial acknowledgments be properly understood and evaluated » (Thomas 1970: xiv).

## 2. Ram Mohan Roy, père de l'Inde moderne

Parmi les nombreuses figures *hindoues* que l'on doit évoquer, le premier et le plus fameux est sans conteste Ram Mohan Roy (1772-1833), considéré comme l'un des pères de l'Inde moderne<sup>59</sup>. Né dans une famille de brahmanes et éduqué selon les standards les plus élevés de son époque – ayant appris le persan, l'arabe et l'anglais, en plus du sanskrit et de sa langue maternelle, le

---

<sup>58</sup> « The danger of too great a concentration on the theologians or even on the Christian group is that it lends itself to the false idea that Christian theology is a matter only of the inner life of the Church. Raymond Panikkar has spoken of *The Unknown Christ of Hinduism*, and as a parallel to it, I am speaking in this book of the *Acknowledged Christ*, not of Traditional Hinduism but of renascent Hinduism, seen as part of the total renaissance of India » (Thomas 1970, xiv).

<sup>59</sup> Cf. la biographie de Bruce Robertson, *Raja Rammohan Ray : the father of modern India* (1995). Pour Thomas, il est le « prophet of Indian nationalism » et le « pioneer of liberal reform in Hindu religion and society » (Thomas 1970, 1).

bengali – il se trouve à la conjonction des mondes britanniques et indiens, et croise avec succès les exigences culturelles et religieuses de l'époque dans un libéralisme encore inattendu pour l'Inde. Pour Cromwell Crawford :

Roy became the chief architect of the Liberal response to the Western-Christian challenge. He rejected the cultural isolationism of the Conservatives and the cultural abdication of the Radicals, and helped unite an elite corps of countrymen in a cult of nationalism which had no precedent in Indian history. This task placed him in the role of a reformer; so ingeniously executed that he is celebrated today as the Father of the Indian Nation (Crawford 1988, 16-17).

Se rangeant par exemple du côté de ceux qui voulaient éliminer de la tradition hindoue le *sahamarana* – coutume funéraire plus connue sous le nom de *sati*, titre donné à la « veuve vertueuse » qui veut s'immoler par le feu après la mort de son mari –, Roy fut en effet l'un des grands réformateurs indiens du XIX<sup>e</sup> siècle.

Mais encore plus important pour notre tour d'horizon, c'est son intérêt pour le christianisme qui (d)étonne. Particulièrement proche de missionnaires unitariens et presbytériens, il participa pendant un temps à des offices avec eux (Crawford 1988, 18) et, en libéral qu'il était, fit même siens les enseignements *moraux* proposés par Jésus, qu'il publia dans un livre qui fit date : *The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness* (1820). Alors que cette publication eût pu enthousiasmer les missionnaires de voir un Indien lui-même encourager ses compatriotes à s'inspirer de Jésus, la publication de ce livre provoqua la réaction inverse lorsqu'on constata – le révérend Joshua Marshman en tête, avec qui une polémique éclatera – qu'il ne s'agissait que d'extraits *choisis* des Évangiles, mettant de côté des éléments doctrinaux autrement plus importants, tels sa déité, ou sa participation dans la trinité.

Contrairement à ce qu'ont pu imaginer quelques chrétiens, Roy resta non seulement entièrement hindou, mais contribua aussi à la revigoration du nationalisme indien par – c'est à noter – l'élaboration d'un hindouisme revitalisé et réformé puisque, selon l'une de ses premières biographes, Sophia Dobson Collet, « Amid the multiplicity of these pursuits, philanthropic political, economic and legal, Rammohun never lost sight of his central vocation, to purify and elevate the faith of his countrymen » (Collet 1914, 158). Son rapport avec ses coreligionnaires se révéla toutefois compliqué, étant donné ses positions jugées trop libérales par les traditionalistes et les conservateurs de l'époque. Dans une lettre autobiographique qui lui est attribuée, Ram Mohan Roy s'explique sur ses positions :

My continued controversies with the Brahmins on the subject of their idolatry and superstition, and my interference with their custom of burning widows, and other pernicious practices, revived and increased their animosity against me [...]. The ground which I took in all my controversies was, not that of opposition to Brahminism, but to a perversion of it; and I endeavoured to show that the idolatry of the Brahmins was contrary to the practice of their ancestors, and the principles of the ancient books and authorities which they profess to revere and obey (Roy in Collet 1914, 250-51).

Pour ce faire, estime-t-il, le mouvement du Brahmo Samaj devait purifier, d'une certaine manière, l'hindouisme. Des rencontres, organisées tous les samedis soirs, révèlent une « distinctly Christian form of worship » (Crawford 1988, 62), bien que le contenu des chants et des hymnes soit puisé dans les sources hindoues – surtout védiques<sup>60</sup>. Seulement, parti en Grande-Bretagne en 1830, une méningite aura raison de lui à Bristol en 1833 et l'empêchera de consolider son mouvement encore naissant, qui se fractionnera dans les décennies qui suivront entre la faction menée par Debendranath Tagore et Keshub Chandra Sen.

### 3. Le Brahmo Samaj : Debendranath Tagore & Keshub Chandra Sen

Debendranath Tagore (1817-1905), d'une illustre famille de Calcutta, dont le père était un grand ami de Roy et dont le fils (Rabindranath) deviendra prix Nobel de littérature en 1913, fut le successeur de Roy pour le Brahmo Samaj, responsable de raffermir le nouveau mouvement. En 1843, il créera pour celui-ci une sorte d'alliance (*covenant*) qui devait remettre le mouvement sur la voie de l'hindouisme plutôt que d'accepter que des membres d'autres traditions religieuses puissent assister aux offices (Crawford 1988, 65). Puis, devant les tensions internes de plus en plus fortes au sein du mouvement quant au statut des Védas et des pratiques hindoues plus traditionnelles, Tagore se voit obligé d'opérer le premier schisme en 1850 qui donnera progressivement lieu à une nouvelle « religion », le Brahmoïsme.

Tagore rencontra Keshub Chandra Sen (1838-1884) en 1857 et le considéra très vite comme plus cher qu'un fils (Kopf 1988, 108s), et lui donnera une place importante dans son mouvement. Mais en 1866, après une conférence de Sen sur « Jesus Christ : Europe and Asia » où celui-ci tentera, selon Bhatt, de « christianiser » l'hindouisme en reconnaissant dans la figure du Christ une figure de l'universel, le deuxième schisme à l'intérieur du Brahmo Samaj éclate : « This left Debendranath's group, the 'Adi' (original) Brahmo Samaj, arguing for the authority and supremacy of Hinduism against Sen's zeal for 'Christianity' » (Bhatt 2001, 23). De fait, souligne surtout Bhatt, deux proches collaborateurs de Tagore – Rajnarain Basu (1826-1899) et Nabagopal Mitra (1840-1894) – « were instrumental in promoting Bengal some of the earliest ideas of nationalism based on Hindu superiority and exclusivity » (Bhatt 2001, 23)<sup>61</sup>. À l'inverse, pour Sen, le christianisme

---

<sup>60</sup> S'appuyant sur une lettre de Mr Adam dans Collet, Crawford relève la description suivante : « The service begins with two or three of the Pandits singing, or rather chanting in the cathedral style, some of the spiritual portions of the Ved, which are next explained in the vernacular dialect to the people by another Pandit. This is followed by a discourse in Bengali... and the whole is concluded by hymns both in Sanskrit and Bengali, sung with the voice and accompanied by instrumental music, which is also occasionally interposed between other parts of the service. The audience consists generally of from 50 to 60 individuals, several Pandits, a good many Brahmins, and all decent and attentive in their demeanour » (Collet 1914, 133)

<sup>61</sup> Et l'auteur d'ajouter : « The stamp of Hinduism, conceived as ancient, primordial and foundational, onto an incipient regional nationalism relied firmly on British Orientalist research into the antiquity of India » (Bhatt 2001, 23). Cf. aussi *Glimpses of Bengal in the Nineteenth Century* (1960) de Ramesh Chandra Majumdar.

mérait une plus grande place dans la nouvelle pensée religieuse qu'il fallait créer, mais sans pour autant devoir rejeter les textes hindous ni tout accepter des missionnaires chrétiens. Pour David Kopf, qui résume admirablement Sen : « The missionaries forgot that Jesus was not a tool of Roman imperialism, but its victim. The missionaries are pseudo-Christians who, in siding with Rome, have forgotten the “true” Christ » (Kopf 1988, 111). Ainsi, si le Christ est devenu trop anglais pour être reçu en Inde, il faut alors l'indianiser totalement.

It is true the people of India have been satisfied in some measure with what they have heard and read of Jesus, but they have been disappointed in a much greater measure. For England has sent unto us, after all, a Western Christ. This is indeed to be regretted. Our countrymen find that in this Christ, sent by England, there is something that is not quite congenial to the native mind, not quite acceptable to the genius of the nation. It seems that the Christ that has come to us is an English man, with English manners and customs about him, and with the temper and spirit of an English man in him (Sen 1901 [1879], 363).

Plus tard, en s'adressant à une assemblée sur le travail des missionnaires en Inde, il se présente lui-même comme un natif, asiatique donc, « outside the visible Church of Christ yet in perfect sympathy with his invisible Church » (Sen 1904 [1882], 422). Ne pouvant imaginer le Christ en dehors de la Trinité sur laquelle il consacra un essai (« That marvellous mystery – the Trinity »), il sera le premier à établir une correspondance entre les termes sanskrits *sat*, *cit*, *ananda* (repris par Monchanin et Abhishiktananda, puis Amalorpavadass) et la trinité.

Cherchant à établir des ponts avec le christianisme sans renier l'hindouisme, et ne se retrouvant ni dans un mouvement hindou, ni dans une Église, Sen occupera une position extrêmement syncrétique, empruntant des éléments du christianisme et de l'hindouisme pour penser Dieu dans le sous-continent indien. D'où son choix, à la fin de sa vie en 1880, de fonder *The Church of the New Dispensation*, où se fusionnent des éléments hindous et chrétiens.

The creed of the Future Church he briefly states will be “the Fatherhood of God and Brotherhood of Man,” and its gospel will be “the gospel of mercy as represented in the parable of the Prodigal Son – unsurpassed in the literature of Divine grace.” And he concludes by observing that “the Future Church of India must be thoroughly an Indian Church. The future religion of the world will be the common religion of all nations, but in each nation it will have an indigenous growth, and assume a peculiar and distinctive character (Sen dans Mozoomdar 1887, 205 – voir aussi Thomas 1970, 73)

#### **4. L'Arya Samaj de Dayananda Saraswati**

En contrepoint au Brahma Samaj et à ses dérivés chez Sen, trop universaliste et inclusiviste selon Dayananda Saraswati (1824-1883), ce dernier proposa une alternative plus stricte, qui joua un rôle également important dans la renaissance indienne et le nationalisme naissant – même si, contrairement aux autres figures présentées ici, Saraswati n'est pas du Bengale, mais du Gujarat. Comme Roy, il fut inspiré par le christianisme dans ses tentatives de fortifier l'hindouisme à la manière des missions chrétiennes en fondant à Bombay en 1875 l'*Arya Samaj* – littéralement : la

*Société des Aryens* ; et qui peut aussi se traduire par *la Société des Nobles* (Bhatt 2001, 16). Pour Bhatt, qui dans son travail examine surtout les racines du nationalisme indien, « The Arya Samaj [...] is sometimes described as the first modern 'fundamentalist' movement to have emerged out of Hinduism [...]. However, more usually, the Arya Samaj is viewed as one example of an overarching nineteenth century 'Hindu renaissance' or 'revival', a neo-Hinduism, or a semitized Hinduism' » (*ibid.*, 16).

Avec une approche moins versée dans le dialogue que dans un antagonisme parfois virulent avec le christianisme<sup>62</sup>, mais aussi l'islam et une certaine frange de l'hindouisme trop dévotionnelle, Dayananda était néanmoins aussi *nourri* des écrits des orientalistes européens, en dialogue avec les fondateurs de la *Theosophical Society*, Blavatsky et Olcott (*ibid.*, 19). Inspiré par le romantisme européen et sa prose nostalgique des temps immémoriaux, Dayananda insista sur la dimension universelle de l'hindouisme – par l'argument de la vérité originelle contenue dans les Védas, par exemple – pour rendre la puissance perdue à cette pensée hindoue qui se voit menacée par le christianisme et l'islam (*ibid.*, 17). Plutôt rationaliste sur le plan politique et social, le fondateur rejeta les textes de dévotions populaires (les puranas, le Mahabharata – où se trouve la Bhagavad Gita – ou le Ramayana) ainsi que tous les dieux qui en émanent, insistant au contraire sur le Dieu unique des Védas. Adoptant en outre la pensée égalitariste des Lumières, « Dayananda, while himself a brahmin, also rejected the privileged and unique role of brahmins in interpreting and expounding the Vedas. He vigorously opposed any form of idolatry, caste restrictions and untouchability, child marriage, and restrictions on the education of women » (*ibid.*, 17), ce qui ne voulait pas dire qu'il renia le système des castes mais seulement celui des sous-castes, les *jati*<sup>63</sup>. Enfin, c'est en confrontation avec les systèmes de conversion chrétiens ou musulmans que la première génération après la mort de Dayananda « inventera » le rituel purificateur du *shuddi* qui permet à un hindou converti au christianisme de revenir à l'hindouisme (*ibid.*, 20).

## 5. La *Ramakrishna mission* : Ramakrishna et Vivekananda

Sur un plan moins politique, mais encore assez nationaliste et surtout religieux, Sri Ramakrishna (1846-1886), également né au Bengale, fut un des grands représentants modernes de l'advaita vedanta<sup>64</sup>. Plus versé dans la dévotion et l'expérience mystique que dans les

---

<sup>62</sup> Est-ce à cause de ses attaques contre le christianisme que Thomas n'évoque même pas Dayananda dans la cinquantaine de figures travaillées dans son étude sur la renaissance indienne ? Difficile à dire. Mais l'article « Dayananda Sarasvati's interpretation of christianity » de Jordens, dans le livre dirigé par Arvind Sharma (1988), éclaire plusieurs points importants. On pourra aussi se reporter, de Jordens également, à *Dayananda Sarasvati, His Life and Ideas* (1978).

<sup>63</sup> Sur la différence entre caste et *jati*, cf. l'annexe.

<sup>64</sup> L'advaita vedanta (la pensée non-dualiste, souvent traduite par des expressions comme « non-dualisme » ou pensée védantique) est l'une des six *darshana* (traduit par *système, école, méthode* ou *point de vue* philosophique ou

considérations philosophiques, il commença à régulièrement vénérer le Christ, après un an d'intenses expériences mystiques avec l'islam (French 1988a, 67). N'ayant pas beaucoup de contacts avec les chrétiens, c'est à la suite d'une expérience de ravissement (ou d'illumination ?) que Ramakrishna découvrit, de manière mystique donc, le rabbi de Nazareth. Selon Saradananda, qui raconte l'histoire, Ramakrishna découvrit une image de Jésus sur les genoux de sa mère qui pratiquement l'envoûta :

Rising with a great force, the waves of those impressions [about Jesus] completely submerged the Hindu ideas in his mind. His love and devotion to the Devas and Devis vanished, and in their stead, a great faith in and reverence for Jesus and his religion occupied his mind, and began to show him Christian padrees [sic] offering incense and light before the image of Jesus in the Church (Saradananda 1952, 295 – French 1988, 68).

Que cette histoire soit véridique ou non, Jésus fut et demeure perçu comme une véritable incarnation (ou avatar) de Dieu dans la pensée de Ramakrishna, et devint son compagnon spirituel comme Krishna et d'autres. L'incorporant complètement dans sa cosmogonie, souligne Prabhavananda, un autre disciple de Ramakrishna, l'hindou peut avoir un rapport très positif sur le Christ et le vénérer ; il ne peut simplement pas le considérer comme l'*unique* fils de Dieu au détriment de tous les autres (Prabhavananda in French 1988a, 69). De manière plus générale, ajoute son biographe Saradananda, la vision de Ramakrishna est éminemment inclusiviste (d'un point de vue théologique, on dirait plutôt même pluraliste) : « All the religions – Hinduism, Buddhism, Christianity, etc. – have shown that the worship of God with intense love is the easiest way to obtain His grace » (Saradananda 1952, 34)<sup>65</sup>.

Non pas exactement le fondateur, mais l'inspirateur, le modèle et le *guru* de la mission qui porte son nom, ce sont ses disciples qui à sa mort fondèrent la *Ramakrishna Mission* en tant qu'ordre monastique. Swami Vivekananda (1863-1902), qui en fera le portrait plus tard, le dépeint comme un disciple dépeint son gourou – une incarnation du divin dans le monde :

A living evidence of the depth and sweetness of Hindu religion is this good and holy man. He has wholly controlled his flesh. It is full of soul, full of the reality of religion, full of joy, full of blessed purity. As a *Siddha* Hindu ascetic he is a witness of the falsehood and emptiness of the world. His witness appeals to the profoundest heart of every Hindu. He has no other thought, no other occupation, no other relation, no other friend in his humble life than his God. That God is more than sufficient for him. His spotless holiness, his deep unspeakable blessedness, his unstudied, endless wisdom, his childlike peacefulness and affection towards

---

doctrinal) et certainement l'une des plus populaire en Euro-Amérique depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (sur les différents systèmes, voir Frazier 2011, Flood 2003).

<sup>65</sup> French ajoute plus loin dans son article cette amusante note, qu'un journal local écrivit pour raconter le rapport entre Keshub Chander Sen et Ramakrishna : « Keshab Chander Sen used to tell his friends that he was gradually making him (Ramakrishna) a convert to Brahmoism; Ramakrishna, on the other hand, told us that he was gradually bringing Keshab Chandra back to Hinduism! And this was the motive which led them to meet so often. As a matter of fact, both were right and they influenced one another. It was Ram Krishna, who with his powerful mind, succeeded in convincing Keshab Chandra that there was much in Hinduism that was not to be found in other religions. And it was Keshab Chandra who taught Ramakrishna to take every good thing of every religion. At first, Ramakrishna was a pious Hindu devotee; under Keshab Chandra's teaching, he became cosmopolitan in view » (French 1988, 78).

all men, his consuming, all-absorbing love for God are his only reward (Vivekananda 1901, 88-89).

Quand Vivekananda décida de se rendre au premier Parlement des religions pendant l'Exposition universelle basée à Chicago de 1893, il espère convaincre le reste du monde des qualités et grandeurs de l'hindouisme. Vivekananda n'imaginait peut-être pas que ses discours auraient un impact non seulement « religieux », mais également académique. D'abord, d'un point de vue spirituel, d'exposer la philosophie védantique en revenant sur les principes de non-dualisme, qui engage la tolérance et le respect de la diversité, impressionna le public : « He was hailed by the American press as the most persuasive speaker of the parliament. In several eloquent presentations, Vivekananda rejected formalism and delivered a universal gospel of unity in diversity by quoting from the sacred books of India » (Jones and Ryan 2007, 467)<sup>66</sup>. Aussi, suivant les pas de son maître, mais aussi l'esprit du temps qui s'interrogeait sur le pluralisme religieux, Vivekananda fut l'un des chantres non plus de la tolérance, mais de la célébration de la diversité religieuse, de sa richesse, où toutes traditions sont mises sur un pied de *quasi-égalité* puisque toutes doivent mener l'humain à la même libération. Alors que le 11 septembre 1893 à la Session d'ouverture du parlement des religions, Vivekananda dénonce le fanatisme et vante les qualités de la tolérance au cœur de l'hindouisme<sup>67</sup>, à la session finale du 27 septembre, il mettra néanmoins en garde les participants contre une impossible unité des religions qui occasionnerait un mélange des traditions : « The Christian is not to become a Hindu or a Buddhist, nor a Hindu or a Buddhist to become a Christian. But each must assimilate the spirit of the others and yet preserve his individuality and grow according to his own law of growth » (cité dans Jones 1893, 298). Pour Jessica Frazier, durant ce parlement,

He presented Hinduism as a philosophy that accepts diverse beliefs, is accessible to all and teaches that the divine exists in all people equally, forming the basis for mutual universal respect. Vivekananda's simplified portrait of India's indigenous religious traditions was extremely popular with global audiences. 'Hinduism' was thereafter welcomed as a distinctive and beneficial world religion (Frazier 2011, 30-31).

En fait, pour Vivekananda, une convergence des religions apparaît lorsque le regard n'est plus porté sur les croyances et les institutions, mais sur ce que l'on *fait* d'elles : « The whole secret is in practising. [...] It does not depend on any dogma, or doctrine, or belief; either Christian, or Jew, or

---

<sup>66</sup> Voir encore à ce sujet le témoignage d'un de ses disciples américain qui s'extasie devant Vivekananda lors de son passage aux États-Unis, qui évoque des salles remplies et des ovations pour son maître (« The Master » dans Vivekananda 1910, 24-50).

<sup>67</sup> « I am proud to belong to a religion which has taught the world both tolerance and universal acceptance. We believe not only in universal toleration, but we accept all religions as true. I am proud to belong to a nation which has sheltered the persecuted and the refugees of all religions and all nations of the earth. [...] The present convention, which is one of the most august assemblies ever held, is in itself a vindication, a declaration to the world of the wonderful doctrine preached in the Gita: "*Whosoever comes to Me, through whatsoever form, I reach him; all men are struggling through paths which in the end lead to me.*" Sectarianism, bigotry, and its horrible descendant, fanaticism, have long possessed this beautiful earth. They have filled the earth with violence, drenched it often and often with human blood, destroyed civilisation and sent whole nations to despair » (Vivekananda cité dans Jones 1893, 57-58).

Gentile, it does not matter. Are you unselfish? That is the question. If you are you will be perfect without reading a single religious book, without going into a single church or temple » (Vivekananda 1901, 123). Ainsi, reprend Vivekananda, ses appels à la moralité ne sont pas dissociables de ses appels à la libération spirituelle. Le décentrement de soi et le service se trouvent alors justifiés non pas par des normes éthiques ou la menace du péché, mais par la quête de Dieu lui-même : « There is one thing which is world and another which is God, and this is very true; what they mean by the world is selfishness. Unselfishness is God » (*ibid.*, 112). D'où le choix, pour la Ramakrishna Mission, de proposer la renonciation (qui se traduit par *sannyasi* en sanskrit) et le service comme les deux forces animant à la fois la mission, mais plus largement, « the twofold national ideals of modern India » (Agarwal 1993, 83).

Si, à travers ses conférences, discours et prédications – dans les églises unitariennes –, les pensées du jeune swami bengali furent très appréciées, les effets sur le savoir et la vision « académique » de l'hindouisme se révélèrent nettement moins heureux. Le problème, souligne encore Jessica Frazier, est que Vivekananda « presented Hinduism as an abstract philosophy that was distinctly 'Indian', but divorced of its ethnic, linguistic or geographical associations » (Frazier 2011, 316). Pour Richard King, l'utilisation du terme *hindouisme* par Vivekananda, qui homogénéise trop les traditions du sous-continent, les déracine de leurs contextes, et se permet du coup de qualifier de « religion » l'hindouisme, éclipse le caractère *polycentrique* de ces traditions :

Vivekananda's inclusivist claims about 'Hinduism', I would suggest, carry much of their cultural and rhetorical power not just because he so cleverly inverted prevailing orientalist narratives about 'Indian religiosity', but also because he was indeed tapping into the deep cultural reservoir of indigenous self-representations on the sub-continent that have not defined themselves in terms of either an exclusivistic mono-theism [*sic*] or an exclusivistic atheism, and which have not grounded their claims in a one-dimensional account of truth as singular and context-independent (King 2010, 108).

## **6. Protap Chunder Mozoomdar (1840-1905) et le Christ oriental**

Vivekananda n'était pas le seul Indien présent au parlement des religions de Chicago. Protap Chunder Mozoomdar (1840-1905), assistant de K. C. Sen et qui le soutiendra dans l'élaboration de la Church of the New Dispensation (1880-84), incarnera la branche « chrétienne-hindoue » avec lui et évoquera le brahmosomaïsme comme une autre tradition indienne selon un témoin catholique présent au Parlement (Vanden Gheyn 1894, 174). Depuis la publication de son premier livre *The Oriental Christ* (1883 [1869]) – d'ailleurs dédié, dans l'édition américaine, à son compagnon, ami, guide et mentor : Sen –, sa réflexion sur Jésus ne fit que s'accroître. D'après lui, et selon les principes du Brahma Samaj, ce n'est pas parce que l'humanité bénéficie de certaines figures particulièrement élevées spirituellement qu'on ne peut pas les critiquer, les corriger ou les améliorer – bien au contraire : « The Brahmos have therefore, in a uniform spirit of humility,



criticised other men's notions, trusting that, like themselves, their neighbors will not be ashamed to learn from them » (Mozoomdar 1883, 15). Conscient que les chrétiens ne feront pas forcément bon accueil de ses réflexions à l'endroit du « fondateur du christianisme », mais remerciant par ailleurs les missionnaires chrétiens d'avoir réveiller les orientaux, Mozoomdar est persuadé que « the celestial figure of the sweet Prophet of Nazareth is illumined with strange and unknown radiance, when the light of oriental faith and mystic devotion is allowed to fall upon it » (*ibid.*, 16). Cette perfectibilité du message, ajoute-t-il, n'enlève rien au « gain » de l'humanité, mais l'enrichit encore mieux (*ibid.*, 17).

En tentant d'« orientaliser le Christ » (*ibid.*, 42) et d'en expliquer ses grandeurs autant à ses coreligionnaires qu'aux chrétiens, en illustrant les complémentarités possibles entre une lecture orientale et une lecture occidentale de sa personne, Mozoomdar reconnaît que la polarisation qu'il suscite est « extrême » (*ibid.*, 46), d'où son appel à dépasser les caractérisations trop mondaines : « Christ, we know, is neither of the East nor of the West; but men have localized what God meant to make universal » (*ibidem*).

Il expliquera par ailleurs, dans sa préface à l'édition américaine de 1883 que la Bible a été « un guide » pour lui. Mais encore plus radicalement, il raconte surtout l'expérience de sa *rencontre* avec le Christ – à ne pas confondre avec une *conversion* : « Jesus, from that day, to me became a reality whereon I might lean. It was an impulse then, a flood of light, love, and consolation. It is no longer an impulse now. It is a faith and principle; it is an experience verified by a thousand trials » (*ibid.*, 11). À la mort de Sen en 1884 et suite à de multiples remous et fractionnements à l'intérieur du mouvement des Brahmo Samaj, il ne reprendra pas la Church of New Dispensation de son maître mais sera néanmoins obligé de créer sa propre congrégation à l'intérieur du Samaj (Kopf 1979, 286). Premier guru à visiter les USA selon Constance Jones & James Ryan, il commencera son cycle de conférences par une présentation dans la maison de la veuve de Ralph Waldo Emerson à Concord (Massachusetts), indiquant par là la proximité continue qui existe entre le Brahmo Samaj initié depuis Ram Mohan Roy et la Unitarian Church (Jones & Ryan 466, 2007 ; Kopf 1988, 113-117). L'Église unitarienne l'invitera ensuite au Parlement des religions en 1893 pour l'organisation de ce Congrès (Kopf 1979, xxiii).

Les unitariens, moins enclins au prosélytisme, ne semblent pas avoir demandé à Mozoomdar de se dire réellement chrétien. En revanche, comme en témoigne la petite controverse qui éclatera en 1899-1900 entre lui et le célèbre orientaliste d'Oxford Max Müller, ce dernier chercha à le convaincre de se dire chrétien. Non pas forcément anglican, mais au moins *chrétien*, puisqu'il devait forcément en être un, comme Sen d'ailleurs, au vu de ce qu'il pouvait écrire sur le Christ. Bien que la lettre de Müller, ainsi que la réponse de Mozoomdar, mériteraient une plus grande exégèse, la teneur libérale et idéaliste des deux protagonistes s'exprime de manière assez

singulière dans ces extraits. Pour Müller, Mozoomdar pouvait même fonder sa propre Église en Inde :

Christ comes to you as He comes to us in the only trustworthy records preserved of Him in the Gospels. We have not even the right to dictate our interpretation of these Gospels to you, particularly if we consider how differently we interpret them ourselves. If you accept His teachings, as there recorded, you are a Christian. There is no necessity whatever for your being formally received into the membership of one or the other sect of the Christian Church, whether reformed or unreformed. That will only delay the growth of Christianity in India. All that has grown up in the Church after the death of Christ, or the Apostles, does not concern you. You will want, no doubt, some kind of constitution, some government, some Church or Somaj. Have a baptism, or *Upanayana*, if you please, as an outward sign of that new life which baptism signified among the early Christians, and which was well known also to your great teachers of old. Remember, before all things, that you can be followers of Christ, without being Roman Catholics, Anglo-Catholics, or Greek orthodox Catholics, without assuming the names and fashions of Presbyterians, Congregationalists, Unitarians, or any other Dissenters. Keep aloof of all of them, they have proved only stumbling-blocks in the progress of Christianity. Keshub Chunder Sen used to say that, after all, Christ was in many respects an Oriental, and was better understood by Orientals than by Occidentals. Whether this be true or not, you have, at all events, as much right to constitute and regulate your own Church, your own Parishads, your own Samgha, as the Greeks, in their time, had at Alexandria, or the Romans at Rome (Müller 1902, 391).

Pour Mozoomdar, toutefois, la proximité au Christ n'implique pas forcément l'adhésion au christianisme, et les deux peuvent soit cohabiter, soit engendrer de nouvelles formes religieuses – sa réponse à Müller indiquant son inclination pour la dernière option :

When I express my ardent love for Christ and Christianity, they [Christian leaders] are kindly in sympathy: but the moment I say that Christ and His religion will have to be interpreted in India through Indian antecedents and the Indian medium of thought, I am suspected of trying to bend Christianity down to heathenism. So we must either renounce our national temperament, ... or renounce Christ, ... or re-embody our faith and aspirations under a new name, and form, and spirit (Mozoomdar in *ibid.*, 394)<sup>68</sup>.

Puis, devant les insistances de Müller, Mozoomdar tranche : « A wholesale acceptance of the Christian name by the Brahma Somaj is neither possible nor desirable, within measurable time; it would lead to misconception, which would only do harm. But the acceptance of the Christ spirit, or, as you term it, “the essential religion of Christ,” is not only possible, but an actual fact at the present moment » (*ibid.*, 397).

## 7. Rabindranath Tagore, le poète universaliste

Dernière figure de la Renaissance indienne, mais sans doute celle qui captiva le plus l'imagination à travers le monde (Kopf 1979, 287), Rabindranath Tagore (1861-1941), mieux connu pour ses œuvres littéraires que pour ses engagements politiques ou religieux, mérite

---

<sup>68</sup> Il n'est pas clair, dans la citation de Mozoomdar reprise par l'édition critique des écrits de Max Müller, si les points de suspension indiquent une césure dans la citation ou si c'est Mozoomdar lui-même qui a utilisé ces points de suspension de cette manière.

certainement une mention, malgré le silence de Sharma et Thomas à son égard. Pour Kopf, si Tagore est dans l'Asie du Sud « revered for having championed the religion of humanity against the forces of parochial creeds », il a trop souvent été étudié de manière anhistorique, voire « en le déshumanisant » à force de n'étudier que son esthétique, ses idées et ses œuvres littéraires (*ibidem*). L'auteur ajoute :

Rarely does a writer start from the basic facts that Rabindranath's grandfather was a cofounder of the Brahmo movement with Rammohun Roy, that his father revitalized the movement, and that his brothers were active and dedicated members of the Adi Brahmo Samaj. Rabindranath's life and thought were shaped by a special set of historical circumstances that predisposed him in his choice of life style, and nurtured him in the atmosphere of the most accomplished Brahmo family of the Bengal renaissance. He was intellectually sensitive from adolescence to all the major issues and problems confronted by the Brahmo community, and reacted creatively as a Brahmo to the stresses and strains of traditionalism on the one hand and modernism on the other, or Hindu modernism on the one hand and universalism on the other (Kopf 1979, 287-88)<sup>69</sup>.

Alors que son travail littéraire était déjà très prolifique<sup>70</sup>, Tagore reprendra la responsabilité de l'Adi Brahmo Samaj (la branche hindoue du Samaj) en 1911, après en avoir été secrétaire dès 1884. Alors qu'il fut, selon Kopf, très certainement influencé par la figure de Sen dans son plus jeune âge, mais ensuite marqué par le retour à un hindouisme plus traditionnel par sa famille, Tagore se révèle assez ambivalent dans sa jeune vie adulte et pas toujours très cohérent devant les questions de fond que posent les deux branches du Brahmo Samaj (Kopf 1979, 288). Il oscille entre un attachement à renouveler l'hindouisme, une sévère critique des traditions hindoues, et une critique pas moins sévère contre l'occidentalisation de ses compatriotes ou la libéralisation des mœurs. Son engagement dans le développement de Shantiniketan, mis sur pied par son père, mais repensé par lui, à mi-chemin entre l'ashram et l'école, sera l'occasion d'explorer un retour aux sources indiennes et de refuser l'occidentalisation de ses contemporains (*ibid.*, 294).

Selon l'analyse de Kopf, après une période où il se sent proche du nationalisme ambiant, il retourne vers une vision plus universaliste du monde à partir de 1907, critiquant à la fois le nationalisme hindou et le sectarisme brahmoïste (*ibid.*, 294-95)<sup>71</sup>. Et s'il accepte alors la direction

---

<sup>69</sup> Plus loin, l'auteur louangera le travail biographique de Susobhan et son analyse marxiste qui lui permet de mettre en lumière certaines questions importantes sur Tagore fils : « Susobhan, himself of Brahmo background, has written one of the best studies of Tagore in the context of the Bengal renaissance. His Marxist realism and brilliant analytical technique as a historian has cleared away much of the incense-saturated air surrounding the usual iconic approach to the poet. Moreover, his study is a welcome relief from the simplistic "spiritual East" notion that has unfortunately been associated with Tagore » (*ibid.*, 290).

<sup>70</sup> Son œuvre poétique, qui verse largement dans la louange d'un Dieu créateur, bienfaiteur et protecteur – plusieurs poèmes du *Gitanjali* (1913) pour lequel il gagna le prix Nobel la même année en est un parfait exemple – et ses discours, tels que *Sadhana* (1913) ou *The religion of Man* (1930), qui envisagent la vocation humaine comme un appel à la communion avec l'humanité et Dieu, entrainera même une traduction française de certains poèmes ayant pour (étrange) titre *Le Christ* (1995).

<sup>71</sup> Il écrira plus tard contre le nationalisme ces lignes d'une indéniable actualité pour les décennies qui suivront :

*The last sun of the century sets amidst the blood-red clouds of the West and the whirlwind of hatred.  
The naked passion of self-love of Nations, in its drunken delirium of greed,*

de l'Adi Brahma Samaj, c'est pour des raisons plus philosophiques que politiques : par cette organisation, l'homme de lettres pouvait proposer une voie qui ne verse ni dans la communautarisation ni dans les nationalismes, mais renouveler l'hindouisme en lui permettant de retrouver sa véritable identité (*ibid.*, 302). Car pour lui, « Our real problem in India is not political. It is social » (Tagore 1918, 98). Le problème provient des castes, ou des races, affirme Tagore, autant que des inégalités économiques (*ibidem*).

---

*is dancing to the clash of steel and the howling verses of vengeance.  
The hungry self of the Nation shall burst in a violence of fury from its own shameless feeding.  
For it has made the world its food,  
And licking it, crunching it, and swallowing it in big morsels,  
It swells and swells* (Tagore 1918, 133).

## IV. Interlude : la vie cachée de Jésus dans l'Himalaya

Plusieurs se plaisent à imaginer que la généalogie du christianisme en Inde ne remonterait pas aux premiers disciples de Jésus, mais au Christ lui-même qui, parti de sa Galilée natale, aurait été initié durant sa vingtaine aux secrets du Bouddhisme, du Shivaïsme ou autres traditions gnostiques, puis serait revenu chez les siens une dizaine d'années plus tard. L'hypothèse n'a rien d'incongru, si au moins les indices historiques ou théologiques la concernant s'avéraient convaincants. Or rien n'est moins sûr à cet égard : bien qu'une tombe soit encore vénérée dans un mausolée de Srinagar, capitale du Cachemire, et que quelques livres aient été écrits à ce propos dès la fin du 19<sup>e</sup> siècle, aucune preuve concluante ne permet de penser que la « vie cachée » de Jésus, avant ses années de prédicateur itinérant, ait eu lieu en Inde – ni même après d'ailleurs.

Ce qui est sûr, en revanche, c'est que cette question, qui apparaît à la même époque que la renaissance indienne, interrogera également Max Müller, et offrira l'occasion d'extraire la figure du Christ de sa gangue ecclésiale ou religieuse, selon les acteurs, et de corroborer des versions alternatives aux discours orthodoxes dominants. Autrement dit, la spéculation autour des « lost years of Jesus » (terme anglais pour la « vie cachée » du rabbi de Nazareth avant ses années de prédications) provoque certaines relectures d'un christianisme proche de ce que nous avons vu dans le chapitre précédent, mais nouvelles aussi. Trois théories majeures, de venues différentes, défendent aujourd'hui ces hypothèses. Je les présente très succinctement.

### 1. Louis Jacolliot : Jésus et Krishna

La première thèse, étoffée et connue, à formuler l'idée que Jésus *lui-même* aurait « étudi[é] en Égypte, peut-être même dans l'Inde, les livres sacrés, réservés depuis des siècles aux initiés, et cela avec les plus intelligents de ses disciples » (Jacolliot 1869, 348) a d'abord été exposée par l'orientaliste Louis Jacolliot dans son livre *La Bible dans l'Inde. Vie de Iezeus Christna* (1869). L'auteur, qui n'imagine pas (encore) que Jésus soit revenu au Cachemire pour y mourir, cherche néanmoins à établir des rapprochements entre Jésus et *Iezeus*<sup>72</sup>, Christ et Krishna (d'où le titre, *Iezeus Christna*), de sa naissance à sa mort. Et de conclure : Jésus fut initié à toutes ces vérités quelque part entre 12 et 30 ans, avant de retourner en Galilée.

---

<sup>72</sup> Selon l'auteur : « Iezeus, autre expression sanscrite, qui signifie la pure essence divine, a été très certainement la racine, le radical créateur d'une foule d'autres noms de l'antiquité portés soit par des dieux, soit par des hommes célèbres » (Jacolliot 1869, 130).

On retrouve là les accents traditionnels des orientalistes, qui veulent voir en l'Inde le berceau de l'humanité<sup>73</sup>. Mais pourquoi avoir besoin de faire de Jésus une figure des Védas plutôt que de le « laisser » aux chrétiens ? Afin sans doute de protester contre – et de délégitimer aussi – les Églises chrétiennes, dont l'autoritarisme à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle devient pénible, selon ce que l'on peut en lire dans le sous-texte ici :

Je viens vous dire comment l'humanité, après s'être élancée jusqu'aux régions les plus élevées de la critique philosophique et de la libre raison, sur la vieille terre de l'Inde, a été asservie et étouffée par l'autel qui a substitué, à la vie intelligente, l'abrutissement, l'impuissance et le rêve. Le concile va se réunir, tous les ennemis de la liberté se préparent à la lutte suprême, et je me lève pour leur montrer d'où ils tirent leur origine, leurs livres saints et leur révélation. Et je me lève pour dire au gouvernement et à la France : Prenez garde aux héritiers des brahmes indous (sic) (*ibid.*, 3).

Sa stratégie semble donc de vouloir déposséder les dirigeants chrétiens (de l'Église ou du gouvernement) de leur légitimité temporelle. Si l'origine de la religion chrétienne n'est pas celle que l'on croit, mais qu'on peut en montrer sa filiation avec les traditions indiennes, alors la porte est ouverte pour décrédibiliser les Évangiles et établir que ceux-ci ne sont qu'un « tissu d'inventions apocryphes destinées à frapper l'imagination des peuples et à établir solidement les bases de la religion nouvelle qu'ils fondaient » (*ibid.*, 346).

## 2. Nicolas Notovitch : Jésus et les lamas tibétains

Une autre source de cette époque vient de Nicolas Notovitch, un russe francophone qui voyageait dans le sous-continent afin d'étudier la culture hindoue. Celui-ci affirme dans son livre *La vie inconnue de Jésus-Christ* (1890) avoir lu des documents dans le monastère tibétain Himis, près de Leh (Ladak), après avoir entendu un autre lama dans le couvent de Moulbek parler d'un « Issa » vénéré autant par les lamas du lieu que par les chrétiens (Notovitch 1894 [1890], 38s). Selon son récit, ce lama lui aurait dit :

Nous aussi, nous respectons celui que vous reconnaissez comme fils d'un Dieu unique, mais nous ne voyons pas en lui un fils unique, mais l'être excellent, l'élus entre tous ; Bouddha, en effet, s'est incarné avec son intelligence dans la personne sacrée d'Issa, qui, sans employer ni le feu ni le fer, est allé propager notre grande et vraie religion par tout le monde. Je veux parler de votre Dalaï-Lama terrestre [le pontife romain, selon Notovitch], celui à qui vous donnez le titre de Père de toute l'Église. C'est là un grand péché ; puisse-t-il être remis aux ouailles qui sont dans le mauvais chemin [...]. Issa est un grand prophète, l'un des premiers après les vingt-deux Bouddhas, il est plus grand qu'aucun de tous les dalaï-lamas, car il constitue une partie de la spiritualité de notre Seigneur (*ibid.*, 61-63).

Après avoir terminé le récit de sa découverte, l'auteur propose la lecture du fameux manuscrit qu'il aurait tenu entre ses mains, qu'il a intitulé « La vie de Saint Issa. Le meilleur des fils des

---

<sup>73</sup> Comme le redit Jacolliot dans sa préface : « L'Inde est le berceau du monde, c'est de là que la mère commune, en faisant rayonner ses fils jusque dans les contrées les plus occidentales, nous a légué à tout jamais comme signe de notre origine, sa langue et ses lois, sa morale, sa littérature et sa religion » (*ibid.*, 4).

hommes », et qu'il recopie pour les lecteurs dans son livre (*ibid.*, 153-228). L'auteur, qui dérobe la figure de Jésus au christianisme pour le bouddhisme cette fois-ci, semble n'avoir comme intérêt que l'avancement des sciences, proposant de relancer une expédition pour retrouver d'autres manuscrits que celui qu'il a eu entre ses mains<sup>74</sup>, ainsi que la vérité nue de l'histoire<sup>75</sup>. Le contexte de Notovitch ne se prête pas à des conjonctures politiques du même type que Jacolliot, mais pourrait plutôt s'expliquer par son appétit scientifique, du fait des mentions de ses rencontres avec Ernest Renan ou Jules Simon dans sa préface.

Reste qu'aucun des manuscrits évoqués par le livre de Notovitch n'a été retrouvé jusqu'à maintenant. Au contraire, alors que Max Müller lui-même avait dès 1894 contesté l'authenticité de ces documents dans un article de *The Ninetenth Century*, James Archibald Douglas, un enseignant du gouvernement britannique, est aussi retourné sur les traces de Notovitch afin de vérifier ses dires. Mais il n'a rien trouvé qui puisse corroborer ses écrits et relève plutôt l'indignation du « Chief Lama » devant les révélations de Douglas et la demande du Lama pour qu'on punisse « a person who told such untruths » (Douglas 1896, 669-670). Et Douglas de conclure par un conseil à l'auteur de la *Vie inconnue de Jésus-Christ* : « M. Notovitch will not find himself popular at Himis, and might not gain admittance » (*ibid.*, 670). Malgré ces invalidations assez rigoureuses, quelques témoignages d'hindous<sup>76</sup> ou d'Occidentaux<sup>77</sup> ont prétendu avoir vu lesdits manuscrits, donnant ainsi lieu à de multiples spéculations plus tardives autour de « preuves » d'une vie de Jésus après sa crucifixion qui serait revenu aux pieds de l'Himalaya.

### 3. Le Jésus musulman du Cachemire

Pour la foi musulmane, la preuve de la non-crucifixion de Jésus ne constitue pas une nouvelle étonnante dans la mesure où elle ne fait que confirmer les écrits du Coran :

[156] Nous les avons punis parce qu'ils n'ont pas cru,  
parce qu'ils ont proféré une horrible calomnie contre Marie  
[157] et parce qu'ils ont dit :  
« Oui, nous avons tué le Messie, Jésus, fils de Marie, le Prophète de Dieu ».

---

<sup>74</sup> « J'ajoute, qu'avant de critiquer ma communication, les sociétés savantes pourront, sans beaucoup de frais, équiper une expédition scientifique qui aurait pour mission d'étudier ces manuscrits sur place et d'en vérifier ainsi la valeur historique » (*ibid.*, ix). Et plus loin : « Je laisse aux savants, aux philosophes et aux théologiens le soin de rechercher les causes des contradictions qu'on pourrait relever entre la "Vie inconnue d'Issa" que je livre à la publicité et les récits des Évangélistes » (*ibid.*, 239-240)

<sup>75</sup> « J'ose croire que personne n'hésitera à reconnaître avec moi que la version que je présente au public, rédigée trois ou quatre ans après la mort de Jésus, d'après des témoins oculaires et contemporains, a beaucoup plus de chances d'être conforme à la vérité que les récits des Évangélistes dont la composition, effectuée à diverses époques et à une période bien ultérieure à l'accomplissement des événements, a pu contribuer, dans une large mesure, à dénaturer les faits et à altérer le sens » (*ibid.*, 240)

<sup>76</sup> Swami Abhedananda de la *Ramakrishna Mission* aurait visité le monastère en 1922 puis écrit *Journey Into Kashmir & Tibet* (1929) où il incorpore des éléments du « même » document.

<sup>77</sup> Nicholas Roerich dans son *Heart of Asia* (1929) ou Henrietta Merrick dans *In the World's Attic* (1921).

Mais ils ne l'ont pas tué ; ils ne l'ont pas crucifié, cela leur est seulement apparu ainsi.  
Ceux qui sont en désaccord à son sujet restent dans le doute ;  
ils n'en ont pas une connaissance certaine ;  
ils ne suivent qu'une conjecture ; ils ne l'ont certainement pas tué,  
[158], mais Dieu l'a élevé vers lui : Dieu est puissant et juste  
(Coran 4, 156-158, traduction de D. Masson, 1967).

Hadhrat Mirzā Ghulam Aḥmad, fondateur du mouvement musulman Ahmadiyya, publia en urdu dès 1908 l'hypothèse selon laquelle Jésus serait retourné au Cachemire – thèse que de nombreux habitants musulmans de la région accèdent encore, en vénérant notamment la « Tomb of Jesus » de Srinagar. Pour Ahmad, l'intérêt de cette thèse n'est pas seulement d'éclairer les chrétiens de leurs erreurs, mais d'invalidier également les arguments en cours dans certains milieux musulmans qui estiment pouvoir convertir par la force les non-musulmans (Ahmad 2003 [1908], 11s).

#### 4. Considérations générales

Que ces hypothèses s'avèrent vraies ou fausses importe guère au christianisme, au final : il s'agit là d'incorporation du personnage en *d'autres* matrices religieuses – hindoue, bouddhiste ou musulmane – et non d'une nouvelle version du christianisme en tant que tel, puisque la croyance en la résurrection reste la grande absente de ces suppositions. Que Jésus ait réellement été ou non en Inde *avant* sa mort est une chose qui reste impossible à prouver ou invalider à ce stade. La plausibilité n'est pas nulle, mais les chances restent très minces. L'intérêt de ce type de discours réside plus dans les effets sociopolitiques recherchés que dans la réalité historique imaginée. Mais que celui-ci soit *revenu* au Cachemire après sa crucifixion n'est plus une question pour les chrétiens, puisque ceux-ci fondent leur foi sur un Dieu personnel et sur le mystère pascal tel que raconté dans les Évangiles.

D'autres récits parallèles, proches de leur « mise en scène », mais différents de par les contenus qu'ils convoquent, pourraient toutefois plus concerner les chrétiens, comme le souligne Simon Joseph dans un article qui traite de manière exhaustive les questions du Jésus en Inde. Pour l'auteur, il serait intéressant de mesurer cette thèse à d'autres thèses provoquant le même type de spéculation : « the popularity, in both popular and academic circles, of the “lost gospel” Q, the quest for the historical Jesus and the contested independence of the Gospel of Thomas from the synoptic Gospels » (Joseph 2012, 181). Je reviens sur ces questions dans la dernière partie de ce travail, sur le bricolage.



## V. Entrelacements entre nationalisme et missiologie

Si la veine nationaliste hindoue du début du XX<sup>e</sup> siècle engagea plusieurs intellectuels à métaboliser les discours orientalistes ou missionnaires en forces pronationalistes, neutralisant par là les éléments nocifs déployés par les missionnaires chrétiens, afin de les intégrer dans une démarche indépendantiste, les chrétiens indiens de la même époque ne furent pas en reste en revendiquant également leurs droits à leur autonomie devant les Églises mères. Pour Geoffrey Oddie, c'est la renaissance indienne qui accentua les revendications à réinstaurer certaines pratiques et idées provenant des cultures locales qui devaient permettre de mieux *domestiquer* le christianisme plutôt que l'inverse : se laisser domestiquer par les pratiques et discours provenant de l'impérialisme européen.

The movement for indigenizing Christianity associated with nationalism and political developments during the period from about 1870 to 1947, was primarily an example of [...] deliberate restoration – a conscious attempt on the part of some of the more articulate Indian Christians (almost entirely drawn from the Western-educated elites) to rediscover their cultural roots and reintroduce what they believed was an authentic Indian form of the Christian faith (Oddie 1998, 132).

Ainsi, bien avant que le terme d'inculturation n'apparaisse au cours de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, l'idée d'*indigénisation* – ainsi que les entreprises de restauration y afférents – fut investie dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, surtout dans les milieux protestants, mais un peu chez les catholiques également. Au nom de l'indépendance nationale, plusieurs voix se sont élevées pour défendre le droit des chrétiens indiens de se libérer de la tutelle des Églises européennes et d'accéder à une plus grande autonomie ecclésiale, liturgique et théologique. Paradoxalement, alors que ce sont les missionnaires qui se sont acquittés de la tâche d'éliminer – ou d'écarter seulement parfois – plusieurs idées et pratiques pré- ou non-chrétiennes dans les nouvelles communautés, ce sont les congrès missionnaires du début du XX<sup>e</sup> siècle – à grande majorité protestante<sup>78</sup> – qui permirent à la fois aux théologiens indiens, mais aussi aux euro-américains d'expliquer, justifier et mettre en œuvre ces aspirations à l'autonomie complète. De fait, note Oddie, « the movement [for indigenizing Christianity] was supported by some of the more liberal and far-sighted Europeans who also believed that Indian forms of Christianity had been given little chance to grow and develop in a foreign dominated system » (*ibidem*). Ces congrès donnèrent ainsi un lieu de légitimité aux demandes d'indépendance – qui ne furent pas pour

---

<sup>78</sup> Geoffrey Oddie considère qu'à l'époque un « yawning gulf » existait entre les catholiques romains et les protestants en illustrant cela par un commentaire de Vengal Chakkarai qui écrivait en 1932 que « in India, Roman Catholic Christians had “nothing in common” with the other Christians and that the gulf between the two was greater than between them and Hindus » (Oddie 1998, 129-130).

autant reçues avec un accueil très joyeux. Mais avant d'aborder ces rencontres, quelques mots sur la « préhistoire » de l'indianisation du christianisme.

## 1. Premières initiatives protestantes

Pour Kaj Baago, à côté des aspirations du Brahmo Samaj et d'autres intellectuels bengalis hindous pendant la renaissance indienne, trois communautés chrétiennes indiennes méritent d'être mentionnées. D'abord, un groupe de chrétiens Nadar – une caste du Tamil Nadu – se détachèrent de la Church Missionary Society (CMS) et formèrent juste après la grande révolte de 1857 la *Hindu Church of the Lord Jesus* à Tinnevely en 1858. Selon Joseph Mullens – et surtout le Dr Caldwell que ce dernier cite dans l'extrait qui suit –, cette nouvelle Église constitua un schisme, reposant sur des revendications qui illustrent le rejet de pratiques considérées comme trop européennes :

In their zeal for caste and Hindu nationality, they have rejected from their system everything which appeared to them to savour of a European origin. Hence they have abandoned infant-baptism and an ordained ministry. Instead of wine they use the unfermented juice of grapes in an ordinance which they regard as the Lord's Supper, and observe Saturday instead of Sunday as their Sabbath (Mullens 1863, 51-52; voir aussi Baago 1969, 1-2).

Pourtant, remarque le Dr Caldwell, c'est l'argent des Européens qui permet aux communautés chrétiennes indiennes de vivre et de se développer : « If all European missionaries were withdrawn, and if European money ceased to circulate in our missions, native Christianity would immediately disappear » (*ibid.*, 52), estime ce dernier. D'où, pour lui, l'assurance que ce type de schisme ne devrait pas se reproduire de sitôt.

Plusieurs missionnaires se servirent de cette question matérielle pour légitimer l'ascendance européenne sur les communautés nouvellement créées et compliqueront les rapports de forces qui s'institueront progressivement. De fait, remarque encore Baago, c'est la raison principale invoquée devant la deuxième communauté à être évoquée ici : une « association » fondée en 1868 et qui porte un nom déjà évocateur de ses orientations, *The Bengal Christian Association for the Promotion of Christian Truth and Godliness and the Protection of the Rights of Indian Christians*. Aux chrétiens indiens montrant trop de velléités indépendantistes, le pasteur James Vaughan « warned these radicals that as long as the native Church was economically dependent upon European funds, it would be more proper for them to display patience with regard to independence » (Baago 1969, 3).

Si l'indépendance institutionnelle et administrative devait demander de la patience, une autonomie des Églises put se mettre en place sous la présidence de Krishna Mohan Banerji (1813-1885), un converti brahmane modéré. Alors que celui-ci chercha au début de sa carrière à changer la société hindoue dans laquelle il vivait, s'interrogeant sur le rôle des femmes, la question des

castes et le colonialisme britannique, il faisait peu de cas des divergences confessionnelles à l'intérieur du christianisme, allant indifféremment à l'église chez les épiscopaliens et les presbytériens, puisque ce qui devait être accentué c'était l'autonomie des Églises locales (Thomas & Thomas 1998, 27-28). Dans ses derniers écrits après 1865 – *The Arian Witness* (1875), *Two Essays as Supplements to the Arian Witness* (1880) et *The Relation between Christianity and Hinduism* (1881) –, son approche de l'hindouisme se révèle très fortement marquée par la pensée orientaliste. En évoluant vers une recherche comparatiste où il envisage les Védas comme une manière de préparer l'Inde au christianisme, non comme des écrits à éviter – Banerji devient le premier théologien indien à développer la « fulfilment theology » pour l'hindouisme (Baago 1969, 13)<sup>79</sup>.

*The Bengal Christian Association*, que Banerji présidait et qui s'inspirait des aspirations nationalistes du moment, a en son sein Kali Charan Banerji (1847-1907), un autre converti brahman, qui travaille plus radicalement à l'établissement d'un christianisme foncièrement indien. Dès 1870 il fonda *The Bengal Christian Herald*, où il écrit avec son coéditeur J. G. Shome dans le premier numéro : « In having become Christians, we have not ceased to be Hindus. We are Hindu Christian, as thoroughly Hindu as Christian. We have embraced Christianity, but we have not discarded our nationality. We are as intensely national as any of our brethren of the native press can be » (*Church missionary intelligencer* 1871, 261 dans *ibid.*). Plus tard, en 1879, dans un discours devant la *Bengali Christian Conference* qu'il organisera pour présenter son programme et ses idées (Baago 1969, 4), il tentera d'explicitier son point de vue. Dans les mots de son biographe, Benjamin Barber, Banerji insistera sur le fait que « we should Christianize but not denationalize the country, nor offend the prejudices of the people; that segregation in Christian compounds did but scanty justice to the leavening character of Christianity and that Christians should freely mix with Hindus » (Barber 1912, 43).

Huit ans plus tard, en 1887, Banerji et son compagnon, Shome, créeront *The Calcutta Christo Samaj*, sorte de réplique chrétienne du Brahmo Samaj organisée de la même manière que ces derniers (Baago 1969, 5). À la Calcutta Missionary Conference de 1888, l'homme s'expliquera sur ses positions :

The impression is abroad in India that Christianity is a foreign religion and in order to dissipate this impression (1) just as Paul became all things to all men, so missionaries without ceasing to be Christians might become Hindus in order to reach Hindus; (2) they should be

---

<sup>79</sup> Très vite, d'autres convertis tels Nehemiah Nilakanth Sastri Goreh (1825-1895) ou Arumugam S. Appasamy (1848-1926) changeront également leur regard sur l'hindouisme et verront en cette tradition une préparation aux Évangiles, selon le verset rapporté dans l'évangile de Matthieu (5,17) où Jésus dit venir accomplir et non détruire la loi et les prophètes. De même, du côté anglais, les travaux de théologiens tels William Miller (1838-1923), Thomas Ebenezer Slater (1840-1912) ou Bernard Lucas (1860-1921), exploreront les bases de cette théologie de l'accomplissement jusqu'à la fameuse monographie de John Nicol Farquhar (1861-1929), *The Crown of Hinduism* (1913) qui récapitulera les premiers arguments pour et contre cette conception du monde.

associated with a life of poverty as is the idea of a religious teacher here, instead of living in ease and comfort; (3) they should recognize the germs of truth in the religions of the country; and (4) a convert should be allowed to be an Episcopalian without joining the Church of England or a Presbyterian without joining the Church of Scotland. In short, might not missionaries make it possible for converts to become members of an Indian rather than a foreign church? (Cité dans Barber 1912, 50).

L'idée de ce nouveau Samaj ne soul vera toutefois pas l'enthousiasme attendu. Les missionnaires, qui craignaient une division entre les Indiens chrétiens, s'opposeront à celle-ci, en insistant sur le fait que les fractures entre les  glises ne pouvaient être réparées avec l'apparition d'une nouvelle  glise. De plus, rappelleront les Indiens chrétiens, ceux-ci n'ont pas d'argent pour soutenir la nouvelle  glise, alors que l'argent des Européens permettait de faire fonctionner les communautés déjà existantes (Baago 1969, 7). Le Christo Samaj sera finalement dissout en 1894.

Acceptant par ailleurs de plus en plus de responsabilités politiques – il sera membre du nouveau parti du Congrès dès sa fondation en 1885 –, Banerji prendra la tête de la branche bengali du YMCA<sup>80</sup> en 1896. Indianisante, libre et œcuménique comme il le souhaitait, le YMCA lui permettra également de rencontrer John Mott, le futur président de la Conférence d'Édimbourg, lors de son premier passage en Inde en 1902.

La troisième communauté, *The National Church of Madras*, fut inspirée non plus par les Brahmo Samaj, mais par la nouvelle théologie libérale anglicane (Baago 1969, 7-8). Incarnée dans le manifeste *Essays and Reviews* et co-rédigé par plusieurs personnalités de l'époque, certains traits de cette théologie étaient en phase avec les mouvements nationalistes qui émergeaient en Europe. Alors que pour l'exégète Benjamin Jowett, « The acknowledgment of churches as political and national institutions is the basis of a sound government of them » (Jowett 1860, 431), c'est sans doute le chapitre de Henri Bristow Wilson, « Séances historiques de Genève. The National Church » (Wilson 1860, 145-206)<sup>81</sup> qui eut le plus d'impact sur son fondateur, Parani Andy (1831-1909). Bien que ce dernier partageait sensiblement le même but que le Calcutta Christo Samaj, selon Baago<sup>82</sup>, et put même en être inspiré, ni son  glise ni la théologie qu'Andy essaya de

---

<sup>80</sup> *Young Men's Christian Association*. Installée   Calcutta dès 1857 – la branche parisienne apparaîtra en 1855 –, l'association fut fondée en 1844 par George Williams en Angleterre.

<sup>81</sup> Promoteur d'une  glise nationale, l'auteur explique que les valeurs morales et spirituelles doivent être soutenues par une  glise nationale : « Heathendom had its national Churches. Indeed, the existence of a national Church is not only a permissible thing, but is necessary to the completion of a national life, and has shown itself in all nations, when they have made any advance in civilization. It has been usual, but erroneous, to style the Jewish constitution a theocracy in a peculiar and exclusive sense, as if the combination of the religious and civil life had been confined to that people » (*ibid.*, 169). Et plus loin, l'auteur d'ajouter : « A national Church need not, historically speaking, be Christian, nor, if it be Christian, need it be tied down to particular forms which have been prevalent at certain times in Christendom. That which is essential to a national Church is, that it should undertake to assist the spiritual progress of the nation and of the individuals of which it is composed, in their several states and stages » (*ibid.*, 173).

<sup>82</sup> « To gather all Indian Christians into one self-supporting and self-governing church. It was unreasonable, the Constitution said, for Indian Christians to adhere to different Western denominations, which were products of political revolutions and dissensions in Europe, particularly since Christianity was Asiatic in origin » (Baago 1869, 8).

développer n'eurent une influence directe sur les développements de la théologie indienne. Néanmoins, conclut Baago,

The *Hindu Church of the Lord Jesus* in Tinnevely, the *Christo Samaj* in Calcutta and the *National Church* in Madras were the first attempts in India to create united, indigenous churches, but they never became widespread movements. Yet, their influence on the thinking of Indian Christians was not inconsiderable, especially with respect to their attitude to Indian culture and religion (Baago 1969, 11).

## 2. Brahmabandhab Upadhyaya, le catholique hindou

Brahmabandhab Upadhyaya (1867-1907) est le premier indien à vouloir *hindouiser* la pensée chrétienne et *christianiser* l'hindouisme pour le monde catholique. Bengali d'origine brahmane, il fut certainement inspiré par son oncle Kali Charan Banerji au départ (évoqué plus haut), mais décidera en 1891 d'entrer dans l'Église catholique plutôt qu'anglicane. Avant, proche ami de Vivekananda quand ils étaient tous deux disciples de Sen au Brahmo Samaj (Baago 1969, 26-27), il fut également très intéressé par la pensée de Ramakrishna. Enfin, revenant à un nationalisme hindou quand, à la fin de sa vie, il ne reçut non pas l'appui, mais des réprimandes du côté des catholiques, Upadhyaya fut, dans les mots de Kopf, « in a perpetual state of identity crisis » (Kopf 1979, 201) ou dans les mots de Julius Lipner, « a figure of paradox » (Lipner 1999 repris par Chandra 2001). Bien que Felix Wilfred admette aussi que l'identité de ce dernier n'était pas chose aisée, le théologien évite de résumer la vie d'Upadhyaya par ces conflits, et insiste surtout sur la double appartenance dans laquelle ce dernier se reconnaissait :

When Upadhyaya died in an hospital in Calcutta at the age of 46, his body was cremated by Hindus who claimed that he was a Hindu, while a Catholic priest who arrived at the cremation site claimed his body for a Catholic burial. But Upadhyaya was neither Hindu nor a Catholic but a Hindu-Catholic. Upadhyaya remained firm in his faith and deeply attached to Christ until his death, without ceasing to be a Hindu. He was referred to by Rabindranath Tagore, his contemporary, as a Roman Catholic Vedantin (Wilfred 1993, 30-31; Baago 1969, 49).

De fait, gardant un pied dans cet hindouisme qui n'est pas simplement « religieux », mais aussi culturel, social et national, et l'autre dans un christianisme débarrassé de son eurocentrisme, le défi personnel et politique d'Upadhyaya sera de permettre à ces deux réalités de coexister côte à côte. Une manière de rendre compte de cette tension fut de thématiser l'hindouisme comme un *samaj dharma* (ensemble d'obligations sociales) et le christianisme comme un *sadhana darma* (voie de salut et de vie religieuse), comme il le dira lui-même ainsi que plusieurs commentateurs à sa suite (Indian Theological Association 2008, 186). Pour Painadath, sa démarche pouvait se résumer à « Be deeply rooted in faith in Christ, but draw water from the well-springs of Hindu spirituality » (Painadath 2008, 93 ; voir aussi Gispert-Sauch 2008, 20-24). Ou comme Upadhyaya

l'exprimera lui-même dans un fameux article de 1898 paru dans le journal *Sophia* qu'il fonda et dirigea (1894-1900) :

By birth we are Hindu and shall remain Hindu till death. But *dvija* (twice-born) by virtue of our sacramental rebirth, we are Catholic; we are members of an indefectible communion embracing all ages and climes. In customs and manners... we are genuine Hindus; but in our faith we are neither Hindu nor European... but all-inclusive. [...] Our thought and thinking is emphatically Hindu. [...] It is extremely difficult for us to learn how to think like the Greeks of old or the scholastics of the middle ages. Our brains are moulded in the philosophic cast of our ancient country. We are Hindus so far as our physical and mental constitution is concerned, but in regard to our immortal souls we are Catholic. We are *Hindu Catholics* (cité dans Painadath 2008, 93-4 ; voir aussi Boyd 1989, 68).

Matériellement – c'est-à-dire sur le versant concret de ces considérations existentielles –, Upadhyaya décida dès 1894 de vivre comme un *sannyasi* (renonçant) *en tant que chrétien*, en adoptant différents signes de cet état comme la robe safran, être strictement végétarien, étudier le sanskrit et vivre dans la pauvreté, mais suivre et méditer les préceptes du Christ (Boyd 1989, 64s; Mattam 1974, 194). Ayant rassemblé autour de lui quelques personnes partageant les mêmes vues, l'étape suivante vers 1899 s'avéra plus radicale, et ne rencontra pas le succès escompté. Dans les mots de Boyd,

He longed to establish a *matha* (monastery) which might become a centre for new spiritual experiments, a source of Christian life which was yet closely linked with the old Hindu ideal of a group of ascetics living together in poverty and following a life of contemplation and study. Here there would be an opportunity to express the heart of the Christian faith in a new way, using terms and concepts and practices which would attract the Hindu world instead of alienating it like so much missionary work of the West (Boyd 1989, 65).

Alors qu'il aurait été le premier selon ses commentateurs à construire un ashram chrétien<sup>83</sup>, l'idée ne reçut pas l'assentiment des autorités romaines, qui mirent également un terme à la revue *Sophia* en 1901. De Jabalpur où il pensait installer son ashram, il revint aider Rabindranath Tagore pour le développement de sa nouvelle école-ashram, Shantiniketan<sup>84</sup>, dont il fut le « headmaster » au départ. Les deux hommes s'apprécièrent mutuellement pendant un temps, mais aux dires du fils de R. Tagore qui était présent ces mêmes années à Shantiniketan, la virulence nationaliste d'Upadhyaya, son agressivité et sa haine de tout ce qui était étranger l'éloignèrent rapidement du fondateur de Shantiniketan (Kopf 1979, 212-13).

Pendant cette dernière partie de sa vie (six ans), son regard sur l'Europe tournera à l'amertume, et son nationalisme s'exacerbera. Tandis qu'il avait mis les questions politiques de côté dans *Sophia*, il les mettra au centre de ses interventions dans son nouveau journal, *Twentieth*

---

<sup>83</sup> Pour Paul Collins, trois prêtres catholiques de rites syro-malabar (Thomas Palackal, Thomas Porukara et Kuriakos Elias) « began living as *sannyasi* under the Carmelite rule in 1831 », et donc précèdent la figure emblématique d'Upadhyaya (Collins 2006, 122-23).

<sup>84</sup> Ce lieu, initialement pensé comme lieu de retraite par Debendranath, le père de Rabindranath, fut véritablement mis sur pied en 1901. Aujourd'hui moins un ashram qu'une institution publique, Shantiniketan existe encore comme petite ville abritant la Visva-Bharati University, où se prolonge la philosophie initiale du poète.

Century, qu'il créa suite à l'arrêt du premier, où il se révélera alors comme « a revolutionary nationalist » (*ibid.*, 209) :

In a brilliant essay on "Europeanism versus Christianity," he made his position extremely clear, arguing lucidly that "Christianity is generally confounded with Europeanism," whereas in fact "Christianity is distinct and transcends the racial genius of Europeans." [...] Because Brahmobandhab was not yet prepared to surrender his loyalty to Christ, while at the same time having become defiantly nationalistic, these writings during this stage of his development represent a creative contribution to the pioneering efforts at establishing indigenous Christianity in India (*ibidem*)<sup>85</sup>.

Pour l'*Indian theological association* (ITA), qui regroupe les théologiens du sous-continent depuis 1976, le travail d'Upadhyaya reste en effet un modèle d'originalité, unique et fondamental pour la suite : « The pioneering attempt he made to develop an Indian Christology is an inspiration for us Indian theologians to share the liberative story of Jesus in ways that are appealing to our people with diverse religio-cultural background » (Indian Theological Association 2008, 201).

Après sa mort, ce sont surtout les jésuites belges de l'école d'indologie de Calcutta – parmi eux : Pierre Johanns (1882-1955) et Georges Dandoy (1882-1962) – qui, dans la ligne d'Upadhyaya, ont aussi insisté sur les lumières déjà présentes et à préserver de l'hindouisme. D'où le titre de leur revue mensuelle, *Light of the East*, où les jésuites esquissèrent, dans leur premier numéro de 1922, quelques nouveaux traits d'une théologie de l'accomplissement : « We have no intention to put out the existing lights. Rather we shall try to show that the best thought of the East is a bud that fully expanded blossoms into Christian thought » (cité dans Wilfred 1993, 38). Ces jésuites, à leur tour, inspireront plusieurs théologiens, dont Jules Monchanin, mais également les semaines missiologiques de Louvain, dont Pierre Charles (1956) – celui-là même qui aurait conçu le terme d'*inculturation* selon Claude Prudhomme (2005).

### 3. Édimbourg (1910) et les débuts d'un cautionnement institutionnel

La première Conférence mondiale des missions, tenue à Édimbourg en 1910, n'était pas exactement « la » première conférence internationale, mais le résultat de plusieurs conférences préalables. D'abord désignée comme la troisième conférence œcuménique, après Londres en 1888 et New York en 1900 selon les premiers documents de préparation (Stanley 2009, 18), elle se distingua des deux précédentes en se modelant sur l'organisation de deux autres conférences missionnaires régionales d'importance : celles de Madras en 1902 et de Shanghai en 1907, qui évoquaient déjà l'importance de l'Asie comme continent de mission. Mais elle fut aussi inspirée

---

<sup>85</sup> Seulement, relèvera l'auteur plus loin : « As the months went by, and then the years, Brahmobandhab gradually ignored Christianity as he defended Hinduism. He was accelerating the pace of his nationalist development, leaving not only Christ behind him, but the Brahma orientation that had sustained him for years » (*ibid.*, 210).

par la jeune génération de missionnaires et universitaires nord-américains et européens, qui s'étaient organisés en différentes associations, dont le YMCA, mais surtout la *World Student Christian Federation* fondée par John Mott en 1890, celui-là même qui reprendra le leadership d'Édimbourg vingt ans plus tard. Selon Harry Sawyerr, qui suit en cela la thèse de Stephen Neill, le fait que sous l'égide de Mott, du 2 au 6 janvier 1900, « 1400 students from 200 colleges, coming "from every nation of the earth", met in London at an International Student Volunteer Missionary Movement Conference » (Sawyerr 1978, 256), constitua certainement un précédent crucial pour penser et organiser la mise sur pied de la conférence missionnaire d'Édimbourg<sup>86</sup>.

Cette conférence d'Édimbourg fut ainsi la plus importante, et marqua véritablement – symboliquement – le début du mouvement œcuménique, jusqu'à la tenue de la première assemblée qui donna naissance au *Conseil œcuménique des Églises* en 1948. Devant le nombre de sujets à aborder, leur amplitude et leur diversité en fonction des différentes réalités des missions à travers le monde, la Conférence envoya pour la première fois un questionnaire afin de mieux connaître la réalité du terrain, et thématisa les sujets selon huit différentes commissions<sup>87</sup> – où seules la première et la quatrième nous intéresseront.

Pour la commission I, prénommée *Carrying the Gospel to all the non-Christian world*, le but était « to consider the present world situation from the point of view of making the Gospel known to all men, and to determine what should be done to accomplish this Christ-given purpose » (Mott 1910, 1). Passant en revue les différents champs et méthodes utilisées pour évangéliser, la commission avait pour charge de proposer ensuite des recommandations, qui se révélèrent extrêmement positives pour les nouvelles Églises « du grand Sud ».

Très proche de cette première commission, la quatrième, intitulée *The Missionary Message, in relation to Non-Christian Religions*, avait quant à elle la charge « to study the problems involved in the presentation of Christianity to the minds of the non-Christian peoples » (Cairns 1910, 1), en fonction des pratiques, traditions et doctrines religieuses des populations non-chrétiennes que les missionnaires auront pu observer<sup>88</sup>. Posant un œil plutôt favorable sur les différentes facettes de l'hindouisme pendant la conférence, relayant par là l'expérience positive de plusieurs missionnaires en poste en Inde, la commission reçut un nombre de plaintes suffisamment élevé

---

<sup>86</sup> « Thus a young generation of missions-inspired students, men and women, formulated their own programme for the evangelization of the world in their generation. That conference "became probably the most decisive factor leading to Edinburgh 1910" » (*ibid.*, 257).

<sup>87</sup> Les huit commissions furent les suivantes : (I) *Carrying the Gospel*; (II) *The Church in the Mission Field*; (III) *Christian Education*; (IV) *The Missionary Message*; (V) *Preparation of Missionaries*; (VI) *The Home Base*; (VII) *Missions and Governments*; (VIII) *Co-operation and Unity*.

<sup>88</sup> Ayant reçu plus de deux cents dossiers, la commission résuma et organisa l'ensemble des réponses selon cinq groupes religieux dont la répartition aussi géographique que thématique laisse sans doute à désirer : (A) religions animistes ; (B) religions chinoises ; (C) religions du Japon ; (D) islam et (E) hindouisme.



pour devoir ajouter une nouvelle « Concluding note » dans laquelle les membres de la commission relèvent les aspects moins lumineux de l'hindouisme. La conclusion dit bien la tension dans laquelle ils veulent rester, selon les deux approches déjà illustrées historiquement entre Tertullien et Origène :

All down through the history of Christian missions, from the very earliest days, there have been two types of thought on the question of the relation of the Gospel to existing religions – the types exemplified in Tertullian and in Origen – the one dwelling most on the evils of those religions and the newness of the Gospel; and the other seeking to show that all that was noblest in the old religions was fulfilled in Christ. This duality of type goes right back to the very beginnings of Christianity, and is found in the New Testament itself. It seems quite clear that both types are necessary to the completeness of the Christian idea. We would suggest that no man can really penetrate to the innermost heart of the higher thought of Hinduism unless he antagonises the manifold evils of its popular religion: and on the other hand, that no man can successfully attack its evils unless he has a true and sympathetic understanding of its nobler thought and life, and so is able to build up as well as destroy (*ibid.*, 279).

Pour Wesley Ariarajah, la commission IV était clairement « en avance sur son temps » : « Faced with the reality of the religious and spiritual life in other faiths, the Commission refused to become defensive. It did not engage in apologetics, seeking to marginalize other religious experiences or even the doctrinal formulations of other faiths, as 'primitive', 'preparatory', 'natural', 'human', etc., but sought rather to deal with them theologically » (Ariarajah 1991, 28-29). Et l'auteur de souligner l'approche « dialogique et sympathique » de la commission, qui estimait que les formulations doctrinales chrétiennes n'étaient pas (plus ?) forcément adéquates, et que les Églises étaient appelées à les revoir, en profitant de ce nouveau contexte « to make sense of the religious life of the people with whom it was in contact » (*ibid.*, 30) en intégrant la réalité extrachrétienne à l'intérieur de sa théologie. Ainsi, pensent les membres de la commission comme Ariarajah, ces rencontres sont aussi vitales que nécessaires pour permettre aux Églises de retrouver les sources spirituelles qui les animent (*ibid.*, 30 ; Cairns 1910, 229 et 266s).

Néanmoins, pour Stanley, alors que les Églises chrétiennes d'Asie purent en effet compter sur les avancées d'Édimbourg pour revendiquer une autonomie propre<sup>89</sup>, ni Cairns ni Mott n'envisageaient un grand rôle pour les chrétiens non-euro-américains, au contraire : chez les deux on retrouve selon Stanley une présomption tacite « that Christians from the non Western world had only a subsidiary, if important, part to play in shaping the future of world Christianity », et bien que certains comme Charles Gore de la commission III espérait une véritable diversité des Églises et non « a monochrome replication of Western styles » (Stanley 2012, 59), l'évangélisation ne pouvait se concevoir autrement que par les standards déterminés par les euro-américains.

---

<sup>89</sup> « Probably the most significant aspect of the legacy of Edinburgh 1910 was the fillip which it gave to Asian Christians in their quest for forms of church life and organization that would be free of western denominational labels. This was despite the fact that some leaders of western denominational missions after 1910 remained wary of proposals for church union in the mission fields » (Stanley 2009, 310).

Sans dire qu'Édimbourg revendiqua pour elle seule les entreprises missionnaires, la direction revient tout de même aux pays colonisateurs, estime quand même Stanley, qui conclut : « [Edinburg] did assume that Western leadership of the whole enterprise was both appropriate and destined to remain intact for the foreseeable future » (Stanley 2012, 62).

Quoi qu'il en soit des différentes appréciations possibles de la conférence d'Édimbourg, les ouvertures face à l'hindouisme manifestées par plusieurs participants permirent d'approfondir les questions de théologie des religions sous-jacentes à la mission. Ainsi, une première discussion entre l'approche exclusiviste et inclusiviste fut notamment effectuée et popularisée par John Nicol Farquhar (1861-1929) dans son livre *The Crown of Hinduism* (1913), où il tente, pour mieux légitimer la mission des chrétiens, de penser à la fois les aspects positifs de l'hindouisme, tout en considérant le Christ comme celui qui couronne et accomplit la foi hindoue :

Christ provides the fulfilment of each of the highest aspirations and aims of Hinduism. [...] Every true motive which in Hinduism has found expression in unclean, debasing, or unworthy practices finds in Him fullest exercise in work for the downtrodden, the ignorant, the sick, and the sinful. In Him is focused every ray of light that shines in Hinduism. He is the Crown of the faith of India (Farquhar 1913, 457-8).

#### **4. De Jérusalem (1928) à Tambaram (1938), entre Hocking et Kraemer**

De la Grande Guerre au krach boursier de 1929, en passant par le renversement du régime tsariste de 1917 et le démembrement de l'Empire ottoman, aucun de ces événements ne semblent avoir autant bousculé la théologie que la montée des nationalismes dans les pays colonisés (Gort 1978, 274-5) et la crainte de la montée de la sécularisation dans les pays euro-américains (Ariarajah 1991, 32s), selon le compte-rendu des plénières et le message final de la conférence tenue à Jérusalem en 1928. Au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, la théologie libérale s'essouffle, en Angleterre comme en Allemagne, et un autre front s'ouvre entre fondamentalistes et modernistes aux USA sur la manière de lire la Bible, alors que ces questions se retrouvent plutôt reprises dans la différence entre anglo-saxons et continentaux en Europe (Gort 1978, 275-6). À côté de certains durcissements identitaires en politique, un « raidissement » théologique s'observe également dans le cadre de la théologie des religions et de la missiologie, qui voit d'un très mauvais œil la sécularisation des institutions. Ainsi, pendant la conférence de Jérusalem, les théologiens se divisaient en quatre courants selon Ariarajah, dont un, plus libéral, qui envisageait

positivement les traditions religieuses non-chrétiennes<sup>90</sup>, et un courant inverse, qui insistait sur la rupture entre son passé et son présent lorsqu'on devient disciple du Christ<sup>91</sup>.

Comme le souligne Ariarajah, bien que le message final – dont le brouillon fut rédigé par l'archevêque de Canterbury, William Temple (1881-1944) – put réunir les diverses positions entendues, le résultat « remains, and could only be, a bundle of theological contradictions » (Ariarajah 1991, 50). De fait, note l'auteur,

On the one hand, it affirms the spiritual values of other faiths 'as part of the one truth' and calls upon the people of other faiths "to hold fast to faith in the unseen and eternal, in the face of growing materialism in the world," and obvious attempt to recognize the position held by the Asians and Hocking. [...] On the other hand, it speaks in some place in a way that radically dissociates the human person from the religious life, saying that "the gospel speaks to each man, not as a Moslem, or as Buddhist, or as an adherent of any system, but just as man," adding that the Christian message is full and sufficient for all human life (*ibid.*, 50).

Au lieu de calmer les tensions – et de diminuer la polarisation des positions – sur les questions entourant la valeur et la légitimité des religions non-chrétiennes, la conférence de 1928 attisera plutôt les antagonismes théologiques.

Aux USA particulièrement, un groupe de laïcs se réunira pour discuter des nombreuses questions reliées à la mission, estimant que celle-ci était « at a fork in a road » (Hocking 1932, ix), et décida de commissionner un groupe d'étude présidé par William Hocking (1873-1966), un philosophe des religions de l'université Harvard – bastion de la théologie libérale aux USA –, pour élaborer une sorte d'état des lieux de la mission. Dans le rapport de la commission, *Re-Thinking Missions. A Laymen's Inquiry after One Hundred Years* (1932), celle-ci fait trois constats majeurs sur les mutations en cours : la théologie doit continuer à moins insister aujourd'hui sur l'aspect négatif que positif du christianisme, d'où l'idée que « there is little disposition to believe that sincere and aspiring seekers after God in other religions are to be damned » (Hocking 1932, 19) ; l'émergence d'une culture mondiale, qui présente une (« dangereuse ») tendance à se séculariser (*ibid.*, 19-22) ; et enfin, la montée des nationalismes en orient, en réaction contre l'impérialisme occidental (*ibid.*, 22-23). De ces trois grands changements, conclut la commission, la mission doit apprendre à rester humble, c'est-à-dire à ne semer que des graines, et non à viser la croissance de l'arbre (*ibid.*, 24). Les méthodes d'évangélisation doivent passer d'une logique « temporaire » à un mode « permanent », au point de s'interroger sur le nom à donner à ces nouvelles postures,

---

<sup>90</sup> Tels Nicol Macnicol (1870-1952), européen – mais aussi Wei Zhuomin (1888-1976), Zhao Zichen (1888-1979), Kanakarayan Tiruselvam Paul (1876-1931) ou Pandipeddi Chenchiah (1886-1959) du côté asiatique (Ariarajah 1991, 48-51).

<sup>91</sup> Cette ligne regroupait des figures telles Robert E. Speer (1867-1947), Hendrik Kraemer (1888-1965), mais surtout des Allemands comme Julius Richter (1862-1940) ou Karl Heim (1874-1958), lequel estimait que « one ought to make a distinction between true and false religions » (Ariarajah 1991, 42).

déclinées sous six lieux différents<sup>92</sup>. Enfin, estime la commission, la situation des nouvelles Églises n'étant pas fondamentalement différente de celles des Églises mères, l'humilité des missionnaires doit être d'autant plus grande puisque nous sommes tous – et à égalité – engagés dans la même quête : « It is incumbent upon us to acknowledge, without blindness to the special problems of Asia, our common need of salvation, the common drag toward paganism and indifference, an incomplete grasp of our own faith in matters affecting individual and social conscience, our need to confer in the search for a deeper view of religious truth » (*ibid.*, 25-26),

En écho à ce rapport, qui suscita de très nombreuses réactions, une monographie d'Hendrik Kraemer (1888–1965), *The Christian Message in a Non-Christian World* (1938), commissionnée par la Conférence à venir de Tambaram, fera également sensation lors de sa publication et orientera fortement les discussions à Tambaram, tant l'intransigeance de son auteur devant les attitudes à adopter avec les non-chrétiens était dure. Dans son deuxième opus majeur, *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes* (1956)<sup>93</sup>, celui-ci dénonce encore avec force la théologie sous-jacente au rapport de Hocking, tout en reconnaissant son influence majeure pendant Tambaram. Pour l'auteur,

La publication de ce rapport [...] fit l'effet d'une bombe dans l'élite intellectuelle chrétienne des États-Unis. Tout d'abord, le christianisme s'y trouvait placé presque sur pied d'égalité avec les autres religions. Ces religions semblaient être d'un tel secours moral et religieux pour les populations en cause que l'introduction du christianisme perdait presque toute raison d'être. Sans doute était-il bon que les missionnaires continuent à partir ; toutefois, ils ne devaient pas souhaiter travailler à la disparition des religions non chrétiennes, mais à leur coexistence avec le christianisme, dans une émulation et un nivellement qui conduiraient finalement à l'unité dans la vérité religieuse totale. Partager des expériences religieuses, et non pas gagner des hommes au Christ, voilà quel devait être le but des missions ! Et l'on affirmait que cette attitude nouvelle n'enlevait rien au caractère unique du christianisme (Kraemer 1956a, 93).

---

<sup>92</sup> Ces propositions étant largement en avance sur leur temps, il vaut la peine de les retranscrire ici : « 1. Maintaining a relatively few highly equipped persons, representing the Christian way of thought and life, acceptable to or invited by the foreign land. 2. Standing at the service of the local church for advice and counsel, as well as of other leaders of thought and religion. 3. Studying sympathetically the problems of the changing local culture; trying to preserve what is valuable in the past of the people, and to minimize the dangers of abrupt break with tradition. 4. Carrying on pioneer and experimental work in education, medicine, rural development and other social applications of the Christian view of life, primarily in view of the emerging needs of the foreign land. 5. Maintaining institutions for the study and interpretation of Christian civilization, of philosophy, theology, comparative religion, both for the higher training of qualified Christians, and as places of liaison with scholarly inquirers and interpreters of the Orient. 6. Seeking through such intercourse a deeper grasp of the meaning of Christianity; promoting world unity through the spread of the universal elements of religion; enlivening the churches at home and abroad through rapport with each other » (Hocking 1932, 28).

<sup>93</sup> Cette deuxième monographie est issue des cours donnés aux facultés de théologie de Genève pendant l'hiver 1953-54, puis de Lausanne à partir de janvier 1955. Alors que la publication française est, aux dires même de l'auteur dans les préfaces des deux éditions, nettement moins développée que dans la version anglaise – *Religion and the Christian Faith* (1956) – plusieurs passages utilisés ici restent très proches dans les deux langues.

De fait, la pensée d'Hocking, aux yeux de Kraemer, était profondément choquante<sup>94</sup> et clairement inadmissible :

L'enquête *Repenser les missions* et son président, W. Hocking, adoptent une position dénuée de tout fondement théologique et qui fausse complètement le message chrétien, son contenu et sa signification réelle. La religion et le christianisme sont réduits à de simples phénomènes immanents de la civilisation. C'est le suicide des missions et la destruction de la foi chrétienne. [...] Sur le fond, nous dirons que ce rapport est l'œuvre de libéraux bien intentionnés, qui n'ont pas assez le sens de ce que l'Évangile nous révèle de divin et de diabolique en l'homme, et qui s'imaginent par conséquent qu'une religion universelle peut naître d'entretiens fraternels et d'un accord unanime (Kraemer 1956a, 93-94).

D'où, aussi, la forte insistance sur la discontinuité entre le christianisme et les autres traditions religieuses. Se fondant sur la théologie de la rupture – ou de la discontinuité – chez Barth<sup>95</sup>, la mission ne peut envisager les autres traditions religieuses de manière inclusive comme le voudraient les théologiens inclusivistes de l'accomplissement. Au contraire, seule la révélation biblique peut et doit ordonner la théologie des religions et partant, la mission. Suivant Barth sur le versant théorique et théologique de son appréciation du phénomène religieux, il reconnaît avec le théologien suisse que la révélation de Dieu entraîne une assomption (*Aufhebung*), selon le titre du §17 de sa dogmatique<sup>96</sup> – mais qui pourrait encore être traduite par *abolition* ou *annulation* de la religion<sup>97</sup>. Pour Barth, puisque « la religion est incrédulité, [que] la religion est par excellence le fait de l'homme sans Dieu » (Barth 1954, 91), seule la foi fondée sur la révélation divine peut servir de remède. Autrement dit, insiste Barth,

Aucune religion n'est vraie en soi. Mesurée à la révélation divine, aucune religion ne saurait par elle-même nous permettre de connaître et d'honorer vraiment Dieu, ni d'être véritablement réconciliés avec lui [...]. Dire qu'une religion est « vraie » en soi est tout aussi impensable que d'affirmer de quelqu'un qu'il est « juste et bon » par lui-même. Tout ce qu'il y a lieu de dire c'est, au contraire, qu'une religion peut devenir vraie [...]. La vraie religion est, comme l'homme justifié, une œuvre de la grâce (Barth 1954, 115).

Kraemer s'appuie sur les critiques de Barth contre la théologie naturelle<sup>98</sup>, et critique donc Brunner sur ce point, ainsi que Barth lorsqu'il se montre trop rationaliste (Kraemer 1956a, 161). Pour lui, la problématique de l'inexistence de « points de contact » (Kraemer 1938, 101-141), qui est « en réalité une nouvelle face du problème de l'accomplissement et de celui de la continuité-

---

<sup>94</sup> L'auteur insiste néanmoins à bien distinguer les personnes de leurs idées : « Nous ne jugeons pas ici les personnes, mais les principes qu'impliquent inconsciemment leurs théories » (Kraemer 1956a, 93), ce qui permettra au théologien hollandais d'écrire à propos d'Hocking, pour son Festschrift, qu'il était « not only a man of outstanding merit in the field of thinking, but is, as a man, a shining example of truly Christian urbanity » (Kraemer in Leroy 1966, 235).

<sup>95</sup> Aux dires de ses commentateurs, même si Kraemer se réfère et se revendique de la pensée barthienne, il se révèle plus proche de Brunner que de Barth (Kraemer 1956a, 71-84 ; Hallencreutz 1970, 47-55).

<sup>96</sup> 1<sup>er</sup> volume, 2<sup>e</sup> tome, chapitre 2, 3<sup>e</sup> section de la *Dogmatique* de Barth (1954, 71).

<sup>97</sup> Sur cette traduction d'*Aufhebung*, voir Kraemer 1956a, 74 note 3. La version anglaise utilise plutôt *annulment* qu'*assomption* (Kraemer 1956b, 186).

<sup>98</sup> « La *théologie naturelle* (et ajoutons la *loi naturelle* et la *morale naturelle*) est une notion étrangère inadmissible à la lumière de ce que dit la Bible sur les modes que Dieu emploie pour se dévoiler à l'homme. C'est une notion qui fausse l'enseignement de la Bible » (Kraemer 1956a, 161).

*discontinuité* » (Kraemer 1956a, 162), doit mener vers une « total rupture with one's religious past » qu'engendre la conversion (Kraemer 1938, 308). Mais si, pour Barth, la critique de la religion tient pour toutes les traditions religieuses – christianisme y compris, donc<sup>99</sup> –, cette radicalité reste problématique pour Kraemer. La thèse de Barth s'avère, aux yeux du théologien hollandais, certes « a purifying storm » (*ibid.*, 131), mais demeure « trop simpliste et évidente », comme il l'écrit encore en 1956 (Kraemer 1956a, 79), quand il s'agit d'évaluer la pertinence de la religion chrétienne *dans le monde*.

Ainsi, pour Kraemer, si dans le domaine théorique, la proximité avec Barth semble prononcée, la réalisation – ou l'application – de sa théologie se révèle moins en rupture avec la réalité qu'elle doit appréhender. Sur la question du point de contact entre Dieu et le monde, par exemple, Kraemer estime qu'il existe en fait un paradoxe : s'il n'y a, théologiquement parlant, aucun point de contact « entre le monde de la Justice de Dieu et de la Sagesse en Christ et celui de l'adikia de l'homme, de sa justice et de sa sagesse » (Kraemer 1956a, 162), il existe toutefois des points de contact dans la communication (entre Dieu et les humains), « dans la réalité de la vie », qui est une autre dimension que la théologique (*ibid.*). Ainsi la pratique missionnaire, à travers les dispositions et attitudes de l'évangéliste, devient la porte d'entrée pour connaître Dieu (Kraemer 1938, 139-41). Kraemer rompt ici avec la dimension dogmatique du problème, et insiste plutôt sur son aspect praxéologique et surtout : *éthique*. D'où sa conclusion, particulièrement pastorale : « On ne saurait formuler ici ni règle ni méthode. Tout dépend de l'amour, de la sensibilité, de l'esprit de solidarité, de la pureté directe et de la franchise de pensée dont témoigneront aussi bien le simple porteur du message évangélique que le théologien dans leurs rencontres avec des non-chrétiens ou avec certaines manifestations de la réalité spirituelle » (Kraemer 1956a, 163).

Pareillement, même si Kraemer insiste sur la discontinuité entre christianisme et autres religions non-chrétiennes, il ne se prononce pas purement et simplement contre les théologies prônant l'adaptation ou l'indigénisation<sup>100</sup>, mais plutôt contre ce qu'il considère comme des dérives de celles-ci :

---

<sup>99</sup> Le propos n'étant pas sur Barth, mais sur Kraemer ici, je ne développe pas sur le premier maintenant. Mais sa critique de la religion, qu'il adresse à toute tradition sans exception, devient même très sévère quand il est question du christianisme : « Concrètement, cela signifie que toutes nos activités chrétiennes – qu'il s'agisse de nos conceptions de Dieu, de notre théologie, de nos cultes, des formes de notre vie communautaire, de notre éthique et de notre esthétique, de nos directives individuelles ou sociales, de notre politique d'église – ne correspondent nullement, pour autant qu'elles sont des entreprises menées par nous-mêmes et qui, de ce fait, se situent sur le même plan que celles des autres religions, à ce qu'elles devraient être en fait : à savoir une expression adéquate de la foi et de l'obéissance à la révélation. Au contraire, tout cela relève d'une manière différente certes, et cependant tout aussi sérieuse, de ce qui se passe dans le cadre de la religion en général – de la pure incrédulité, c'est-à-dire de l'opposition à Dieu et à sa révélation, de l'idolâtrie et de la propre justice » (Barth 1954, 117).

<sup>100</sup> « In the present situation, as missions have been till recently largely in the hands of Europeans, these Europeans can proffer no reasonable objection to adaptation in the sense of various, characteristically Asiatic or African,

Many of them [the adaptationists] overlook too much the theological, psychological and sociological problems that are involved in it. Their idea of adaptation, although they intend the opposite, inevitably leads to the weakening of Christianity, for in practice it is not the endeavour to bring Christian truth to its most vigorous and clear expression by indigenous ways, but to recast Christianity into an indigenous philosophy of life, in which the dominant elements are the pre-Christian apprehension of existence, coloured and sanctioned by supposedly kindred Christian elements (Kraemer 1938, 317).

Car au fond, être missionnaire suppose forcément, rappelle Kraemer, la nécessité d'interpréter et de traduire les évangiles dans la langue et la culture du pays :

To be a missionary, to be a messenger of the Gospel means everywhere and always and in all kinds of work (not least in the case of spoken and written presentation) to interpret, to translate, that is to say, to impart the content of the Christian revelation to those concerned, not in a way we find correct according to our doctrinal standards, but in a way that can convey meaning to their minds and consciences, and that expresses intelligibly the contents of the revelation (*ibid.*, 334).

La difficulté de l'interprétation de son travail ne loge donc pas tant dans la théorie de la mission, mais dans l'*application* de celle-ci, sur les questions d'indigénisation, mais aussi en d'autres lieux, comme sur l'éducation ou l'engagement des missionnaires pour la justice sociale. Reste qu'en revenant vingt ans plus tard sur les controverses de Tambaram, Kraemer se dira encore « foncièrement partisan du terme de discontinuité, malgré toutes les critiques dont il [le terme] a fait l'objet depuis 1938 » (Kraemer 1956a, 158) pour dénoncer les théologies de l'accomplissement. Alors qu'il souligna surtout la dialectique *divine*, et pas assez la *double* dialectique – divine et humaine, qui incorpore le phénomène de communication –, il reconnaîtra qu'à l'aune de cette deuxième dialectique, la controverse devient « vaine » (*ibid.*). Ainsi, conclura franchement le théologien, « la controverse continuité-discontinuité n'a donc plus de raison d'être. Si, pourtant, nous soutenons avec tant d'ardeur le parti de la discontinuité, c'est que la continuité a encore de très nombreux adeptes et qu'elle est une notion évidemment séduisante » (*ibid.*, 159).

## 5. Le Madras Rethinking Group

C'est dans le contexte de ces âpres discussions sur le statut des religions non-chrétiennes, le sens de la mission et la condition des Églises indigènes qu'apparaît en Inde le volume *Rethinking Christianity in India* (1938), en écho à l'étude de Hocking et en réponse directe à la pensée de Kraemer. Ce volume, rédigé par un groupe d'Indiens du Tamil Nadu – dont Pandipeddi Chenchiah (1886-1959), Vengal Chakkarai (1880-1958) et Savarirayan Jesudason (1882-1969), qui furent à leur tour désignés, avec cet ouvrage, comme le *Madras Rethinking Group* –, avait comme objectif

---

expressions, because their own national and regional Christianities, which they often cherish highly, are all adaptations » (Kraemer 1938, 313).

l'établissement d'une *Église indienne* encore à naître, et dépasser l'état actuel d'une « communauté chrétienne indienne » (Job 1938, 13s). C'est, en d'autres mots, l'indigénisation<sup>101</sup> de la foi chrétienne comme de ses pratiques et de son organisation sociale en terre indienne, qui est visée. Or pour ce faire, insistent-ils, la théologie chrétienne doit évoluer, et accepter que les chrétiens indiens puissent autant revendiquer leur héritage chrétien qu'hindou<sup>102</sup> que critiquer certains aspects du christianisme européen importé en Inde :

We are not prepared to accept the traditions of the West, without first assessing their value to Christendom [...]. From the point of view of credal statement, we feel that the last word has not yet been spoken, and in fact will never be spoken. [...] Negatively, we find that there is in the historic tradition of the older churches much that is purile [sic], much that has deflected thought, enthusiasm and energy from the core of the faith and the lofty dream of the Kingdom of God. We deplore the divisions of the West. We deplore even more deeply their repetition and perpetuation in India. We see that the pure spirit that issued from the Gospels and the Epistles has been clouded with pagan philosophy and thrown into a tortuous course by the rivalries of the churches and the political vicissitudes of Europe » (Job 1938, 21).

Si ce groupe gagne en renom et influence par la conférence de Tambaram (Thomas & Thomas 1998, 172), son discours s'appuie sur les précédents témoins de ce mouvement, de Nobili à Farquhar, en passant par Mozoomdar et toute la renaissance bengali, et se poursuivra bien au-delà de Tambaram. Bien que le groupe sera accusé d'avoir des préjugés antithéologiques et anticléricaux (*anti-ecclesiastical* en anglais), ses positions restent arrimées à une conviction profonde : ce n'est pas la vérité qui est relative, mais la théologie qui en parle qui peut l'être<sup>103</sup>.

Pandipeddi Chenchiah, qui n'est pas tant théologien qu'avocat – puis juge –, est un converti brahmane. Laïc grandement impliqué dans les affaires chrétiennes depuis sa jeunesse, il se révèle « the most original thinker » du *Rethinking group* selon Thomas & Thomas (1998, 172). Dans un article en appendice du volume qui a fait date, l'auteur critique vertement la monographie de Kraemer et son inspirateur, Barth. Sur ce dernier, Chenchiah reconnaît que « Barth is more a prophet than a philosopher » (Chenchiah 1938c, 10), mais critique le fait qu'il n'a pas lu la Bible de la même manière que lui dans la mesure où son regard « involves a tacit rejection of the Fourth Gospel and the main ideas that shape its form and content » (*ibidem*).

---

<sup>101</sup> À Édimbourg, il était question de rendre indigènes les communautés et pratiques d'Églises locales : ici, c'est le néologisme *indigénisation* qui se trouve finalement employé.

<sup>102</sup> « As for the heritage, the Christian Indian accepts the principle, the more the merrier. And so he says that he would take not only the Christian heritage, but also the Hindu heritage into his purview. He wants a bigger garden containing all sorts of flowers from which to vary the material tokens of his worship when he approaches the lotus feet of the Lord every morning. [...] If the O. T. [Old Testament] represents the cradle and the swaddling clothes of Jesus, the Upanishads prove the cosmic claim which St. John the Divine makes for the Lord in those striking words which introduce his story of the Incarnation » (Job 1938, 20).

<sup>103</sup> « Our anti-theological prejudice, if any, is due to our relativistic view, not of truth but of theology, whether Christian or non-Christian » (Job 1938, 23)



En outre, insiste l'avocat, la critique – et le rejet – du relativisme comme du sécularisme par Kraemer<sup>104</sup> reste injustifiée et illustre trop les limites de son argumentation européenne. Il n'est pas nécessaire d'accuser les « relativistes » des maux actuels dans la mesure où ces dérives existent à l'intérieur même des Églises<sup>105</sup>, mais surtout, la conception de l'absolu contre laquelle s'adosse Kraemer reste elle-même trop abstraite et fautive. Sa critique porte aussi sur le statut de la théologie, qui resterait trop dans les cieux, alors qu'elle devrait également s'occuper des choses terrestres, puisque Dieu a décidé d'y élire domicile : « What we require today is not an absolute in heaven but a 'power greater than we' on earth » (*ibid.*, 18).

Vengal Chakkarai, converti de l'hindouisme et avocat comme Chenchiah – duquel il épousa d'ailleurs une sœur en 1910 (Thomas 1968, 3) –, choisira cependant de devenir pasteur. Il fut également engagé dans la politique (il fut maire de Madras pour un mandat en 1941) et l'un des pionniers du syndicalisme naissant (Thomas & Thomas 1998, 138). Pour lui, christianisme et engagement social allaient en effet de pair, comme il l'écrira en 1941 dans un article intitulé « My credo »<sup>106</sup>. Dans le même article, qui résume l'ensemble des enjeux doctrinaux concernant son appréciation de la doctrine chrétienne, Chakkarai se permet d'y souligner les bases théologiques qui justifient l'indianisation, en insistant sur la nécessité que soient reconnus les grands spirituels de son pays – et donc l'hindouisme dans son ensemble :

I believe that God who revealed Himself in His Son, has spoken through the great *rishis*, *bhaktas* and humble souls of my own land. My spiritual descent, as well as my historical circumstances, is to be traced to the great history and heritage of my motherland.

I believe that Jesus has revealed to me great truths in Hinduism which in turn have led me, under His grace, into some of the forgotten and practically ignored truths concerning the mysteries of the Kingdom of God (Chakkarai 1968 [1941], 45).

Même si en théorie la théologie consiste à revisiter les dogmes et autres pratiques chrétiennes selon la culture et la langue d'un lieu – cette démarche était encore loin d'être acquise à l'époque de Chakkarai –, il sera l'un des premiers à proposer de relire l'incarnation en Jésus selon une

---

<sup>104</sup> L'auteur cite plusieurs extraits de Kraemer, dont ce premier morceau particulièrement évocateur de la position du Néerlandais : « The outstanding characteristic of our time is the complete disappearance of all absolutes, and the victorious but dreadful dominion of the spirit and attitude of relativism. This is not contradicted by the stupendous fact that mankind is literally wallowing in pseudo-absolutes; rather the reverse is the case. Religion, morality, systems of life, standards, spiritual values, normative principles, social orders are all divested of any absolute character or significance » (Kraemer 1938, 6).

<sup>105</sup> L'éloquence de Chenchiah demande à le citer longuement ici : « If we strip the argument of all its philosophical terminology, it comes to this, that the modern man is so engrossed with himself and with the attraction of this world that he does not see where God comes in and there are moments in his life when he not only dispenses with God but feels himself a God. This may be so. Why lay the blame at the door of Relativists? [...] Did it not begin with Adam himself and will it end till old Adam is no more? Why chastise relativists and scientists for these sins which spring from the very nature of our constitution and does not require their seductions to bring it out. Is the Church free from this sin? Has not Church history demonstrated beyond doubt that in an atmosphere thick with incense, invocations of God, prayers and posturings, the twin evils may grow luxuriantly? » (Chenchiah 1938c, 13-14).

<sup>106</sup> « I believe that Christian doctrine is more than metaphysics; it is social action for doing away with all inequalities and establishing the perfect equality » (Chakkarai 1968 [1941], 44).

terminologie sanskrite plus large dans son livre *Jesus the Avatar* (1930) – dont les idées seront ensuite développées dans *The Cross and Indian Thought* (1932). Pour lui, comme le résumant Thomas & Thomas,

Though metaphysics cannot be avoided, the divinity of Jesus is not to be interpreted primarily in metaphysical terms, but spiritually and morally as the incarnation of the true man (*Sat Purusha*) living in complete communion with the Father [...]. Unlike the temporary and repeated *avatars* of Hinduism, Jesus' avatarship is permanent and dynamic because once incarnated Jesus remains forever the God-man in human history as Mediator of true spiritual communion between God and humanity (Thomas & Thomas 1998, 139).

Mais c'est dans l'ouvrage collectif *Rethinking Christianity in India* que la justification de ses engagements pour une indianisation du christianisme reste la plus nette – et particulièrement radicale pour son époque. L'homme se sent prisonnier des coutumes et institutions importées par les missionnaires<sup>107</sup>, et critique vertement les institutions et le « phénomène » ecclésial : « The Church cannot be here [in India] an institution, but it can be an inspiration; it cannot be a constitution, but it can be and ought to be a city on a hill » (Chakkarai 1938b, 120). Et plus loin, il conclut : « We cannot accept the interpretations and historical manifestations of the West. That is in short our answer to the present ecclesiasticism » (*ibid.*, 121-2).

Pour Chenchiah comme pour Chakkarai, cette critique de l'institutionnalisation du christianisme est récurrente (Chenchiah 1938b ; Chakkarai 1938b ; Thangasamy 1966, 24-32), et s'effectue sur deux plans. D'une part, à la suite des conférences de Tranquebar en 1919 et de Lambeth en 1930, le *Rethinking group* demande à dépasser en Inde les clivages confessionnels hérités des Européens afin de constituer une seule Église indienne protestante mieux à même de mettre en œuvre l'indianisation du christianisme<sup>108</sup>. Cette demande sera entendue à Tambaram et prendra finalement forme dans la création de la Church of South India en 1947, qui réunit à présent plusieurs confessions (anglicane, wesleyenne, et d'autres). D'autre part, cette critique s'articule selon la distinction, déjà en vogue à leur époque, entre un ordre spirituel et un ordre religieux, ou comme on le disait parfois à l'époque en Inde, sur le mode d'une polarisation entre *christianity* et *churchianity*<sup>109</sup>. Pour Chenchiah, le christianisme indien n'a pas besoin de corps

---

<sup>107</sup> « On the one hand, the Christian evangelist, be he an Indian or a Westerner calls on no-Christians to give up age-long traditions and beliefs and practices. They should free themselves from their bondage – a revolution is sought to be effected in their thinking and modes of life. But when they come into the church, they are caught in a different net. Customs and practices of Western churches should not be challenged; denominational loyalties are to be respected; a halo of sanctity is thrown round conceptions of the sacraments; and the uniform traditions of Western churches are not to be given up. That is, Indian Christians must cease to think, if at all, within the space allotted. This is an one-sided bargain that cannot long be upheld. It must break down. For the free spirit that challenges Eastern thought cannot long be withheld from doing the same to Western ecclesiasticism » (Chakkarai 1938b, 103-4).

<sup>108</sup> Voir la Section IV de *Rethinking Christianity in India* (pp. 127-197) où Chenchiah, Chakkarai mais aussi D. M. Devasahayam défendent leurs points de vue sur cette unification œcuménique des Églises.

<sup>109</sup> D'après mes recherches, les *termes* de cette polarisation furent d'abord, semble-t-il, employés par un éminent prédicateur presbytérien anglais, Charles Spurgeon (1834-1892), dans un article publié sous le titre « Churchianity versus Christianity » dans le nouveau magazine religieux mensuel *The Sword and the Trowel* en février 1866, après

ecclésial, mais d'expérience chrétienne : « a school of research in Christian genetics », qui procure une « atmosphère spirituelle » plus qu'une « armée » (Chenchiah 1938b, 100).

À mi-chemin entre la pensée versant dans la spiritualisation du christianisme et son institutionnalisation se situe une troisième voie, grandement soutenue par Chenchiah et incarnée par un autre membre du *Rethinking group* : Savarirayan Jesudason (1882-1969). Celui-ci fondera en 1921 le premier ashram chrétien, Christu-Kula Ashram, « l'ashram de la famille du Christ ». Médecin dont la famille s'était déjà convertie au christianisme, il explora dans ce mode de vie une manière de rester profondément indien et chrétien à la fois, au point de faire de ce lieu un centre ouvertement nationaliste, *mais chrétien*, selon Thomas & Thomas : « It was a place of constructive international and inter-racial fellowship. It also responded to the national awakening under Gandhi's leadership and became known as a centre of Christian nationalism, that is, Nationalism interpreted in the light of Christ and a Christianity related to the indigenous culture of the Indian nation » (Thomas & Thomas 1998, 155).

Pour ce faire, soulignent les auteurs, un temple (*jebalayam*) à l'architecture dravidiennne fut construit pour les moments de prière de l'ashram, où les chants tamouls et les gestes de dévotions hindous – comme la louange par les fleurs (*archana*), la répétition de versets de l'écriture (*barayanam*) ou la prostration à l'indienne (*shashtanga namaskaram*) – étaient développés dans la liturgie quotidienne (*ibid.*, 156-157 ; Jesudason 1937, 47-51). À partir de cette première expérience, de nombreux autres ashrams chrétiens virent le jour dans le sous-continent.

Pour Chenchiah, qui rédige l'introduction du petit opuscule qui présente l'ashram de Jesudason, les ashrams chrétiens apparaissent comme un formidable moyen d'institutionnaliser le christianisme en Inde : « No institutions of ancient India is so characteristic of its genius and practical sagacity as the Ashram. [...] Ashrams have unlimited potentialities and their adaptability has been always marvellous » (Chenchiah 1937, ii). Mais Chakkarai de tempérer : « To-day [sic] the ashram ideal has come to stay, though it is still struggling to find its real place in Christian life, and its administrative aspect leaves much to be desired. [...] But this as it may, it is inevitable that the ashram should play an increasing role in spiritual life » (Chakkarai 1938b, 115). Et l'auteur de souligner qu'un processus de centralisation ecclésiale – qui existe chez les catholiques et les anglicans – pourrait être dangereux pour les ashrams, qui doivent rester « an independent organ of the church, viz., of the Christian community, co-operating with other organs and contributing to the life as a whole » (*ibid.*).

---

avoir évoqué un autre néologisme, le *churchism* dans le même magazine dès 1866. L'expression *churchianity* sera ensuite utilisée en Inde pour dénoncer les travers institutionnels du christianisme – voir par exemple *India's problem. Krishna or Christ* (1903, 295) de John P. Jones, qui l'évoque déjà.

Sans pouvoir suffisamment entrer dans sa pensée, il faut toutefois évoquer Sadhu Sundar Singh (1889-1929), un inspirateur non seulement du mouvement des ashrams chrétiens, mais qui sera aussi le maître spirituel d'un autre membre du *Rethinking group*, Aiyadurai Jesudasan Appasamy (1891-1975), qui écrira la biographie de ce singulier personnage. Singh, comme son nom l'indique, est d'origine sikhe, et se convertit à l'âge de 15 ans après une expérience spirituelle forte. Baptisé un an plus tard, pensant faire des études de théologie, il ne supporta pas la dimension académique et quitta le collège où il était, à Lahore, pour partir sur les routes de l'Inde et du Tibet comme un prêcheur itinérant. Pratiquement considéré comme un saint, il était en tous les cas reconnu comme un véritable mystique, comme l'évoquent brièvement ces mots de Thomas & Thomas :

He was basically a mystic with frequent experiences of ecstatic spiritual communion with Christ. The supernatural world of spirits was very real to him [...] Sadhu Sundar Singh visited Britain, America and Australia in 1920 and the European countries in 1922. Everywhere this Christian in the Indian sadhu's garb and his utter devotion to Christ made a deep impression and both learned and unlearned people came to hear him and see him. [...] Though he was not a technical theologian, his Christ-centred faith along with the indigenous form of his spirituality made an impact on theologians as well as on lay Christian people (Thomas & Thomas 1998, 182-3; voir aussi Boyd 1989, 92-109 et Baago 1969, 50-70).

Suivant un itinéraire plutôt inverse, son biographe et ami, Appasamy, fils de l'évêque Arumugam S. Appasamy (1848-1926)<sup>110</sup>, poursuivra pendant sept ans ses études à l'extérieur du pays, entre les universités d'Hartford, Harvard, Oxford et Marburg. Pasteur de l'Église anglicane à la base, il sera choisi comme premier évêque de la nouvelle Church of South India en 1947 jusqu'à sa retraite en 1959. Son travail intellectuel – durant ses années de doctorat et postdoctorat – porta sur le mysticisme du 4<sup>e</sup> évangile et ses rapports avec la tradition *Bhakti* (pouvant se traduire par dévotion ou louange) dont les résultats se retrouvent dans son premier ouvrage : *Christianity as Bhakti Marg* (1928).

Je ne peux malheureusement pas développer la pensée de ces deux hommes, également très importants pour l'Église indienne naissante, ni sur un autre évêque, nettement plus conservateur dans sa théologie, Vedanayagam S. Azariah (1874-1945), mais qui joua toutefois un rôle non négligeable dans l'émergence d'une Église indienne autonome et dans son soutien apporté à Gandhi. Présent à la fois aux conférences missiologiques d'Édimbourg en 1910, de Jérusalem et de Tambaram, il ne partageait pas beaucoup les idées du *Rethinking group*. Lors de cette dernière conférence, selon sa biographe,

The now elderly Azariah felt isolated among a new generation of Indian clergy and laity whose criticisms of western missions appeared to Azariah as essentially unjust and narrow-minded. Although the bishop promoted structural and cultural indigenization in his diocese, he remained faithful to a vast majority of the traditions associated with Christianity's western (and, to a lesser extent, Eastern Orthodox) incarnations, and was distressed that many

---

<sup>110</sup> Évoqué plus haut, Appasamy père fait aussi parti des pionniers ayant travaillé à indianiser le christianisme.

younger Indian Christians felt more resentment than gratitude towards the work of western missionaries (Billington-Harper 2000, 241-42).

De fait, il défendra Kraemer à Tambaram, se fera remarquer pour avoir plaidé pour la reconnaissance de la place centrale de l'Église dans l'évangélisation (Thomas & Thomas 1998, 117) et surtout, racontera son fils plus tard, il s'exprimera contre l'idée de mettre de côté la pensée d'un Socrate, Platon ou Aristote pour y introduire la pensée de Ramayana, Shankara ou autres éléments hindous<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> « Church of England Christianity has in it ingredients of Socrates, Plato and Aristotle and, if this element is removed and in its place Ramayana, Sankaracharya and Yoga introduced, the end product will be very different type of Christianity; and Father was totally opposed to it » (Billington Harper 2000, 241).

## VI. De la sanskritisation à la dalitisation, et au-delà

Avec le nationalisme indien, c'est la question de l'identité, indienne et hindoue, qui se posera désormais explicitement. Alors que la sanskritisation<sup>112</sup> du christianisme apparaissait comme la voie principale d'une indianisation dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, des voix se sont peu à peu élevées pour contester et changer cette vision, en rappelant que plus de la moitié de la population en Inde est pauvre et ne se reconnaît pas dans les systèmes culturels et religieux émanant des castes supérieures – brahmanes en premier lieu. Les revers du nationalisme indien sur les sans-voix commencent à voir le jour après l'indépendance du pays.

### 1. Réapparition moderne des ashrams

Comme je l'ai montré autour de la renaissance au Bengale, plusieurs éléments des missions chrétiennes en Inde furent repris par des groupes hindous afin de combattre la montée du christianisme sur le sous-continent, que ce soit à travers le Brahmo Samaj, l'Arya Samaj, ou même dans la manière d'organiser l'ordre de la Ramakrishna Mission. De même, la tradition des ashrams. Très populaire dans certains milieux euro-américains depuis les mouvements de contre-culture aux USA et ailleurs, cette tradition n'était pas très prégnante dans l'Inde médiévale jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, mais apparaît plutôt comme un fruit de l'orientalisme : c'est par le croisement entre la lecture de textes védiques racontant la vie des *sannyasi* et d'autres écrits plus récents comme les Dharmasastras<sup>113</sup>, que s'élabore – chez les brahmanes uniquement – un système de vie ashramite. Selon Patrick Olivelle,

The term *ashrama* is somewhat new in the Sanskrit vocabulary and was probably coined to express a new reality. Contrary to the common perception, the term did not refer to ascetic habitats or modes of life, if by "ascetic" we understand values and institutions that oppose Brahmanical values centered around the householder. On the contrary, *asrama* is a fundamentally Brahmanical concept and is absent outside Brahmanical discourse. It referred originally to habitats and life styles of exceptional Brahmins living apart from society and devoted solely to austerities and rituals (Olivelle 2003, 277-78)<sup>114</sup>.

---

<sup>112</sup> Expression théorisée par Mysore Narasimhachar Srinavas (1916-1999), elle fut utilisée une première fois dans sa monographie *Religion and Society among the Coorgs of South India* (1952) pour expliquer les processus d'exclusion et d'inclusion ou de mobilité sociale.

<sup>113</sup> Composés vers le III<sup>e</sup> ou II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, les dharmasastras contiennent surtout des codes de conduites, des lois et autres écrits organisant la société. C'est dans cette catégorie que se retrouvent les fameuses « lois de Manou » ayant théorisé le système des castes.

<sup>114</sup> De fait, il suffit de consulter les livres d'introduction à l'hindouisme pour constater l'absence d'explication de ce que représentent les ashrams comme communautés avant l'époque contemporaine, le terme *ashrama* étant réservé à la désignation des quatre étapes de la vie (voir par exemple Knott 2000).

Alors que les fondateurs de traditions religieuses comme le jainisme ou le bouddhisme insistèrent sur la nécessité du renoncement et du célibat pour atteindre la libération – et pareillement dans l'école védantique de Shankara insistant sur la non-dualité, par exemple, ou plus généralement chez les shivaïtes et les vishnouïtes – pour Olivelle, ce sont les traditions *bakhti* qui dominèrent le Moyen-Âge indien<sup>115</sup>. Ainsi, le système actuel des ashrams fut plutôt *réanimé* que perpétué, inspiré qu'il fût à la fois par les études orientalistes que par les coordonnées traditionnelles hindoues comme l'ascèse et le yoga. Cette réémergence de groupes religieux organisés autour d'un ashram donna naissance à de nouvelles communautés souvent désignées comme des expériences « néo-hindoues » proche de la renaissance indienne au Bengale (Sharma 1988 ; Klostermaier 2007, 410-428).

Quoi qu'il en soit de la qualification de ces nouveaux mouvements, à côté de la Ramakrishna Mission et de Shantiniketan, fondé par Tagore et déjà évoqué plus haut, s'ajoutent en tous les cas d'autres lieux qui exercent encore une forte influence dans le monde hindou actuel selon Mayeur de Dreuille (1999, 22) : le Satyagraha Ashram, fondé par Gandhi en 1915 (et appelé ensuite Sabarmati Ashram, du nom de la rivière où ils s'installèrent en 1917) inspira plusieurs chrétiens intéressés par cette voie communautaire, comme Jesudason ; l'ashram d'Aurobindo à Pondichéry<sup>116</sup> ; la *Divine life society* de Sivananda ; ou encore l'ashram de Ramana Maharshi, qui émerge progressivement entre 1907 et 1922 à Tiruvannamalai, au pied d'Arunachala, et que visiteront aussi Jesudason et Henri le Saux.

S'il est difficile d'évaluer jusqu'où les chrétiens furent dans ce contexte des « braconniers » d'ashrams, qui récupérèrent cette configuration communautaire dans leur propre intérêt – explorer de nouvelles formes de communautés ecclésiales –, ils aidèrent certainement au développement de ceux-ci en Inde et au-delà, de deux manières : à la fois par leur intérêt marqué pour ce type de lieu (qui rappelle le monachisme), en leur offrant une publicité importante dans les pays du Nord, mais aussi par leur propre histoire, dans la mesure où cette réapparition d'ashrams fut inspirée par les modes d'organisation propre au christianisme selon Klostermaier, qui ne récuse pas l'hypothèse d'une influence christiano-européenne sur le renouvellement de l'hindouisme, mais en souligne surtout les racines hindoues<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> « Most of the medieval Indian sects, however, had devotional theologies and liturgies that asserted the centrality of love and devotion to its particular god as the sole means of attaining liberation » (Olivelle 2003, 283-84)

<sup>116</sup> À propos des nouveaux gourous et de leurs ashrams, voir le chapitre « New faces of Hinduism » que lui consacre Klostermaier (2007).

<sup>117</sup> « While it may be admitted that these reforms were effected under the impact of a new social consciousness that was sharpened by the contact with representatives of Christianity and often in response to accusations by Western missionaries, the religious reform properly speaking, the intensification of devotion, the purification of ritual, and the new seriousness shown in the study of the religious classics were Hindu inspired phenomena that in the end turned out to be more important for Hinduism » (Klostermaier 2007b, 413).

Les premiers Indiens chrétiens, en fondant leurs ashrams<sup>118</sup>, ne furent pas tant dans une attitude de récupération que dans celle d'une *participation* à un mouvement beaucoup plus large, mais tout aussi « récent », d'exploration de nouvelles formes religieuses en Inde pouvant mener à une libération spirituelle, certes, mais aussi culturelle et même politique dans sa version nationaliste. Pour Stanley Jones (1884-1973), par exemple, l'un des premiers – sinon le premier – pionniers *non indiens* à poursuivre la mise en œuvre d'ashrams, « there is no orthodox type of Ashram, either in Hinduism or in the Christian expression of it » (Jones 1939, 201). D'où l'option qu'il prit de fonder Sat Tal Ashram dans l'Himalaya : « The Ashram seemed to offer the mould for that identification with India. It was religious, it was cultural, it was economic, it was nationalistic. So we took it » (*ibid.*, 205).

## 2. Autour de Shantivanam

On a longtemps représenté l'ashram Saccidananda à Shantivanam (littéralement, *bois de la paix*), fondé par Jules Monchanin et Henri le Saux, comme un lieu pionnier de la rencontre hindoue-chrétienne et le berceau de l'inculturation en Inde – après les débuts avortés de Nobili<sup>119</sup>. Or, on vient de le voir dans les derniers chapitres, de très nombreuses figures indiennes chrétiennes tentèrent bien avant ces catholiques francophones de rendre le christianisme moins aliénant pour le monde indien. Reste que l'importance symbolique de cet ashram – pour les catholiques du moins – est loin d'être négligeable. Est-ce à cause de la notoriété de ces figures ou aux moyens de communication sur leurs entreprises que Saccidananda résonne comme un lieu particulier aux oreilles des Euro-Américains ? Où est-ce le fait que ce ne sont plus des Indiens qui tentent ces rapprochements, mais des Européens qui, provenant des pays colonisateurs, légitiment alors ce que les « indigènes » avaient déjà entrepris ? Si cette seconde explication s'avère juste, elle demeure profondément problématique dans la mesure où elle perpétue sans le dire la « patronisation » des jeunes Églises par les « anciennes » selon une sorte de néo-colonialisme qui ne dit pas son nom.

Quoi qu'il en soit des raisons de cette notoriété, pour Sebastian Painadath (1942- ), un jésuite qui dirige depuis 1987 l'ashram Sameeksha au Kerala et sur lequel je reviendrai dans le chapitre

---

<sup>118</sup> La liste des ashrams est trop longue à énumérer. Parmi les premiers, outre le Christukula Ashram de Jesudason à Tirupati (Andhra Pradesh) fondé en 1922, on pourra noter le Bethel Ashram fondé à Kuttapuzha (Kerala) en 1922 ; le Krista Seva Sangh à Pune (Maharashtra) fondé par Jack Winslow en 1927, qui sera repris et revivifié par sœur Vandana et ses consœurs, en 1972 ; le Sat Tal Ashram de Jones dans le district Nainital en 1930 ; le Christavashram à Manganam (Kerala) fondé en 1934 ; le Christa Sishya Ashram, fondé par l'évêque anglican Walsh et l'Église syrienne orthodoxe à Thadagam (Tamil Nadu) en 1936 (Ralston 1987, 69-109 ; pour un témoignage sur les premiers ashrams, voir aussi Jesudason 1938, 224 ; Klostermaier 2007b, 570 n 17 ; et surtout Cornille 1992).

<sup>119</sup> Suivant la manière de faire des différents auteurs, autant les termes Saccidananda que Shantivanam servent à désigner l'ashram des deux Français.



suisant, l'importance de Saccidananda en tant que premier ashram catholique demeure incomparable. À l'occasion des cinquante ans de Shantivanam, son hommage reste emblématique d'un sentiment de filiation entre ce « premier » ashram et la création ultérieure d'ashrams catholiques, même si cette filiation fait l'impasse ou ignore complètement les initiatives protestantes :

During the last fifty years over eighty ashrams of Catholic initiative have evolved in this country. Most of them took inspiration from Santivanam. The three *acharyas* of Santivanam, Jules Monchanin, Swami Abhishiktananda and Bede Griffiths inspired many seekers in India and outside to experiment with an ashram way of life. Santivanam is hailed today as the *motherhouse* of the Catholic ashrams in India and abroad<sup>120</sup>.

#### a) Jules Monchanin, l'intellectuel

C'est à Jules Monchanin (1895-1957) que revient l'honneur d'avoir imaginé ce premier ashram catholique. Ayant une santé fragile, qui le confina souvent à la lecture, Monchanin est un monstre d'érudition, au caractère très cérébral<sup>121</sup>, qui semble se passionner pour tout. Entré au séminaire à 18 ans, mais ordonné neuf ans plus tard – ayant interrompu ses études pendant 5 ans à cause de doutes sur l'Église –, son inquiétude pour la destinée des non-chrétiens et sa marginalité – ou son indépendance d'esprit – par rapport aux séminaristes de son époque le pousse à écrire une thèse sur « la notion théologique de membre de l'Église », malgré la frilosité de ses supérieurs, encore sous le choc de la crise moderniste, selon sa biographe, Françoise Jacquin (1996).

Ses fréquentations et ses rencontres le mènent en divers lieux, philosophiques et théologiques. Admirateur de Foucauld et du père Vincent Lebbe, il fut proche d'Édouard Duperray et de Henri de Lubac, et profite du Lyon théologique des années 30 avec boulimie. Ami de plusieurs artistes renommés et participant au groupe des Dombes avec le père Couturier, il approfondit également ses liens avec les protestants et la culture de l'entre-deux-guerres. Ami par ailleurs de Louis Massignon, il découvre l'Islam. Engagé dans un groupe de dialogue judéo-chrétien (nous sommes *avant* la guerre), il apprend l'hébreu en plus du sanskrit. Enfin, sa proximité des plus pauvres et sa conscience des enjeux d'inégalités sociales le rendent aussi ami des marxistes.

---

<sup>120</sup> L'article fut publié à deux reprises avant d'être repris dans *Solitude and Solidarity* (2003), augmenté et modifié à plusieurs égards – c'est sur cette version que je m'appuie. En ce qui concerne les fondateurs de Santivanam, l'auteur précise : « Swami Abhishiktananda [...] contributed much to the promotion of ashram life-style in the Church. His books and articles present solid theological perspectives for developing an Indian Christian samnyasa [sic]. The writings and talks of Fr. Bede Griffiths inspired several seekers to explore an ashram way of life. Most of those who have taken to the ashram way of life have spent some time in Santivanam to make a spiritual discernment » (Painadath 2003, 125).

<sup>121</sup> Il le dira lui-même à un visiteur qui, le voyant lire du Heidegger sur son lit d'hôpital et lui demandant si ce type de lecture ne le fatiguait pas : « L'abstraction ne m'a jamais fatigué » (Duperray 1985, 11).

Mais au-delà de tous ces intérêts, c'est l'hindouisme qui exerce la force la plus puissante sur lui par le biais de la mystique védantique qui le passionne. En 1932, alors aux portes de la mort avec une grave pneumonie, il fait le vœu, s'il guérit, de se rendre en Inde. Son approche plus philosophique (métaphysique) que pragmatique de l'Inde fera qu'il insistera d'abord sur l'importance de la contemplation pour repenser l'Inde. Dans une lettre à sa mère, il résume ainsi sa vocation : « Repenser l'Inde en chrétien et le christianisme en Indien : tel est notre désir ardent – telle, notre vocation. J'y ai beaucoup réfléchi devant Dieu – invoquant, comme tu le demandes, l'Esprit Saint – et je crois profondément que c'est pour cela que je suis né » (Monchanin 1989, 413).

Aux yeux de Monchanin, l'idée d'« une greffe », sur laquelle Nobili insistait déjà, demeurerait évidente, malgré les interdictions ultérieures du magistère. En cela, il s'inspirait de l'école d'indologie de Calcutta, lancée par les jésuites belges comme Pierre Johanns (1882-1955) et Georges Dandoy (1882-1962), qui, dans la ligne d'Upadhyaya, insistèrent sur les lumières déjà présentes et à préserver de l'hindouisme<sup>122</sup>. D'où le titre de leur revue mensuelle, *Light of the East*, où les jésuites esquissèrent, dans leur premier numéro de 1922, quelques nouveaux traits d'une théologie de l'accomplissement : « We have no intention to put out the existing lights. Rather we shall try to show that the best thought of the East is a bud that fully expanded blossoms into Christian thought » (cité dans Wilfred 1993, 38). Pour Monchanin, ces deux entreprises venaient confirmer son propre projet, qu'il résumera dans une entrevue restée fameuse, alors qu'il s'appêtait à quitter la France pour l'Inde, le 5 mai 1939:

Le père de Nobili avait compris au XVII<sup>e</sup> siècle que l'apostolat indien devait, sans négliger aucunement les basses castes, atteindre aussi les brahmes détenteurs traditionnels du savoir et de l'autorité religieuse. Les autres castes reçoivent d'eux, en effet, exemple et doctrine. Cet apostolat est à reprendre aujourd'hui dans la ligne qu'indiquent les Jésuites de Calcutta, rédacteurs du *Light of the East*. [...] La tâche immense qui nous sollicite est de repenser toute l'Inde en chrétien et le christianisme en indien. La greffe de la révélation que les Pères grecs ont faite jadis sur la pensée hellénique, doit être tentée aujourd'hui sur la pensée indienne. Or, aux Indes, nulle philosophie n'est séparée et la vérité est conçue comme une réalisation spirituelle. Le primat de la contemplation n'y a même pas besoin d'être affirmé tant il est reconnu. Un christianisme qui apparaîtrait purement actif, décapité de sa fonction essentielle qui est d'adorer et de louer Dieu semblerait inférieur aux religions indigènes. [...] Il est donc infiniment désirable que naisse un jour de l'Inde même, un ordre monastique voué à la contemplation du mystère trinitaire qui achèverait en les dépassant les aspirations millénaires de l'âme indienne au silence et à la méditation (Monchanin 1985 [1939], 194-5).

L'indigénisation pour Monchanin se veut donc à double sens : christianiser l'Inde et indianiser le christianisme. En empruntant la voie du silence et de l'ensevelissement, Monchanin suit les intuitions missiologiques de Charles de Foucauld. Pour ce dernier, être levain dans la pâte était la

---

<sup>122</sup> Klostermaier compare même ce groupe au Madras rethinking group, dans sa version catholique : « Also in Catholic circles a “rethinking” took place. In the 1920s a small group of Jesuits working in Calcutta began publishing a series, *Through Vedanta to Christ*, in which they undertook sympathetic reviews of the main schools of Vedanta, highlighting their teachings that appeared to them compatible with Catholic teaching » (Klostermaier 2007b, 390).

voie royale pour permettre au royaume de Dieu d'advenir dans les autres cultures : il ne s'agit pas de convertir l'autre, mais de se convertir à la culture de l'autre. Pour le prêtre de Lyon, il s'agit de contribuer à la « plénification du Christ ». De manière un peu totalitaire et schématique, l'homme estime que toutes les cultures et religions sont nécessaires à l'accomplissement du règne de Dieu. En 1937-38, après avoir délimité la vocation de quelques peuples de la terre – étrangement catégorisés de la manière suivante : l'Islam, Israël, les noirs, la Chine, l'Inde – il déclarait à ses étudiants : « Pourquoi sommes-nous missionnaires ? Pour le Christ, pour achever le Christ, pour que son incarnation soit totale, pour que le Christ se remette un jour dans son intégrité au Père » (Monchanin 1985, 38). Car pour lui, « Tant que tout l'humain ne sera pas recueilli dans l'Église, l'Église ne sera qu'adolescente; il faut qu'elle croisse » (Jacquin 2001, 99).

Dans un article sur la spiritualité de la mission, Monchanin insiste en effet sur l'idée que l'Église, en tant que Corps mystique du Christ, « ne possède sa pleine œcuménicité qu'en s'intégrant tous les hommes, toutes les civilisations, toutes les époques » (Monchanin 1985 [1949], 164). Pour lui, c'est à travers les êtres humains, « à travers [...] leurs efforts et leurs douleurs que s'enfante l'Église. La mission n'est donc point activité de surcroît, surabondance, mais constitutive de l'Église. Sans ce désir d'universalisme, l'Église cesserait d'être elle-même, pour s'abaisser à une secte » (*ibid.*). Pour cela, estime-t-il enfin, la mission consiste à participer au mystère pascal du Christ, « Participation à la fois réelle et spirituelle » (*ibid.*). Réelle par la liturgie, mais spirituelle par le renoncement, pour en conclure : « Un tel renoncement serait mutilation s'il ne préparait dans le silence de l'enfouissement une pleine rénovation » (*ibid.*, 165). D'où la nécessité de garder la « patience géologique » comme « espérance eschatologique » (Monchanin 1985, 38).

Mais la réalité sera autrement plus difficile à vivre. En Inde, après s'être mis sous les ordres d'un évêque indigène à Tiruchirapalli dans le Tamil Nadu, les manques de contacts avec le monde intellectuel qui le nourrissait sur Lyon et Paris le dépriment. Les services rendus sont très concrets et ses ouailles sont de pauvres paysans, non des *sadhus* éduqués aux grands textes sacrés de l'Inde. Son retour en Europe en 1946 pour accompagner la visite de son évêque à Rome lui redonne courage : il n'avait pas réalisé à quel point son engagement avait des répercussions importantes dans les milieux théologiques européens. Il repart en Inde en février 1947, 6 mois avant la déclaration d'indépendance de celle-ci le 15 août. Un an plus tard, c'est l'arrivée d'Henri Le Saux, moine bénédictin de Kergonan, qui vint l'aider enfin à la mise sur pied de son rêve : un ashram chrétien.

La fondation de l'ashram Saccidananda à Shantivanam a lieu le 21 mars 1950, fête de la St-Benoît (Monchanin & Abhishiktananda 1956, 26). Postant l'ashram au bord de la Kavéry, rivière sacrée du sud de l'Inde, et avec l'intention de s'inscrire du mieux possible dans la culture indienne, ils reçoivent, pour cette fondation, la bénédiction de Ramana Maharshi. Leur manière de vivre

suivra celle des *sadhus* et de plusieurs autres ashrams : ils dorment dans des huttes, adoptent une nourriture entièrement végétarienne, revêtent pour leur vêtement la couleur safran des renonçant, le *kavi*. Enfin, ils choisissent des noms sanskrits : Monchanin s'appellera *Parama Arubi Ananda* (« celui qui met sa joie dans l'être sans forme » c'est-à-dire l'Esprit Saint), alors que Le Saux prendra le nom d'*Abishikhtananda* (« celui qui met sa joie dans l'Oint » c'est-à-dire Jésus-Christ). Ensemble, ils publient un petit mémorandum en anglais, *An Indian Benedictine Ashram*, le 11 octobre 1951, qui sera ensuite publié en français sous le titre *Ermites du Saccidananda* (1956).

Mais l'ashram aura du mal à attirer des recrues locales. Monchanin accepte de plus en plus d'activités intellectuelles<sup>123</sup> qui ne sont pas directement consacrées au développement de l'ashram, alors qu'Abishikhtananda est saisi par le mystère védantin, comme nous le verrons plus loin. Son état de santé étant toujours plus faible, Monchanin tombe malade. On le fait rapatrier par avion en France afin de tenter une ultime opération, mais sans succès. Il meurt le 10 octobre 1957.

#### b) Henri le Saux, le précurseur d'Abishikhtananda

À la mort de Monchanin, son compagnon Henri le Saux (1910-1973) – mieux connu dans sa vie indienne par son nom sanskrit, Abishikhtananda –, prolongera la rencontre avec l'hindouisme, mais moins intellectuellement qu'en sa propre chair<sup>124</sup>. Son engagement, particulièrement mystique et théologique à travers son expérience védantique, et bien que très marginal par rapport aux manières de faire de la majorité chrétienne moins amènes vis-à-vis du vedanta, aura un impact important sur la rencontre hindoue-chrétienne, selon Felix Wilfred, qui souligne que « his vision and mystical intuitions remain a watershed for the evolving Indian Christian theology » (Wilfred 1993, 54).

Pourtant, rien ne prédestinait Henri Le Saux au dialogue interreligieux en général, ni à l'Inde en particulier. Né en 1910 à St-Briac, en Bretagne, il raconte avoir été rapidement épris du mystère du monde, de l'être humain, de Dieu. En entrant à l'âge de 19 ans au monastère bénédictin de Kergonan, il compte d'abord y rester. Ses intérêts tournent autour de l'histoire de l'Église et la patristique. Cérémoniaire dans son abbaye, il accorde déjà à l'expérience religieuse plus d'importance qu'une réflexion philosophique abstraite. Si l'Inde et ses traditions commencent

---

<sup>123</sup> Au début de 1952, il prêche la retraite au nord de l'Inde aux pères canadiens Ste-Croix, par exemple. Les milieux francophones de Pondichéry le demandent aussi (Alliance française ou Institut d'indologie) ainsi que la Société de philosophie de Madras.

<sup>124</sup> D'Henri le Saux, on pourra se référer à son journal intime *La montée au fond du cœur* (1986) ainsi qu'à d'autres de ses ouvrages, tels *Intériorité et révélation* (1982) ou *Initiation à la spiritualité des Upanishads* (1979).

à le fasciner dès l'âge de 24 ans, au point de susciter en lui une sorte d'appel<sup>125</sup>, il doit cependant attendre encore de nombreuses années l'autorisation de s'y rendre, qui arrivera finalement en 1945. Le jeune moine mettra les pieds à Madras le 15 août 1948, un an exactement après l'indépendance du pays, et retrouvera Monchanin.

Mais très vite, les différences de personnalités et leurs itinéraires spirituels respectifs les conduisent à s'éloigner l'un de l'autre. Alors que Monchanin apprécie la réflexion philosophique et l'abstraction conceptuelle, Abhishiktananda recherche l'expérience spirituelle ; il effectue plusieurs séjours sur les hauteurs d'Arunâchala, une montagne sacrée du Tamil Nadu où se trouvait l'ashram de Ramana Maharshi (1879-1950). C'est là qu'en avril 1952 une profonde expérience mystique le bouleversera, au point de considérer ce moment comme une nouvelle naissance spirituelle. Débute alors un lent écartèlement entre son appartenance au Christ et sa fascination pour l'advaita<sup>126</sup>, lisible par exemple dans la psalmodie qui oscille entre une sorte de fascination amoureuse et l'angoisse naissante dans cette entrée de journal :

Ô Arunâchala [...]  
Papillon je me suis laissé tromper à ta flamme  
et tu m'y as consumé.  
Consumes-moi, brûle en moi tout ce qui n'est pas Toi. [...]  
Une première fois, j'avais cru tout quitter,  
et une autre fois encore ;  
Ton appel impérieux m'a montré ce que c'est que tout quitter pour toi,  
jusqu'à ce jour je n'avais vraiment rien quitté ! (Abhishiktananda 1986, 6.4.52)<sup>127</sup>.

Dans ces lieux hindous, il fait la rencontre de quelques siddhus qui l'impressionnent, dont Harilal, disciple et proche de son futur gourou : Gnanananda. Rencontré en 1955, il avancera avec ce maître dans la connaissance de l'hindouisme et apprivoisera progressivement la « logique » du non-dualisme (*advaita*), si étrangère alors à son entendement, autant pour lui comme sujet<sup>128</sup>, que pour sa réflexion sur les dogmes : « Le mystère de l'advaita, c'est le mystère intime du Christ ; ni Éphèse ni Chalcédoine ne surent exprimer, et le mystère plus profond encore du Père et du Fils » (*ibid.*, 31.10.56). Pour les deux hommes, toutefois, le fossé se creuse au fil des ans :

Le Père Monchanin s'étonne que je parle toujours de l'hindouisme comme d'une manière « inspirée ». D'où l'impression « dangereuse » sur les autres. Mais comment faire autrement ? N'est-ce pas dans l'hindouisme que j'ai trouvé cet épanouissement inouï, inconnu auparavant de *shanti* et d'*ananda* [paix et joie], auquel seul fait obstacle mon rattachement psychologique et sociologique à l'Église ?

---

<sup>125</sup> Dans sa lettre du 18 août 47 à Monchanin, Abhishiktananda confie : « Depuis plus de treize ans, en effet, ce rêve est en moi, et ces dernières années il a été ma pensée et ma prière incessantes » (cité dans Gozier 1989, 20).

<sup>126</sup> Sur son itinéraire spirituel et la déchirure qu'engendra ses explorations mystiques, voir mon article « Abhishiktananda et 'l'expérience du fond' advaitin » dans *L'expérience religieuse. Approches mystiques. Enjeux philosophiques* (Gravend-Tirole 2012), dont cette section s'inspire en partie.

<sup>127</sup> Pour Abhishiktananda, il me paraît plus adéquat de citer non pas la page de *La montée au fond du cœur* (1986), mais la date, qui rend mieux compte de son évolution intellectuelle (et spirituelle).

<sup>128</sup> « Nulle solution, ni dans le concept, ni dans l'expérience. Les doutes ne tomberont que quand le douteur aura disparu » (Abhishiktananda 1986, 24.10.56).

[Plus tard la même journée :] Pénible discussion ce soir avec le P. M. [Monchanin] au sujet de l'avenir. Il me reproche amèrement de vouloir quitter. Il ne peut comprendre que s'il avait pris au sérieux notre vie monastique en 1950, tout cela sans doute ne serait pas arrivé. Il ne peut comprendre que les voyages à Arunachala aient été d'autre qualité que les parenthèses de la vie monastique de Pondi et Bangalore. Il ne peut comprendre que c'est de lui que j'ai appris le relativisme des Écritures et du dogme chrétien : une fois cela compris, grâce à lui, j'ai été simplement logique (*ibid.*, 12.01.56).

La mort de Jules Monchanin en octobre 1957 l'oblige à remettre à plus tard son projet d'exploration du nord de l'Inde, où de nombreux *rishis* [voyants] pratiquent la voie du *dharma*<sup>129</sup>. Après une première exploration des sources du Gange, aux pieds de l'Himalaya en 1959, il s'installe deux ans plus tard à Gyansu, à côté d'Uttarkashi, à mi-distance entre Rishikesh et Gangotri, au bord du Gange. Et bien qu'il soit surtout en relation épistolaire avec Shantivanam, il effectue aussi à plusieurs reprises des aller-retour entre l'Ashram dont il est encore responsable et sa petite cabane himalayenne. Très proche de Raimundo Panikkar (1918-2010) avec qui il partagera de nombreuses réflexions sur l'Inde, il se rendra notamment aux sources du Gange en sa compagnie en 1964<sup>130</sup>. Il suit également avec enthousiasme les débuts des travaux de Vatican II, promeut une liturgie indienne, mais sera rapidement déçu par les avancées du Concile<sup>131</sup>. Cette décennie le verra peu à peu poursuivre sa quête de Dieu au-delà des lieux institutionnels, certes sans négliger le partage de son expérience et des réflexions qu'elle suscite par l'écriture de différents livres, mais sans leur donner trop d'importance non plus. Les doctrines et les concepts embrouillent plus qu'ils n'éclaircissent le mystère de Dieu :

L'advaitin chrétien a tout, pour se nourrir, de Jean et Paul. Mais il doit demeurer seul. S'il devient une doctrine, s'il s'institutionnalise, il devient un faux advaita, une nouvelle religion, à la façon de l'advaita de la Ramakrishna Mission. C'est un feu auquel d'autres feux s'allument, mais ce feu est toujours unique. La solitude du seul. Le silence du Seul. La nudité du Seul. Non des mots à méditer, à enfoncer dans la tête, mais une expérience à sentir (*ibid.*, 19.11.1966).

Quand, en 1968, Bede Griffiths prend la charge de Shantivanam, Abhishiktananda peut totalement se donner à ses recherches, encore écartelé qu'il se trouve entre la mystique hindoue et la mystique chrétienne, rationnellement incompatibles, mais vitalement liés en lui. Puis, l'arrivée en octobre 1971 de Marc Chaduc transforme progressivement Abhishiktananda en *guru*. Ce dernier découvre alors la paternité spirituelle<sup>132</sup>. Quelques mois plus tard, le 30 juin 1972, la *diksha* (initiation) de son disciple est vécue dans une infinie béatitude. Celle-ci se résume, pour

---

<sup>129</sup> C'est-à-dire, la voie à suivre religieusement, spirituellement, rituellement et socialement.

<sup>130</sup> D'où sortira un livre, *Une messe aux sources du Gange* (1967).

<sup>131</sup> Déçu, voire même moqueur : « Et le Concile à nouveau se réunit et l'on va être sérieux. Et les évêques en chapeau et mitre vont décider de Dieu. Et les *observers* [observateurs] en complet veston vont juger leurs décisions. Quel rire ! Il doit bien y avoir un ange qui s'appellerait : le Rire de Dieu. C'est lui le plus grand d'entre eux, le Grand Rire de Dieu, quand il regarde l'homme, l'homme qui, avec un sérieux de *butler* [maître d'hôtel], prépare la table pour Dieu et se dispose à le servir » (24.09.1963).

<sup>132</sup> Au lendemain de la *diksha* de Marc, Abhishiktananda écrit : « Angoisse terriblement ressentie ces trois jours de ce qui arrive à mon enfant. Que mange-t-il, où dort-il, rien ne lui arrive-t-il ? et la pluie ? » (*ibid.*, 3.7.73).

Abhishiktananda, en une « expérience foudroyante de la lumière » (*ibid.*, 11.5.72)<sup>133</sup>. Enfin l'année suivante, du 10 au 18 juillet, survient la « Grande Semaine », où Abhishiktananda a le sentiment d'avoir trouvé le Graal. Et si le 14 juillet, il subit un infarctus, celui-ci ne lui paraît pas menaçant. Au contraire, écrira-t-il, « Je vécus la crise cardiaque d'abord comme une merveilleuse aventure spirituelle » (*ibid.*, 11.9.73)<sup>134</sup>. Puis le 7 décembre de la même année, ce sera son *mahasamadhi* – le Grand Éveil – à la clinique des sœurs franciscaines, à Indore.

De manière un peu caricaturale, alors qu'en Occident le mystique suscite fascination et respect, mais demeure à l'écart de l'ordre hiérarchique, sinon pour consultation<sup>135</sup>, la mystique hindoue, selon Abhishiktananda, s'appuie sur deux termes fondamentaux en hindouisme : la sagesse (*jnâna*) par l'expérience (*anubhava*). Ceux-ci donnent au mystique une crédibilité, une autorité et un rayonnement, qui mettent le *rishi* soit au-delà, soit au centre d'une communauté de disciples. Ainsi, pour le moine breton, alors que l'expérience devrait être le nœud de compréhension du christianisme, il se désole de constater sa place marginale voire sa quasi-absence de la pensée chrétienne dominante.

Dans ses « Notes de théologie trinitaire », l'un des derniers manuscrits inachevés écrits l'année de sa mort, en 1973, après 25 ans de vie en Inde, le moine constate avec consternation que, « pour la majorité des chrétiens, le mystère de la Sainte Trinité est devenu la chose la plus abstraite que l'on puisse penser, sans aucune influence sur leur vie religieuse et spirituelle, alors que ce qui a été ainsi conceptualisé dans notre abstraite dogmatique et nos formules théologiques était précisément pour Jésus l'expérience la plus concrète » (Abhishiktananda 1979, 243). Or pour comprendre le mystère de Jésus, et pouvoir véritablement à son tour se dire chrétien, il ne devrait pas suffire d'adhérer à la formule « Jésus est Christ » ou « Jésus est Fils de Dieu », car, estime le moine, « en réalité, seul celui qui est à la fois Christ et Dieu peut émettre cette formule sur lui-même » (*ibid.*, 247). Mais si le chrétien peut malgré tout l'affirmer, ce ne peut être alors qu'à partir de son expérience personnelle du Christ et de Dieu. Ainsi, écrira-t-il dans son journal, « La Trinité ne se comprend que dans l'expérience d'*advaita*. La Trinité est une expérience, non un théologoumenon [simple formulation théologique]. Ou du moins le théologoumenon n'en secrète jamais la vérité. Elle ne se découvre que dans la limpidité du regard intérieur » (Abhishiktananda 1986, 12.09.73).

---

<sup>133</sup> Ou plus en détail : « Dans la lumière de l'*âtman* [...] toutes les relations entre êtres (tout le don de soi de chaque être : *annam*) sont pur être, l'être même, l'être unique. Il n'y a pas des choses qui s'additionneraient et coexisteraient à part dans l'espace de cette lumière. Ils ne se distinguent pas de cette lumière, de cet être, et pourtant ils sont les uns aux autres, dans le fond du Père le Fils, dans le fond du Fils le Père, dans deux mains qui s'étreignent le mystère unique du Père et du Fils » (*ibid.*, 11.5.72).

<sup>134</sup> Puis, « Au bout de quelques semaines la routine reprit naturellement, mais la percée de ces jours de grâce est toujours une lumière qui illumine au-dedans » (*ibid.*, 11.9.73).

<sup>135</sup> Ou dans les mots d'Abhishiktananda : « Le rationalisme d'Occident a toujours été plus ou moins en défiance – et en crainte – devant le mystère de l'au-delà, de l'au-delà intérieur surtout » (Abhishiktananda 1979, 47).

### c) Raimundo Panikkar et son retour aux sources

Un très proche ami d'Abhishiktananda et de Shantivanam fut Raimundo Panikkar (1918-2010). Lui-même fils d'un père hindou et d'une mère catholique catalane, son parcours reste éminemment diversifié et singulier à la fois. Bien que son itinéraire spirituel le mena très jeune vers l'Opus Dei et son fondateur, Escrivá de Balaguer, qui l'aurait encouragé à devenir prêtre au début des années 1940 (Prabhu 2010), sa proximité et son appréciation de la diversité culturelle mondiale en a fait un incontournable apôtre du dialogue *inter-* et *intrareligieux*. De par ses nombreuses années d'études en divers lieux d'Europe de 1936 à 1954 – qui démontrèrent ses grandes facilités pour les langues<sup>136</sup> –, et son propre héritage familial, l'homme a longuement médité sur les questions d'identité et de pluralisme religieux, et plus profondément, sur les questions de langage, de mythe et de réalité – en passant par les enjeux théologiques de la christologie et de l'anthropologie théologique. Pour Joseph Prabhu, « He is as much a poet as a philosopher, a mystic as a theologian and the tensions among mythos, logos and spirit which he has written about so insistently are embodied in his consciousness and his prose » (Prabhu 1996, ix).

Sa première visite dans le pays de son père en 1954 – à déjà 36 ans – le désarçonne complètement. Il découvre dans sa chair une Inde qui était restée abstraite et scolaire (Prabhu 1996, 5). De 1955 à 1964, il restera principalement en Inde afin, notamment, de mener à bien une nouvelle thèse de doctorat – en théologie cette fois. Celle-ci, présentée en 1961 à l'Université pontificale du Latran et publiée sous le titre *The Unknown Christ of Hinduism* en 1964, connaît un énorme succès ; elle sera traduite et rééditée à de très nombreuses reprises. Dans la préface de 1979, il explique avoir été sur un champ de bataille, où « The Black one wanted to enlist me as a warrior in the Field of Righteousness. The White one wanted me to be a brahman in favour of what seemed to me an unjust *status quo*. Both were my kith and kin, but I remained a conscientious objector, mistrusted by both » (Panikkar 1981, ix). Sans prendre parti, il explique se trouver à la confluence de quatre rivières : « The Hindu, Christian, Buddhist and Secular traditions », et l'écriture du livre en raconte l'aventure (*ibid.*, x). Ce lieu de confluences expliquera non seulement ses réflexions dans ce premier livre à succès, mais de manière plus large, ses questions sur l'identité qui resteront au cœur de ses préoccupations, comme le signale encore cette réponse, donnée à Gwendoline Jarczyk, à la fin de sa vie :

Il est une phrase de moi que l'on cite souvent : « Je suis "parti" chrétien, je me suis "trouvé" hindou, et je suis "revenu" bouddhiste sans avoir jamais cessé d'être chrétien » ; je lui apporterais volontiers aujourd'hui une sorte de complément : « A mon retour, je me suis

---

<sup>136</sup> Il étudia à Barcelone, Madrid, Salamanque, Bonn et Rome – desquelles il maîtrisait très bien les langues, en plus du français, de l'anglais et de quelques autres langues comme le grec ancien, l'hébreu biblique ou le sanskrit.



découvert meilleur chrétien. » Pas uniquement parce que plus tolérant, mais parce que, chrétien, je n'affirme plus être *seulement* chrétien. Car je suis aussi foncièrement hindou. J'accepte mon karma et mon dharma pleinement du dedans (Jarczyk 1998, 84-85).

Pour lui, la rencontre de l'hindouisme et du christianisme ne peut s'effectuer selon une comparaison des doctrines, ni par une synthèse des cultures, mais selon un mode *existentiel*, voire ontologique, qui met au centre le Christ, mais sur un mode intérieur<sup>137</sup> : « This religious encounter is in reality much more than a meeting of two friends; it is a communion not only in Christ but also of Christ. [...] Only when a Man is completely empty of himself, is in a state of *kenosis*, of renunciation and annihilation, will Christ fulfil his incarnation in him » (Panikkar 1981, 61).

Sans être indemne d'une certaine forme d'orientalisme et d'idéologisation propre à son époque – sa *Lettre sur l'Inde* (1963) n'hésite pas à évoquer « l'âme indienne » (Panikkar 1963, 15) et son regard sur l'hindouisme demeure, comme chez Monchanin et Abhishiktananda, passablement essentialiste –, sa compréhension des problèmes et les pistes qu'il ouvrit pour les analyser furent déterminantes dans la déconstruction d'une théologie trop impérialiste et pour l'apparition d'une approche plus pluraliste des religions. En montrant les « inadequacies of the superiority approach » en théologie des religions dès 1964 (Panikkar 1981 [1964], 75-96), qu'elle soit sur un mode exclusiviste ou inclusiviste, Panikkar fut parmi les premiers à démontrer la cohérence d'une approche relationnelle, où non seulement deux traditions religieuses peuvent se rencontrer et s'apprécier *mutuellement*, mais qu'elles sont surtout appelées à la transformation d'elles-mêmes, « a transformation into the fullness of what each religion is, into a 'better' form of itself » (*ibid.*, 94)<sup>138</sup>.

On pourrait sans doute parler d'évolution de la pensée de l'auteur quand celui-ci, dans le prologue à la traduction française de sa monographie *Le silence du Bouddha. Une introduction à l'athéisme religieux* (2006), affirme que ce livre « appartient à la catégorie de ce qu'on appelle les "théologies de la libération", bien que dans un sens plus large puisqu'il prétend indiquer certaines voies d'approche de processus libérateurs, dans le domaine des sciences humaines comme dans celui de la théologie » (Panikkar 2006, 13). Son but étant de « promouvoir une compréhension plus profonde tant de la théologie de la libération que de la libération de la théologie (et de la philosophie) » (*ibid.*), son apport fut autant d'avoir exploré des voies difficiles dans la théologie des

---

<sup>137</sup> Ce mode intérieur sera d'ailleurs théorisé dans un autre livre à succès, *The Intrareligious Dialogue* (1978), sur lequel je reviens dans la partie suivante.

<sup>138</sup> Et l'auteur de vouloir être aussi réaliste qu'engagé : « The hope that such a transformation may happen can be neither substantiated nor enforced. Still, we may surely attempt to convince existing religions that they should not stay closed and static, but rather follow their own rhythms, their own dynamisms, lest they simply disappear through stagnation, by turning in a sterile fashion to their own present or past structures » (Panikkar 1981, 94).

religions que de les avoir parcouru lui-même, en tant que chrétien et hindou<sup>139</sup>, jusqu'à sa mort en 2010.

d) *De Kurisumala à Saccidananda : Francis Acharya & Bede Griffiths*

D'autres Européens, tels que Bede Griffiths (1906-1993), un bénédictin anglais, ou Francis Mahieu (1912-2002), un trappiste belge, vinrent en Inde rejoindre les deux Français, mais les quittèrent assez vite pour fonder ensemble en 1958 un monastère-ashram de rite syro-malankar à Kurisumala, dans le Kerala. Sans pouvoir donner des biographies aussi étendues que les précédentes, il faut néanmoins les évoquer rapidement puisque leur destin est aussi, de proche ou de loin, lié à Shantivanam.

En ce qui concerne Griffiths, sa nature contemplative – selon sa propre autobiographie (Griffiths 1988) – le mena dès son adolescence vers la vie mystique. Nourri de la poésie romantique anglaise à la Blake, Wordsworth ou Coleridge, ses études en littérature et en philosophie le destinaient d'abord à un travail en journalisme. Mais ses lectures et ses discussions avec son tuteur à Oxford, C. S. Lewis – dont il devint le grand ami –, le mèneront vers une recherche intérieure plus engagée. Il prend l'habit en 1932, et le nom de Bede – qui signifie *prière*. En 1937, il prononce ses vœux perpétuels et est ordonné prêtre en 1940. Père hôtelier pendant plusieurs années, il sera aussi prieur de 1947-1951 à Farnborough puis à Pluscardin. C'est durant son séjour à Farnborough que Bede Griffiths entend l'appel d'une vie monastique indienne, même s'il connaissait depuis un certain temps déjà plusieurs auteurs d'Orient et le yoga. Il arrive à Bangalore à 49 ans, en 1955, presque en même temps que son confrère Jean Mahieu.

Mahieu, cinquième d'une famille de sept enfants, fit ses études à Bruxelles puis à Londres, où il fut profondément impressionné par Gandhi (Mahieu-de Praetere 2001). Il entra en 1935 à l'abbaye de Scourmont, prend le nom de Francis, et y restera jusqu'à son départ pour l'Inde en 1955. Cet appel fut suscité par la rencontre de Gandhi, puis relancé en 1939, lorsqu'il entendit Monchanin parler de l'Inde – alors que ce dernier n'y était pas encore parti. Après un an à Shantivanam, où la connivence avec les deux fondateurs était déjà très mise à mal, et la déroute devant ce projet de plus en plus certaine<sup>140</sup>, il répondra à l'appel de l'évêque de Tiruvalla (Kerala), Zacharias Mar Athanasius, pour fonder un monastère dans les hauteurs montagneuses de l'état, accompagné de

---

<sup>139</sup> Plus bas dans ce prologue, Panikkar le souligne : « À l'époque [dans les années 1980], cet ouvrage marqua une coupure dans ma vie. Depuis lors, je n'ai pas désavoué mon bouddhisme de même que je n'ai pas renié mes options et engagements antérieurs. Je crois plutôt les avoir purifiés et développés. Je continue à être chrétien et hindou, bien que je me rende compte que mon pèlerinage ne s'arrête pas là » (Panikkar 2006, 13).

<sup>140</sup> Abhishiktananda ira le chercher à Bombay le 11 juillet, alors qu'il n'a plus grande conviction sur l'avenir de Shantivanam, comme il l'écrira quelques semaines plus tard : « Il est trop clair que [...] cette arrivée de F. M. [n'a été qu'une] mise en demeure de faire enfin un choix puisque désormais l'œuvre de Shantivanam est pour moi terminée » (Abhishiktananda 1986, 02.08.1955).

Bede Griffiths. Suivant la liturgie syriaque, un mode de vie indien, et la spiritualité cistercienne et bénédictine à la fois, Mahieu partit même en Irak pour se procurer des manuscrits de prières syriaques qu'il traduisit en anglais pendant vingt ans<sup>141</sup>.

Le monastère de Kurisumala, qui deviendra finalement cistercien en 1998, est aujourd'hui assez bien implanté dans les montagnes du Kerala, mais ne présente pas exactement d'originalité théologique particulière, sinon d'avoir bien su combiner vie monastique cistercienne et modes de vie indiens. Le travail théologique, immense, est centré sur les modes de vie du Kerala et la liturgie, surtout syriaque. Le monastère ne présente pas d'interpénétration forte entre christianisme et hindouisme ; il en reste à un mode d'inculturation essentiel, mais secondaire par rapport à ce qui est examiné ici.

Quand Abhishiktananda fera, dix ans après le mort de Monchanin, une demande officielle aux responsables de Kurisumala de prendre en charge les lieux du Shantivanam afin de pouvoir mieux se dédier à sa propre quête qui le menait vers l'Himalaya<sup>142</sup>, Bede Griffiths devint l'abbé des lieux, après avoir étudié l'hindouisme avec Panikkar à Varanasi. Pendant vingt-cinq ans, sa présence permit à Shantivanam d'avoir un gourou, ce qui entraîna, semble-t-il, l'apparition de vocation locale. Mais quand frère Amaldas, considéré comme l'héritier spirituel de Bede Griffiths et le prochain gourou de Shantivanam, meurt dans un accident en 1990, c'est la catastrophe, tant pour Bede Griffiths, qui mourra trois ans plus tard, à 87 ans, que pour l'ashram, qui entrera dans une forme de déshérence institutionnelle dont il n'est pas tout à fait sorti<sup>143</sup>.

Alors que la théologie de Francis Mahieu fut d'abord contemplative – à travers la nouvelle liturgie des heures qu'il proposa – celle de Griffiths se veut plus cosmique, et proche d'une certaine manière de Panikkar<sup>144</sup>. À insister sur une source commune à toutes les religions, Griffiths veut dépasser les différentes formulations religieuses ou philosophiques en insistant sur leur unique origine. Le mystère dans lequel baigne cette source, et donc l'impossibilité de la rendre intelligible comme telle, peut être contourné en considérant de manière complémentaire ces différentes facettes (ou perspectives) données sur la réalité ultime. Son livre *Expérience*

---

<sup>141</sup> En quatre volumes, cette liturgie des heures s'intitule *Prayer with the Harp of the Spirit : The Prayer of Asian Churches* (1980-6).

<sup>142</sup> Dans les mots de Panikkar, en entretien avec Jarczyk : « Cet ashram [Shantivanam] ne fut pas un succès, ils [Monchanin et Abhishiktananda] s'en sont rendu compte rapidement. Cette déconvenue amena Abhishiktananda à la conviction que sa vocation était plus solitaire ; il a donc abandonné l'ashram pour engager une expérience érémitique. Il a souvent habité chez moi ; plus tard il s'est établi dans un ermitage qu'il avait acheté à mon nom » (Jarczyk 1998, 25).

<sup>143</sup> L'ashram manque surtout d'un guru. Si Brother John, Camaldoli, écrit et jouit d'une certaine notoriété internationale, Shantivanam ne l'a pas pour autant nommé guru des lieux.

<sup>144</sup> Dans le même entretien avec Jarczyk, Panikkar poursuit sur Griffiths : « En évoquant Shantivanam, je ne puis taire le nom du père Bede Griffiths, un vrai saint, qui en fut le troisième *guru*. Il sut harmoniser l'hospitalité bénédictine avec un esprit moderne, ouvert aux sciences, par exemple, et une spiritualité chrétienne fécondée par la sagesse indienne » (*ibidem*).

chrétienne et mystique hindoue (1995 [1982]) évoque de manière assez affirmative ce principe de complémentarité entre les peuples. Il ne s'agit pas tant d'opposition, que d'éléments différents à joindre ensemble pour avoir une vision équilibrée du monde :

Nous devons dépasser toutes ces structures historiques et retrouver le Mythe originel du christianisme, la Vérité vivante qui a été révélée dans le Nouveau Testament. [...] L'Esprit suprême a laissé tout autour de nous des traces de sa présence. [...] Le Mystère, l'ultime Vérité, est toujours au-delà de notre entendement. Les grands mythes du monde en révèlent des aspects divers, selon la perception imaginative des différents peuples de la planète (Griffiths 1995 [1982], 198).

Et plus loin, s'adressant à sa propre Église, le moine poursuit un vibrant plaidoyer pour l'indicible de la Vérité dans une tradition religieuse exclusive.

Le Chrétien, quelle que soit son Église, ne peut prétendre avoir le monopole de la Vérité. Tous sont pèlerins en quête de Vérité, de Réalité, de Plénitude finale. Mais il nous faut reconnaître que cette Vérité demeurera toujours au-delà de notre entendement. Aucune science, aucune philosophie, aucune théologie, ne pourra jamais enfermer la Vérité. Aucune poésie, aucun art, aucune institution humaine, ne pourra jamais totalement l'incarner. Les grands mythes ne sont que des reflets, dans l'imaginaire humain, du Mystère transcendant. Le mythe du Christ lui-même appartient encore au monde des signes. Or il nous faut aller, au-delà du mythe, au Mystère lui-même, au-delà du mot, de la pensée, de la vie et de la mort (*ibid.*, 199).

Dans l'un de ses derniers livres, *A new vision of reality* (1989), le vieux moine poursuit sa critique du matérialisme, trop atomisant selon lui, qui se développe depuis Galilée, et se joint à l'annonce d'un *nouvel âge* qui émerge, en insistant sur le côté féminin de Dieu, et la rencontre ultime des religions<sup>145</sup>. Dans l'avenir, une nouvelle relation avec la nature se fera, une communion dans l'unité globale (moins dominatrice) justifiera un nouveau type de communauté humaine (moins de métropoles et plus de décentralisation). La réconciliation des églises aura lieu, une nouvelle théologie ainsi qu'une nouvelle culture mondiale naîtront.

### 3. Sanskritisation du christianisme

À la suite de Shantivanam et des ouvertures données par le Concile Vatican II, de nouveaux horizons se déploient du côté catholique : le décret sur l'activité missionnaire de l'Église *Ad Gentes* – et plus particulièrement la section §22<sup>146</sup> –, encourage le clergé catholique indien et les évêques

---

<sup>145</sup> Voir aussi *Bede Griffiths. Essential Writings* (2004), qui rassemble ses écrits selon ces différents thèmes.

<sup>146</sup> L'ensemble de cette section mérite d'être citée, car elle orientera profondément la théologie de l'*inculturation* qui s'ensuivra : « La semence, qu'est la Parole de Dieu, venant à germer dans une bonne terre arrosée de la rosée divine, y puise la sève, la transforme et l'assimile pour porter enfin un fruit abondant. Certes à l'instar de l'économie de l'Incarnation, les jeunes Églises enracinées dans le Christ et édifiées sur le fondement des Apôtres, assument pour un merveilleux échange toutes les richesses des nations qui ont été données au Christ en héritage (cf. Ps 2,8). Elles empruntent aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, à leur sagesse, à leur science, à leurs arts, à leurs disciplines, tout ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur, et ordonner comme il le faut la vie chrétienne. Pour réaliser ce dessein, il est nécessaire que dans chaque grand territoire socioculturel, comme on dit, une réflexion théologique soit encouragée, par laquelle, à la lumière de la

à se rassembler pour mieux réfléchir aux moyens de rendre l'Église plus indienne dès 1966. Sorte d'énorme synode national, le *All India Seminar* aura finalement lieu du 14 au 25 mai 1969 à Bangalore<sup>147</sup>. Selon Panikkar, « Cette assemblée, bien que non canonique – ce n'est pas un Concile National – a un grand retentissement. [...] Ce séminaire représente un tournant dans l'histoire des catholiques indiens, comparable *minutis minuendis* au Concile Vatican II pour le monde chrétien » (Panikkar 1986, 371).

Pendant ce séminaire, toutes les questions de la vie catholique sont organisées selon onze ateliers<sup>148</sup>. Pour le premier, qui porte sur la spiritualité et qui est animé par Abhishiktananda<sup>149</sup>, l'atelier conclut sur sept recommandations, parmi lesquelles :

2. Indian religious values should gradually be introduced into all our formation programmes [...].

6. Moreover, since the Church's witness to the contemplative ideal is not sufficiently manifest in this country, immediate steps should be taken to establish authentic forms of monastic life, in keeping with the best traditions of the Church and the spiritual heritage of India.

7. Finally, charismatic persons who may show signs of a special vocation to an ashram type of life, should be given all encouragement to do so, even if they are already living a priestly or religious life (All India Seminar 1969, 319).

De même, dans le deuxième atelier portant sur la liturgie et la catéchèse, tout en prenant garde de ne pas négliger la diversité des cultures et des religions dans le sous-continent (§3), l'atelier recommandera en §8 une véritable indianisation de la liturgie indienne :

As a practical preparation for an authentic Indian liturgy, all concerned should promote prudently and gradually an Indian atmosphere in our worship by adopting suitable Indian decorations, objects, postures, gestures etc., by promoting Indian architecture, sculpture,

---

Tradition de l'Église universelle, les faits et les paroles révélés par Dieu, consignés dans les Saintes Écritures, expliqués par les Pères de l'Église et le magistère, seront soumis à un nouvel examen. Ainsi on saisira plus nettement par quelles voies la foi, compte tenu de la philosophie et de la sagesse des peuples, peut « chercher l'intelligence », et de quelles manières les coutumes, le sens de la vie, l'ordre social peuvent s'accorder avec les mœurs que fait connaître la révélation divine. Ainsi apparaîtront des voies vers une plus profonde adaptation dans toute l'étendue de la vie chrétienne. De cette manière, toute apparence de syncrétisme et de faux particularisme sera écartée, la vie chrétienne sera ajustée au génie et au caractère de chaque culture, les traditions particulières avec les qualités propres, éclairées par la lumière de l'Évangile, de chaque famille des peuples, seront assumées dans l'unité catholique. Enfin les nouvelles Églises particulières, enrichies de leurs traditions, auront leur place dans la communion ecclésiale, la primauté de la Chaire de Pierre, qui préside l'universelle assemblée de la charité, demeurant intacte » (Vatican II 1965, AG §22).

<sup>147</sup> Dans *All India Seminar. Church in India Today* (1969), le document qui fut publié après le séminaire, on estime à plus de 10 000 le nombre de participants aux différents ateliers (*All India Seminar*, 29). Plus de 60 évêques furent également présents, parmi plus de 600 inscriptions formelles, ainsi que de très nombreux prêtres et autres membres du clergé.

<sup>148</sup> De la spiritualité pour la mission en Inde à la liturgie, l'évangélisation, le dialogue avec les autres religions, la culture indienne, les activités éducationnelles ou socio-économiques, en passant par la vie citoyenne et politique, les médias, le leadership et la famille (*ibid.*, 11).

<sup>149</sup> Selon Panikkar, « Le Séminaire National a été, pour Swamiji [Abhishiktananda], l'événement confirmant son insertion profonde dans l'Église catholique indienne de plus en plus en plus consciente de sa propre identité et à la recherche de guides spirituels. [...] Malheureusement, nous ne connaissons pas ses réactions écrites. Marc les aura probablement considérées comme secondaires » (Panikkar 1986, 372).

painting and music, and by composing prayers and hymns which take their inspiration from Indian religious literature (*ibid.*, 328).

Il y aurait plusieurs figures à présenter qui travailleront dans cette veine de l'indianisation, et que Wilfred baptise la « religio-cultural orientation » (Wilfred 1993, 99-137) – par opposition à la « socio-political orientation » que j'aborde dans la section suivante avec la théologie dalit –, mais j'en resterai à la figure la plus importante pour l'Inde dans cette optique : Amalorpavadass, qui présidait déjà en 1969 l'atelier sur la liturgie<sup>150</sup>. Pareillement, alors que pas moins de 80 ashrams catholiques ont pu être recensés sur le sol indien, je ne m'en tiendrai qu'à une figure – féminine, enfin –, dont le caractère, la spiritualité et le leadership furent souvent loués : sœur Vandana.

#### a) Amalorpavadass, le NBCLC & Anjali Ashram

Duraiswami Simon Amalorpavadass (1932-1990), ayant plus tard pris le nom de swami Amalorananda, est né à Kallery, petite ville non loin de Pondichéry, alors colonie française. Les quelques années qu'il passa après son ordination en 1959 au centre régional de catéchèse du Tamil Nadu le révélèrent à ses supérieurs, tant par ses initiatives que par ses idées novatrices. Parce qu'il connaissait le français, et encouragé par le prêtre des missions étrangères de ce centre, Edmond Becker, son archevêque choisit de l'envoyer étudier au tout récent Institut supérieur de pastorale catéchétique (ISPC) de l'Institut catholique de Paris en 1962 et avant cela, de le prendre avec lui lors de son voyage en Europe en route vers le Concile (van Leeuwen 1990, 10). Non seulement Amalorpavadass put-il ainsi approfondir ses connaissances et ses intuitions en théologie, mais il put également suivre de très près le concile en se rendant à Rome lors des trois premières sessions.

C'est durant ces années conciliaires extrêmement riches et ouvertes théologiquement qu'il put réfléchir à frais nouveau à la question de l'évangélisation à travers les questions d'indianisation. La conclusion de son mémoire *L'Inde à la rencontre du Seigneur* (1964) révèle déjà – de manière assez lyrique et eschatologique – l'une des certitudes qui orientera ses choix tout au long de sa vie :

Vient de terminer [sic] la première étape de la préparation de l'Inde pour la parousie ; c'était le résultat du travail infatigable des missionnaires étrangers. Dès maintenant commence la deuxième étape ; c'est désormais le rôle du clergé autochtone ; la scène est prête pour l'accomplissement, en son plein sens, de la prophétie de Léon XIII [...]. L'heure des fils de l'Inde a sonné ; c'est aux fils de l'Inde, semble-t-il, qu'ont été réservés la gloire et le privilège

---

<sup>150</sup> Bien que j'apprécie la distinction qu'opère Wilfred, je ne le suis pas dans l'énumération des figures dans cette section, ayant déjà traité de Panikkar avant, et voulant traiter d'Amaladoss plus tard. Seule la figure de John Britto Chethimattam (1922-2006), de l'Église syro-malabar catholique du Kerala, manque à cette section, si je voulais suivre Wilfred. J'aurais également voulu ajouter dans cette section quelques jésuites sanskritisants, tels que George Gispert-Sauch (1931-), Anand Amaladass (1943-) ou Noel Sheth (1943-), qui ont chacun à leur manière énormément contribué à la réintégration de la philosophie et de la pensée indienne dans le cursus théologique des séminaristes.

de préparer définitivement la Mère-Inde pendant cette dernière étape, à la rencontre du Seigneur (Amalorpavadass 1964, 360).

Et l'auteur de s'appuyer sur les écrits de Monchanin notamment pour magnifier (littéralement) « la terre mystique » de l'Inde (*ibid.*, 363) et son rôle de contemplation dans le corps mystique du Christ. Ces intuitions seront ensuite approfondies dans sa thèse, *Destinée de l'Église dans l'Inde d'aujourd'hui* (1967 [1965]), préfacée par Jean Daniélou, puis surtout, mises en œuvre à travers différentes entreprises sur le sol indien.

Dès 1966, un an après son retour et en vue du *All India seminar*, la conférence des évêques d'Inde (CBCI) déclare en effet que le renouveau liturgique dans le pays doit devenir une priorité. Dans cette optique, la conférence nomme Amalorpavadass directeur-fondateur du NCLC, qui deviendra plus tard le NBCLC – *National Biblical Catechetical and Liturgical Center*<sup>151</sup> à Bangalore. Ce centre sera l'occasion de concrétiser les intuitions développées en Europe. Pour lui, comme pour ses congénères, l'inculturation « covers the total reality of the Church » (Amalorpavadass 1985, 57)<sup>152</sup> et ne peut être dissociée de la mission de l'Église (Amalorpavadass 1985, 55-62 ; voir aussi Amalorpavadass 2004 [1990], 12). L'enjeu de l'inculturation est de taille, selon Amalorpavadass.

The Gospel had the trade-mark of western Christianity. Correspondingly it contributed to the elimination or disparaging of the local cultures of the people evangelized. Christianization meant westernization in terms of socio-cultural life. Its consequence was alienation of Christian people from their own culture, social milieus and religious traditions, and evasion from their people's historical adventure and drifting away from the mainstream of national life. The Christians were considered as aliens or at least as second class citizens and a marginal group living in a ghetto of their own. [...]

The impact of this on the minds of non-Christians was harmful: missionary activity was looked upon as an act of spiritual aggression [...]. The non-Christians have become allergic to mission work and look upon the evangelizing Church as a foreign body, as a state within state, as a pressure group and alienating force (Amalorpavadass 1985, 11-12).

---

<sup>151</sup> Encore aujourd'hui, les évêques décrivent le NBCLC ainsi : « NBCLC is an all India institution set up in Bangalore to promote and co-ordinate the renewal of Christian life in the Church according to the principles outlined by Vatican II Council » (CBCI 2017).

<sup>152</sup> Sous ce titre, l'auteur donne dès 1978 une liste des différents domaines à indigéniser selon lui, qu'il reprendra en ne modifiant qu'à peine les formules dans une conférence donnée en 1989 – c'est dire que sur ce point, ses convictions sont restées les mêmes : « Indigenous expressions refer to (1) the formation of the local community of Christians and the training of the clergy and the religious; (2) their life-style and sociological adaptations; (3) the incarnation of the Gospel in concrete life situations and in every sphere of personal and family life, work and profession, involvement in social and civic activities, economic and political systems, and the cultures of each country, region and place; (4) the use of various arts like architecture, sculpture, painting, decoration, music, dance and drama; (5) indigenous theology; (6) spirituality; (7) the ministry and ministries, i.e. the threefold ministry of (8) the word (preaching, evangelization, catechesis); (9) worship (liturgy) and (10) service of guidance: (11) formation of people in faith and (12) organization of Christian community towards (13) Christian growth and maturity; (14) for witness in society and (15) humble service in love. There is a connection among all of them » (Amalorpavadass 2004, 52). En appendice à sa réflexion sur l'Évangile et la culture, il commente aussi les différents symboles, objets, postures et gestes proposés dans la liturgie indienne : enlever ses chaussures, prosternation à la manière d'*Anjali Hasta*, position assise sur le sol, chants de *bhajan*, hommage avec *arati*, etc. – qui ne sont pas que des coutumes culturelles indiennes, mais demeurent des conditions de sa *religiosité* également (Cf. aussi Amalorpavadass 1985, 81-88).

En d'autres mots, il s'agit de ne plus se retrouver, comme chrétiens indiens, aliénés à sa propre culture, mais plutôt de réaliser le leitmotiv « Fully Indian, Authentically Christian » que le NBCLC mettra en exergue pendant plusieurs années, selon Gerwin van Leeuwen (1990, xiii). Plusieurs « All-India meetings » furent ainsi organisés, ayant comme lieu de réflexion soit la Bible, soit la catéchèse, soit la liturgie. C'est sur ce dernier thème que les changements étaient les plus attendus. Comme l'archevêque Lourdasamy l'expliquera lors du premier Meeting en 1968,

We are still presenting our liturgy, by and large clothed in foreign garb. Of this, Christianity must divest itself to a large extent. We must consider and minister to the people as they are with their traditions and culture, and this not in an attitude of condescension, but rather in a spirit of respect and esteem for them, such as their language, history, tradition, customs and cultural heritage. That is what we call adaptation, and it has to be effected (gradually, of course) according to the principles of Incarnation, Crucifixion and Resurrection (cité dans van Leeuwen 1990, 66).

Une sous-commission fut par exemple mise sur pied pour réfléchir à l'incorporation « of elements of Indian culture in the sacraments and sacramental (long-term project). As short-term project it wanted to take up the question of the Christianisation of Indian festivals and the introduction of some local elements in the existing sacramental rites » (*ibid.*, 67). Au Meeting suivant, il fut décidé de mettre en œuvre différents changements proposés pour la liturgie souvent résumés par l'expression les « Twelve points »<sup>153</sup>, de traduire les rites liturgiques en différentes langues locales et surtout, l'usage d'Écritures saintes non-chrétiennes – comme les Védas et les Upanishads –, « not only for prayer and meditation, but also in official liturgical celebrations » (*ibid.*, 70). Cette dernière idée, qui s'est également prolongée par la mise sur pied de séminaires consacrés à cette question, provoqua de véritables conflits avec Rome : le préfet de la *Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements*, le Cardinal Knox, interdira dans une lettre du 14 juin 1975, l'usage de l'anaphore indienne – qui utilisait des textes des Védas, par exemple – lors de l'Eucharistie (*ibid.*, 79-80).

Après quinze ans d'ébullitions liturgiques et plusieurs raidissements non seulement romains, mais aussi locaux – d'Indiens ne voyant pas d'un bon œil le rapprochement du christianisme avec l'hindouisme –, le *All-India consultation on Ashram* qui se tiendra au NBCLC en 1978 et qui rassemblera des ashramites venus de tout le sous-continent, orientera Amalorpavadass vers une voie moins institutionnelle que contemplative et pratique : l'ashram. C'est en ces lieux, estimera-t-il, qu'une spiritualité indienne pouvait le mieux se déployer. La fondation d'Anjali ashram en 1979, « embodiment of all the ideals of Indian Spirituality and ashram traditions, in terms of life-

---

<sup>153</sup> Ces douze points, au départ acceptés par le conseil chargé de mettre en œuvre la constitution pour la liturgie sacré dans une lettre du 25 avril 1969, sont trop longs à énumérer. Mais ils recouvrent la posture pendant la messe ; un certain type de génuflexion ; une manière de se donner le baiser de la paix à l'indienne (anjali hasta) ; l'utilisation d'un certain type d'encens, de vêtements liturgiques locaux, de lampes à huile ; le rituel d'*arati*, avec des fleurs, de l'encens ou la lumière (Van Leeuwen 1990, notes 13 et 15, 95-96).



style » (Anjali 2000, 3 ; Anjali 2018), sera donc le lieu où Amalorpavadass décidera de se retirer après son dernier mandat au NBCLC en 1982.

Anjali Ashram – comme bien d'autres ashrams – se veut à la fois communauté multireligieuse, au service de la spiritualité indienne, moyen de promotion du dialogue et de la recherche intellectuelle, lutte pour la justice, formation des futurs leaders, et sensibilisation à un mode de vie alternatif. La majeure partie des symboles, noms, représentations s'inspirent désormais du patrimoine religieux hindou : présence d'un guru – Fr. Amalorpavadass devient Swami Amalorananda – ; ashram dédié à Sat-Cit-Ananda ; eucharistie célébrée dans un temple selon le nouveau rite indien ; etc. (Anjali 2000). Une retraite, l'*Atma Purna Anubhava* (expérience totale de l'Atman ou expérience de la plénitude de l'esprit), est offerte plusieurs fois par année. Pendant dix jours le *seeker* éprouve dans son quotidien la spiritualité chrétienne indienne, où par exemple il est proposé de parvenir à la réalisation de soi via l'expérience de Dieu, et vice-versa (parvenir à l'expérience de soi à travers la réalisation de soi) à travers le yoga (raja, hatha, bakhti, etc.) et d'autres pratiques spirituelles propres à l'Inde. C'est à ce titre que le souci des plus pauvres et de la justice sociale – la pratique du *dharma* selon lui – se verra assuré (Amalorpavadass 1990, 12 & 22).

« Prophète » selon Paul Puthanangady (1991, 64), « Fr. Amalor[pavadass] contributed very much to make the Spirit of inculturation enter into the consciousness of the Church. He made it pass from a selected and elitist realm to the awareness of the Indian Church in general » (*ibid.*, 67-68). Et Van Leeuwen d'ajouter qu'avec sa mort, prématurée et tragique (il n'avait que 58 ans), « the Church in India may have lost the most articulate promotor of the Vatican II Church Renewal » (Van Leeuwen 1990, xi).

## b) Sœur Vandana

Sœur Vandana (1921-2013), aussi affectueusement appelée *mataji*, reste l'une des figures les plus influentes du début des ashrams catholiques. Désignée comme la première présidente de l'*Ashram Aikiya*, l'association des ashrams catholiques mise sur pied à la suite de la *All-India consultation on Ashram* de 1978, elle s'immergera aussi dans le vedanta, à l'instar d'Abhishiktananda.

Née dans une famille zoroastrienne pratiquante, Gool Dhalla (son nom de jeune fille) sera la première Indienne à entrer chez les Sœurs du Sacré-Cœur – *Religious of the Sacred heart of Jesus* (RSCJ) – alors qu'elle étudiait dans leur *Sophia College* à Bombay, qui venait d'ouvrir et qui deviendra l'un des collèges pour jeunes filles les plus réputés d'Inde. Sa conversion et son entrée

chez les sœurs en 1942 semblent d'ailleurs avoir causé « a nationwide stir for the Catholic Church » selon sa provinciale, sœur Rita Pinto (Ishvani Kendra 2013, 4-5).

Envoyée pour le noviciat en Angleterre en 1945, elle reviendra en 1949 et enseignera dans un autre Sophia College, à Bangalore, entre 1951 et 1969. Ayant appris la musique traditionnelle indienne, elle ouvrit le *Bharatiya Sanskritik Parishad*, une sorte de groupe de musique liturgique qui fut très apprécié par les élèves. Sa prière restera toute sa vie liée à cette forme de louange indienne. Très engagée dans les mouvements d'indianisation, elle fut élue provinciale et à ce titre, décida de rouvrir le Christa Prema Seva Ashram de Pune (fondé en 1927) afin d'en faire un ashram œcuménique, avec les anglicans qui tenaient le lieu. Mais en 1976, après son terme comme supérieure, elle décida de s'immerger totalement dans la vie ashramite hindoue (Cornille 1992, 140s) et choisit de suivre les enseignements d'un véritable guru hindou, Swami Chidananda, lui-même disciple de Sivananda à Rishikesh, et qu'Abhishiktananda avait également fréquenté<sup>154</sup>. Après quelques années à l'ashram de Chidananda, elle s'installera avec une sœur (Ishpriya) dans un nouvel ashram, le Jeevandhara Ashram, d'abord à Rishikesh en 1978, puis le déménagera à Jaiharikal, à 130 kilomètres plus loin, en 1981 ou 1984, selon les auteurs (Cornille 1992, 141 ; Ralston 1987, 100-103).

À la même période des débuts de Jeevandhara Ashram, en 1978, eut lieu la consultation sur les ashrams catholiques. Les résultats de la consultation permirent aux participants de mieux préciser ce qu'ils considèrent comme ashram<sup>155</sup> et de mieux désigner la spécificité des ashrams chrétiens (catholiques ici) :

7. In a *Christian ashram* the experience of God in Christ is lived out in the setting of the Indian ashram tradition. This experience is at the very centre of such an ashram. The Gospel way of life in these centres is nourished by prayer and meditation by the daily prayerful reading of the Bible and study of Christian spiritual writers, and the celebration of the Eucharist. The members of the ashram are formed into a fellowship led by the Spirit of Christ, the *Sadguru* under the guidance of a Guru or Acharya. Their ashram life deepens their concern for their fellowmen in all their needs.

8. This life-style should also be continuously inspired, nourished and challenged by an assimilation of the Indian religious and cultural heritage, through a regular and deep study of the Indian Scriptures and traditions of spirituality, and the fostering of music and of other arts (Painadath 2003, §7-8, 155).

---

<sup>154</sup> Le récit de son expérience, écrit comme dans un carnet, se trouve dans sa monographie *Gurus, Ashrams and Christians* (1978).

<sup>155</sup> « An ashram may be called a place of an intense and sustained spiritual quest, centered around a Guru, man or woman (usually one, sometimes more such persons) recognized by others as a person of deep spiritual experience. In an ashram primacy is given to this relentless quest through *sadhanas* or specifically Indian spiritual practices. It is a place where, above all, people can experience God, and live in an ever-deepening awareness of His presence. This is fostered by renunciation and detachment and an atmosphere of silence, peace and joy » (Painadath 2003, §3, 154-55).

En rétrospective, estime Mataji Vandana, les raisons qui l'ont amené à commencer une vie en ashram en 1969 sont très différentes des raisons qui la poussaient encore à vivre en ashram trente ans plus tard : *l'expérience* – de la vérité, de Dieu, de la vie spirituelle – s'est révélée plus importante que la vérité elle-même (Vandana 1993, 6)<sup>156</sup>. À ses yeux, comme aux yeux de plusieurs ashramites chrétiens, l'ashram ne peut vivre que par et pour la vie spirituelle des gens qui habitent le lieu, insistant aussi sur la différence entre la religion et la spiritualité, si souvent reprise aussi en Euro-Amérique (*ibid.*, 9). Les ashrams ont en effet pour première vocation le « spiritual upliftment » des populations où ils sont installés (*ibid.*), ouverts à tous, sans discrimination de statut religieux, conviction personnelle, sexe, origine culturelle, sociale ou de caste (*ibid.*, 13-17).

De *Gurus, Ashrams and Christians* (1978), où elle explique comment fonctionne un ashram, à *Christian Ashrams – a movement with a future ?* (1993), Vandana ne change pas d'avis sur la raison d'être des ashrams. Mais peu à peu, comme elle l'expliquera en introduction à ce second livre – qui fait suite à une réunion d'ashramites à Jeevan Dhara Ashram en 1991, des questions se font plus pressantes « about the *whether* and the *whither* of Christian Ashrams » (*ibid.*, 3). De même, les disparitions d'Amalorpavadass et celle du dauphin de Griffiths à Shantivanam l'année précédente secouèrent profondément le mouvement (*ibid.*, 4)<sup>157</sup>. La crise des ashrams chrétiens ne fait que commencer.

En s'interrogeant sur la pertinence de ces lieux, Vandana note d'abord la disproportion entre le nombre d'Occidentaux dans les ashrams chrétiens indiens, et l'absence de « locaux », chrétiens indiens, qui est un véritable problème. Elle note aussi que ces ashrams ne donnent peut-être pas assez d'espace et de responsabilité aux laïcs et aux jeunes, qu'il faut se méfier du cléricisme et qu'il faut un plus grand engagement dans les questions de justice sociale. C'est sur ce dernier point qu'achopperont des théologiens de plus en plus nombreux, qui estiment en effet que l'indianisation du christianisme ne peut se faire sans un autre pan, essentiel du message chrétien : la solidarité avec les plus pauvres.

#### 4. Théologie dalit & tribale

Les idées fondant la théologie de la libération mirent du temps à se faire entendre dans l'Église catholique indienne, par rapport à ce qui se faisait dans les Églises protestantes depuis près d'un

---

<sup>156</sup> « I knew my Gospels pretty well, but more as *jnana*, universal truth. Now the Gospels became experimental truth, *vijnana*, applied to a life situation, life as it is lived in my own culture. I saw Jesus for the first time as an Asian Master, one who was no less exacting than some of the genuine Hindu gurus we had met » (Vandana 1993, 8).

<sup>157</sup> On peut néanmoins s'interroger sur la théologie sous-jacente à ces inquiétudes, quand Mataji note : « Some wrote and asked, What is God trying to tell us through this? » (*ibid.*, 4).

siècle. En 1969, durant le fameux *All India Seminar* ayant réuni l'ensemble des responsables de l'Église indienne, la mention des dalits est pratiquement inexistante : non seulement aucun atelier n'est dédié à ce thème, mais quand elle aborde les activités socio-économiques de l'Église, par exemple, elle ne mentionne les plus pauvres que de manière oblique, naturelle, mais sans s'y arrêter<sup>158</sup>. De même, dans l'atelier « Civic and political life », la réflexion porte sur le nationalisme indien, le patriotisme que les écoles chrétiennes doivent développer, et sur les droits des minorités religieuses comme le christianisme, mais rien sur les injustices sociales (*All India Seminar* 1969, 369-373). Au-delà des catholiques, estime John Webster, jusqu'à la fin des années 1960, « Dalit Christian history was only a minor subplot in the much larger stories of either missions or churches, and it was virtually equated with Dalit conversion movements to Christianity » (Webster 2012, 186).

L'intérêt politique, social et académique pour les dalits, les tribus et les femmes, n'apparaît en Inde que dans les années 1970, à la suite de l'émergence des théologies de la libération américaines. Du côté protestant, des évêques dalits osèrent confronter plus ouvertement cette question dans leurs Églises et dans l'espace public (*ibid.*, 187s). De même, du côté catholique, une première fronde venant de quelques théologiens jésuites<sup>159</sup>, très minoritaires par rapport à l'ensemble du clergé, commencèrent également à dénoncer le désintérêt pour ces questions autant que certaines formes d'inculturation trop apparentées à la sanskritisation du christianisme, qui faisait l'impasse sur la réalité des opprimés en général, et des dalits en particulier. En écho aux théories marxistes et féministes, aux luttes anticolonialistes et antiségrégationnistes aux USA, aux projets de théologie de la libération en Amérique du Sud et à la *black theology* de James Cone, aux projets de théologie politique de Jürgen Moltmann (1926-) et Johann Baptist Metz (1928-), plusieurs types de théologie – *dalit* puis tribale, féministe ... – ont ainsi progressivement pris forme au nom de l'option pour les plus pauvres, les exploités, les exclus et les opprimés. La théologie dalit étant la plus massive et la plus puissante en Inde ces dernières années, théologiquement, c'est sur celle-ci surtout que j'insisterai dans ces dernières pages. Jouant d'abord un rôle critique « contre » plusieurs entreprises d'inculturation par les ashrams, elle se découvrira néanmoins, mais peu à peu soit comme une alternative, soit comme un complément à

---

<sup>158</sup> L'ensemble de l'atelier discute plus du rôle de l'Église et de ses activités que des pauvres en tant que tel. Le seul paragraphe où il est fait explicitement mention de ceux-ci est le suivant : « Though relief work and emergency services should continue to be one of the Church's immediate concerns in her expression of Christian charity, these aid-programmes should normally be on a short-term basis. Medium and long-term development and self-help projects, particularly for the poorer and weaker members of our society, should constitute the Church's main pre-occupation » (*All-India Seminar* 1969, 365).

<sup>159</sup> Les noms de Samuel Rayan (1920-), Sebastian Kappen (1924-1993), ou George Soares-Prabhu (1929-1995), tous les trois jésuites, reviennent souvent dans les milieux catholiques (Wilfred 1993, 138-170).

ces formes d'inculturation<sup>160</sup>. Comme ici c'est la *théologie dalit* qui importe plus que ses figures de proue, l'organisation de cette section privilégiera les thèmes plus que les noms propres, que je tâcherai toutefois de relever selon les différents dossiers présentés.

#### a) *Théologiser avec les plus pauvres*

L'une des critiques les plus récurrentes de la théologie dalit concerne le manque d'intérêt et d'engagement des chrétiens sur les questions socioéconomiques. La théologie traditionnelle reste trop théorique, et partant, trop distante – ou pas assez concrètement engagée – dans les combats contre les inégalités. En guise d'illustration, la discussion entre George Soares-Prabhu (1929-1995) et les ashramites réunis autour de Vandana Mataji en 1991 est particulièrement symptomatique du fossé existant entre ces deux options.

Soares-Prabhu, qui fut l'un des premiers exégètes catholiques à travailler à une approche indienne de la Bible, dénonça régulièrement l'inaptitude et l'inadéquation d'une exégèse versant dans la critique textuelle pour accompagner la réalité indienne. Selon lui, si le bibliste ne prend pas en compte les trois facteurs fondamentaux de la vie en Inde – la pauvreté, le pluralisme religieux et la stratification de la société en caste – il perd le contact avec la réalité de ses coreligionnaires (Soares-Prabhu 1991b, 59-71)<sup>161</sup>. En outre, insiste-t-il, cette prise en compte ne doit pas rester théologique – dans la manière de lire les textes bibliques –, mais bien aussi concrète, quotidienne au point de considérer comme « un péché [le fait] de dépenser pour une seule publication technique l'équivalent d'un mois de salaire d'un instituteur de village » (Legrand 2003).

Après avoir écrit en l'honneur de Samuel Rayan un article particulièrement sévère à l'encontre des ashrams – « From Alienation to Inculturation: Some Reflections on Doing Theology in India Today » (1991b)<sup>162</sup> –, où le jésuite affirme que ces lieux « are not appropriate centres for theologising in India today » (Soares-Prabhu 1991b, 96), Vandana Mataji l'invitera à venir s'adresser aux ashramites sur les raisons de cette critique. Ne pouvant se rendre à la rencontre, le jésuite

---

<sup>160</sup> Sur les controverses et les conflits entre la théologie ashramite et la théologie dalit, on pourra aussi se référer à mon article « From Christian Ashrams to Dalit Theology — or Beyond? » (Gravend-Tirole 2014).

<sup>161</sup> Bien qu'il reconnaisse que certains essais furent tentés dans ce sens, en intégrant l'herméneutique de la théologie de la libération latino-américaine à l'Inde, ou en lisant la Bible avec les méthodes traditionnelles indiennes, la critique textuelle reste trop marquée par l'occident et surtout : « None [among the exegetes] to my knowledge has attempted an interpretation that would respond to the social concerns of India, and do so with a sensibility that is Indian, respecting the cosmic orientation and inclusive attitude of the Indian mind » (Soares-Prabhu 1991a, 77).

<sup>162</sup> À la suite d'un premier article paru la même année qui estimait aussi que « The gap between the 'liberationists' who explore the relevance of the bible for the social aspirations of India's poor and outcast, and the 'ashramites' who are trying to relate the message of the bible to the religious traditions of India, is yet to be bridged » (Soares Prabhu 1991a, 77).

leur écrira une lettre, dans laquelle il joindra son article, et n'hésitera pas à se montrer assez cinglant contre l'hindouisme et les entreprises d'inculturation s'y rapportant :

In my rare attempts at inter-religious dialogue I have found that any attempt to bring up social issues invariably meets the standard response: "But that is not religion." And so we talk of God-experience or methods of prayer, or of the glorious traditions of India – ignoring the fact that in the year 1990 alone, 6 000 dalits were killed in U.P. [Uttar Pradesh], 5210 in M.P. [Madhya Pradesh], 920 in Bihar, 1400 in Rajasthan – all in the aggressively Hindu 'cow belt', where atrocities against the dalits have been steadily increasing in the past decade [...]. No institution, anywhere, not even apartheid is, I believe, as dehumanizing as caste. And all this in a country which boasts about its profound religiosity (Soares-Prabhu 1993, 154).

À la lecture d'un Bede Griffiths, expliquera-t-il plus loin dans sa lettre, on a l'impression que les ashrams chrétiens sont plus enclins à guérir les « spoiled children of the West » de leur maladie, « by giving them anti-consumerist values from a highly idealized 'book' Hinduism », plutôt que de communiquer les valeurs chrétiennes « desperately needed by Hindu India » (*ibid.*, 155). Ce renversement des discours s'avère néfaste, et l'aveuglement des ashramites devant une certaine interprétation de l'hindouisme, dangereux. Sévère, son verdict envers l'hindouisme semble sans appel :

My experience with the dalits has convinced me that brahmanical Hinduism (as it exists today) is highly oppressive. It is a primary source of the oppression of dalits, tribals and women in India, and, I believe, one of the principal causes of our poverty and backwardness. What is worse is that it seems to be quite unrepentant of the damage it is doing. I have yet to hear of a Shankaracharya or the head of an ashram stand up and publicly condemn the hundreds of atrocities against the dalits or the scores of dowry deaths that are being perpetrated all over India today (Soares Prabhu 1993, 153).

Il faut que l'hindouisme change, qu'une nouvelle réforme transforme ses traditions, si les ashrams veulent pouvoir s'en réclamer, estime l'auteur (*ibid.*, 154). Devant cette controverse, les ashramites – par le biais de l'ouvrage de Mataji – ne paraissent ni profondément agressés, ni même alarmés par ce type de critique. Selon eux, ces propos sont récurrents dans la vie de l'Église depuis plusieurs siècles, déjà, ignorants trop souvent la dimension contemplative de certaines entreprises, considérées comme trop « élitistes » (Grant & Amalraj 1993, 157). Mais bien sûr, ajoute la réponse des ashramites, ceux-ci doivent prendre très au sérieux leurs obligations de solidarité avec les plus pauvres et les opprimés, car le système des castes reste un problème névralgique pour l'Église indienne en de nombreux lieux : selon eux, les ashrams y sont d'ailleurs engagés par leur solidarité, leur amour et leur fraternité – *fellowship* (*ibid.*, 158-9)<sup>163</sup>.

Une autre figure très proche de Soares-Prabhu et très critique des ashrams fut Samuel Kappen (1924-1993), qui aimait fréquenter les « social [and] grassroots activists » (Wilfred 1993, 138-39) et

---

<sup>163</sup> Pour finir, insisteront les ashramites, le sentiment de gratitude domine à l'égard de l'appel du jésuite pour plus de justice : « The general consensus seemed to be that [...] the specific contribution of ashrams is to keep alive in the human race the sense of being rooted in the Eternal, a dimension without which no human is fully human, and yet we have to find *our own ways* of living out our inescapable responsibility to share in the common struggle, which are the marks of the Lord Jesus, in our bodies » (Grant & Amalraj 1993, 160).

être en lien avec les plus pauvres<sup>164</sup>. Ayant fait sa thèse sur la pensée marxiste à Rome dès 1959, il se trouva lui-même converti à plusieurs éléments du marxisme, à commencer par la nécessité de prendre en charge l'histoire et les contextes sociopolitiques pour théologiser. Le résumé que donne Painadath de son évolution intellectuelle est éloquent de ce qui se tramait en Inde au tournant des années 1960, alors que le Kerala venait d'élire pour la première fois un gouvernement communiste :

For Kappen [the dissertation] meant a surprising period of intellectual conversion: conversion from the essentialistic approach of scholasticism to the existentialistic concerns of Karl Marx. He found that truth has to be perceived not so much in reflecting on the abstract *being as such*, as entering into the concrete *being here and now* [...]. Kappen found in the Marxian tools of social analysis an effective instrument to grasp the underpinnings of alienation in contemporary society. With the help of Marx he realised that man's beliefs and ideas – including those on the religious landscape – are shaped by the economic and political factors of concrete social existence. This insight impelled him to critically evaluate the world of symbols and concepts, rituals and institutions of Christianity (Painadath 2002, viii).

En même temps, ajoute Painadath, Kappen réalisera que la vision spirituelle de Jésus permet une véritable critique du matérialisme historique (*ibid.*). Détaché de toute institution académique, « he lives in vital contact with the various streams of liberation in the country, and is a source of inspiration for several groups of social activists with whom he is engaged in discussion and interaction » (Wilfred 1993, 138). Car selon Kappen, « the way you live, so you think » (Painadath 2002, ix). Ses écrits des années 1970, parfois acides et en tous les cas très revendicateurs, furent d'abord publiés sous la forme de tracts intitulés *Anawim*, puis republiés dans un volume où les noms de Soares-Prabhu et Rayan apparaissent aussi – moins souvent que celui de Kappen, mais présents –, et résonnent d'un vibrant appel à la libération<sup>165</sup>. Cette libération, aussi socio-économique que symbolique, concerne donc autant le capitalisme que le système des castes, l'hindouisme... que le christianisme.

I do affirm the unique position of Jesus as one who ushered in a new phase in the planetary evolution of the human spirit. He stands for the supersession of all religions including Christianity and heralds a future when human beings will worship God not in man-made temples but in spirit and truth. [...] What I claim, therefore, is not the superiority of Christianity over the Indian religious tradition but the superiority of the humanizing

---

<sup>164</sup> Dans la préface à son livre *Jesus and Cultural Revolution* (1983) épuisé aujourd'hui et réédité dans *Jesus and Culture* (2002a), Kappen était déjà sur la même ligne que Soares-Prabhu quant aux ashrams : « My main concern is to show that the point of insertion for Jesus in our cultural history is not the brahminic sanskritic tradition of the Vedas, Upanishads, Epics and Puranas, but the socio-religious movements of dissent, originating from the repressed culture of the downtrodden and the marginated. I have also tried to show that the Jesus tradition, can make a significant contribution to that revolution of consciousness required for the restructuring of Indian society » (Kappen 2002a, 176).

<sup>165</sup> Cette libération est déclinée en huit thèmes, qui illustrent chacun remarquablement les préoccupations de Kappen : « Jesus's visions of mankind's ultimate future; his war on the forces of illness, death and decay; his teachings on the self and the 'other'; his criticism of wealth and the wealthy; his No to the wielders of political power; his repudiation of the God of the dead; his call to discipleship; his experience of life as light and shadow, glory and nakedness, power and frailty and as an overpowering invasion from what is beyond the beyond » (Kappen 1985, préface).

religiosity of the Buddha, the radical Bhaktas and Jesus over the magico-ritualistic religiosity of orthodox Hinduism and the propheticized religiosity of tradition-bound Christianity (Kappen 2002a [1983], 64).

D'où son engagement qu'il oriente non pas en fonction d'une culture indienne, mais en fonction de l'histoire humaine et des populations marginalisées qu'elle oublie.

#### b) L'inculturation selon quelle culture ?

L'autre problème majeur avec les mouvements d'inculturation « par le haut » concerne le type de culture sur lequel l'entreprise d'indianisation tente de se greffer et soulève plusieurs problèmes liés aux questions d'identité et de représentativité. D'abord, le mouvement d'indianisation fonctionne trop souvent comme s'il n'y avait qu'une seule culture indienne, qu'une seule religion. Ensuite, la culture – ou la *religiosité* – choisie s'adosse trop à un arrière-plan sanskrit, brahmane – donc élitiste –, qui n'est pas exempt de postulats hérités de l'orientalisme. Enfin, ce mouvement n'entre en dialogue et ne représente qu'une faible proportion de la population indienne – la plus riche et la plus puissante –, engendrant indirectement un mépris pour les basses et les hors-castes.

Revenons à Amalorpavadass, par exemple, pour illustrer ces problèmes. À l'instar des acteurs de la renaissance indienne, puis en suivant les pas de Monchanin et Abhishiktananda, pourquoi a-t-il choisi de prendre comme interlocuteur religio-culturel le Vedanta – qui n'est qu'une école de pensée (*darsana*) parmi les six classiques de l'hindouisme –, plutôt qu'une religiosité plus populaire – proche de textes très prosaïques comme le Ramayana ou le Mahabharata (qui contient la Bhagavad Gita) ou sur la tradition de la bhakti, très populaire pendant l'Inde médiévale ? De même, bien qu'Amalorpavadass reconnaissait que la culture indienne n'est ni uniforme ni monolithique, mais protéiforme<sup>166</sup>, il n'en référerait pas moins à une vision d'unité sous-jacente de la culture indienne qui devait autoriser Amalorpavadass à parler de celle-ci *au singulier* : « There is in fact a basic unity and dynamic core common to all forms and branches of Indian Culture [sic], just as there is what is called Indian nationalism » (Amalorpavadass 1985, 21)<sup>167</sup>, faisant par le fait même aussi l'impasse sur la stratification sociale des castes, qui génèrent différentes (sous-) cultures invisibles aux yeux d'Amalorpavadass.

En fondant l'unité culturelle sur le nationalisme indien en essor depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, Amalorpavadass ne réalisait pas qu'il prolongeait et consolidait la structuration coloniale de l'Inde

---

<sup>166</sup> « Les » cultures « du » Gujarat, Bengal ou Tamil Nadu diffèrent énormément, non seulement par la langue, mais également en fonction des systèmes symboliques et des traditions qui animent ces états (Amalorpavadass 1985, 21)

<sup>167</sup> L'auteur revient sur la diversité interne de « la culture indienne » mais répète aussitôt son leitmotiv d'un « basic core or dynamic unity » et conclut que « certain aspects of inculturation will be the same for the whole country » (*ibidem*).



politique et religieuse. En donnant droit de parole à certaines castes (ou classes) et en excluant les autres, alors que les traditions locales se révèlent incroyablement multiples et variées selon les lieux et les milieux sociaux, selon quels standards a-t-il pu choisir les références culturelles avec lesquelles il a pensé *indianiser* le christianisme du sous-continent ? L'orientalisme européen, qui a autant influencé les groupes nationalistes hindous se regroupant sous le drapeau de l'hindutva (l'hindouité) que le renouveau liturgique chrétien, porte surtout préjudice aux milieux sociaux les plus pauvres et délaissés. Car en partant du haut, par la langue des élites intellectuelles (le sanskrit), c'est leur expérience culturelle qui est privilégiée, plutôt que celle des dalits ou d'autres groupes sociaux. Ainsi, selon Peniel Rajkumar, « The fact that no attention was paid to the oppression, sufferings, aspirations and cultural expressions of Dalits as ingredients of a truly indigenous theology was an important contributory fact to the emergence of Dalit theology » (Rajkumar 2010, 36). Ce sont ces problèmes de représentation culturelle et d'homogénéisation en faveur des élites qui portèrent préjudice aux mouvements d'inculturation : l'Église ne peut pas seulement prendre en compte la dimension culturelle et symbolique indienne. Elle doit aussi entendre, comprendre et s'engager dans les combats socio-économiques et politiques des chrétiens de basse et hors-caste si elle veut rester en cohérence avec les Évangiles, et crédible devant les Indiens.

Car si la lutte d'Amalorpavadass contre l'uniformité culturelle du catholicisme fut salutaire en affirmant « We should speak of many 'Christian Cultures' » (Amalorpavadass 1985, 42), les égarements de son analyse anthropologique et politique se révèlent encore importants lorsqu'il évoque des cultures d'ensemble trop vastes : « Thus there could be as many Christian cultures, as there are cultures in the world. For example, Indian Christian culture, Chinese Christian culture, African Christian culture, and within these vast regions there *could* also be many more subdivisions or sub-cultures » (*ibid.* – je souligne). Le *could* devrait être un *should*, voire un *must*, pour marquer la nécessité de telles complexifications. Mais plus profondément, c'est sans doute l'une des limites de l'inculturation qui est touchée ici : comment peut-on imaginer des blocs « culturels » et chercher à les « inséminer » avec l'évangile alors que le propre du phénomène culturel est d'être pluriel, porteur d'incohérences parce que dynamique ?

La fabrication du rite indien pour la messe, aussi intéressante et riche soit-elle pour un dialogue avec l'hindouisme des brahmanes, reste trop théorique et étrangère à la réalité symbolique des populations appartenant aux autres castes, insiste Matthew Schmalz, qui estime que « the Indian Rite Mass and other aspects of Catholic inculturation could never communicate the meanings necessary to serve the dialogical purpose for which they were intended » (Schmalz 2000, 172). Pour preuve, argue-t-il, la réaction de son ami dalit, John Masih, qui fut scandalisé lors de sa découverte de la messe suivant le rite indien :

John Masih saw inculturation as an adaptation to Brahmin religiosity, something he believed had oppressed his caste fellows for generations. Indeed, he converted to Catholicism precisely to resist caste distinctions and their legitimating Brahminical ideology. In John Masih's view, the recitation of Brahmin *mantras* in a Catholic church not only compromised Christian truth claims but also showed a callous disregard for the sensibilities of Untouchable converts. [...] what is present as Indian is resisted by Indians themselves (*ibid.*, 175).

Pour Masih, qui n'est pas contre le principe d'inculturation, les chants du poète Kabir ou ceux de Ravidas, un dalit aussi, auraient été beaucoup plus signifiants que les mantras utilisés pendant la messe, dont la présence reste trop fortement associée à différents phénomènes d'oppression (*ibid.*). De fait, estime de son côté David Mosse, la théologie dalit n'est pas en soi contre l'idée d'une indianisation, mais elle se propose d'opérer une *disjonction culturelle* avec les hautes castes en s'appropriant et développant une culture propre aux hors-castes, afin de contester et de s'affranchir par là du pouvoir des hautes castes.

Cultural *disjuncture* itself becomes the basis of liberation, just as cultural unity is the basis of hegemonic caste power; and the shared history of oppression and memory of rejection provides the charter for a new "imagined community". In this way, dalit theologians rejected both the Hindu unity of Hindutva and the exclusionary "Brahmanic" accommodations of the Indian Church – the reliance on Sanskritic religious/philosophical vocabulary, and the work of "Sanskritizing" theologians, architects, or artists (including the 1970s Christian ashram movement), now specifically delegitimized by the rise of Hindutva. It was through a "Hinduizing" of Christianity, dalit theologians maintain, that caste thrived in the Church (Mosse 2012, 221).

### c) *Intégration des dalits chrétiens en Église*

La réalité des dalits – comme celle des tribus, d'ailleurs <sup>168</sup>, n'est pas seulement misérable et scandaleuse dans la société indienne, mais elle continue de l'être aussi, à des degrés divers selon les lieux, à l'intérieur des Églises qui ne se révèlent pas toujours les « refuges » souhaités par les dalits, selon les discours chrétiens qui se veulent fraternels. Même si le système des castes fut pour un temps maintenu puis condamné dans les missions catholiques – avec Nobili comme premier, mais non unique responsable (cf. Arun 2007 ; Clémentin-Ojha 2008) –, ou rejeté dès le départ par plusieurs Églises protestantes dès leur arrivée en Inde, ce système social propre au sous-continent indien s'avère extrêmement résistant au changement. Selon John Webster, l'un des premiers historiens des dalits chrétiens,

By the 1850s Protestant missionaries achieved a consensus not only in condemning caste but also in trying to eliminate caste within the churches. In this they achieved more success in the North than in the South, where Indian Christian opposition to this was strong and where missionaries therefore became divided over the best strategy for removing it was a hard-line prohibition or a more conciliatory approach (Webster 2009, 46)<sup>169</sup>.

---

<sup>168</sup> Voir la section « Progressive 'dalitization' de la politique indienne » dans l'annexe.

<sup>169</sup> D'où les lamentations d'un Rajappan Immanuel, qui constate en 1950 : « The Protestant's missionary's attitude has condemned caste from the very beginning and has waged a relentless war against it. But, to his painful surprise,

Pourtant, cela n'a pas empêché plusieurs « mass conversions » de populations dalits vers le protestantisme entre la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup> siècle (Rajkumar 2010, 28-31 ; Rasquinha 2013, 186-197). Les motivations étaient-elles d'abord d'ordre philosophique, en misant sur le respect de soi, la dignité, l'égalité, ou pour des raisons socio-économiques et politiques, comme en juge Webster, en rappelant les opportunités professionnelles que ces conversions pouvaient représenter (Webster 2009) ? Un peu des deux, estime Rasquinha, qui souligne aussi le rôle des leaders dans ces mouvements, et le fait que les conversions de dalits n'atteignirent pas seulement le christianisme, mais les traditions musulmanes, sikhes, jaïns et bouddhistes également (Rasquinha 2013, 139-183).

Le problème principal n'est pas en soi la conversion, mais les effets de celle-ci sur la vie quotidienne – l'abolition des discriminations et des violences. Et en ce sens, l'après-conversion demeure largement insuffisant. En effet, comme le constate Peniel Rajkumar dans son introduction à sa monographie *Dalit Theology and Dalit Liberation* (2010), ni du côté catholique ni du côté protestant, les dalits ne furent et ne s'avèrent encore entièrement intégrés à la vie ecclésiale. Ils sont plutôt considérés comme des chrétiens de deuxième ordre, souvent ostracisés à cause de la logique « castéiste » du sous-continent. Les préjudices que subissent les dalits, énumérés par Rajkumar peuvent donner le vertige :

The non-acceptance of a Dalit priest by a caste congregation; reluctance of 'upper caste' priests to pay pastoral visits to Dalit homes; use of a separate chalice during the 'sharing' of the Eucharist; preference to caste communities to partake in the Eucharist ahead of the Dalits in order to avoid pollution; denial of access through the main door for the Dalits; maintaining a separate entrance for the Dalits in churches where Dalits and the Caste communities worship together; separate seating and separate burial grounds. These, along with the strong discouragement of inter-caste marriages, help us to recognise how notions of purity and pollution are strongly entrenched in the 'caste-Christian' psyche. In Tamil Nadu only upper-caste Christians have their feet washed by priests on Holy Thursday. During the parish festival the decorated car is not permitted to pass through the streets of Dalit Christians (Rajkumar 2010, 21).

Ce n'est qu'au tournant des années 1970 que le besoin de construire une théologie dalit s'est fait réellement sentir. Avant, une sorte d'« apathie » sur le sort des dalits chrétiens<sup>170</sup> s'était installée dans les Églises – tant protestantes que catholique – alors même que leur condition s'est graduellement dégradée depuis le recensement de 1931. À cette époque, la réception du recensement effectué par John Henry Hutton fera en sorte que seuls les dalits appartenant à la

---

he finds, after centuries of intense effort and toil, that the caste system is not only dead, but very much alive and powerful, showing its ugly head inside the Church, behind the pulpit, and right at the altar » (Immanuel 1950, 20).

<sup>170</sup> « Various reasons have been identified for this apathy, some of which are: deterioration of the Church's initial concern for Dalits over the decades, concentration of church leadership in the hands of urban-based/urban-oriented upper caste or elite Christian Dalits, the inadequacy of the western as well as Sanskritic moorings (or captivity?) of the Church to help effectively in the liberative concerns of the Dalits, and the increasingly institutionalized and hierarchical ministry of the Church which 'pre-occupied itself with many unproductive priorities and issues' » (Rajkumar 2010, 30-31).

galaxie hindoue bénéficieront d'avantages compensatoires étant entendu que le système des castes n'était une réalité que religieuse, et que ni les chrétiens, ni les musulmans ne pouvaient valider, du fait de leurs croyances, un tel système d'organisation sociale.

Ainsi, dans la constitution de 1935, puis encore après l'indépendance, dans la constitution du nouvel état en 1950, les dalits issus d'autres traditions religieuses que les hindous, ne seront pas considérés comme pouvant bénéficier du système de discrimination positive mis en place par les différents gouvernements. Ces dispositions seront amendées en 1956 pour inclure les sikhs, et en 1990, pour les bouddhistes, mais rien n'a été changé pour les chrétiens ou les musulmans (*ibid.*, 81). Certains états légiféreront de manière « provinciale » au problème<sup>171</sup>, mais au niveau national, la cour suprême confirmera que seul le critère religieux peut aider à déterminer le droit d'entrer dans le système de discrimination positive puisque les ségrégations et les violences commises contre les dalits ne sont qu'un phénomène hindou, et qu'en se convertissant au christianisme, « one must show equal disabilities and backwardness *within the Christian community* in order to be considered a member of the Scheduled Castes » (*ibidem*). Or, fera remarquer Webster, « The assumption here is that Indian society is divided into totally separate compartments according to religion and that an Indian lives *exclusively* within one community or another and is affected *only* by his/her own community's norms » (*ibidem*), ce qui s'avère assez chimérique (Deshpande 2008).

Que les sciences sociales se soient également appuyées sur ce lien entre hindouisme et identité dalit pour définir ce dernier est compréhensible, selon Webster, dans la mesure où c'est le gouvernement colonial qui a mis en place ces définitions qui menèrent ou renforcèrent le communalisme indien (*ibidem*). Mais le résultat de ces analyses se révèle dommageable pour la spécificité du cas dalit chrétien pour trois raisons, de l'avis de Webster. D'abord, il y a présomption du fait que lorsqu'un dalit se convertit au christianisme, son quotidien s'en trouvera modifié de la même manière que pour un hindou d'une caste plus élevée, alors qu'en réalité, son identité sociale, sa situation économique, et même son lieu d'habitation dans le village ne changera pas (*ibid.*, 82). Ensuite, l'activité politique des dalits dès les années 1920-30 ne s'engagea pas tant du côté chrétien – où ils n'avaient pas de voix – que du côté des autres congénères dalits – hindous, bouddhistes ou musulmans. En fait, « they were more active as Dalits on Dalit issues than as 'Christians' on general 'Christian' issues » (*ibidem*). Enfin, le problème sans doute le plus important d'un cadre d'analyse où il n'y aurait que l'hindouisme qui puisse s'expliquer par ses castes, est de faire l'impasse sur la dimension très profane – d'autres diront séculière ou laïque –

---

<sup>171</sup> Le Kerala amorcera une nouvelle politique pour les dalits chrétiens dès 1971 mais ne terminera l'ensemble du processus qu'en 1975; mais au Punjab, la loi changera dès 1972; puis en 1976 pour le Karnataka; 1977 pour l'Andhra Pradesh; et 1978 pour le Gujarat (Webster 2009, 235).

du système des castes. Or ce système transcende les religions, et les affecte toutes, mais différemment selon les contextes locaux. Dans le cas du christianisme,

Caste exists in and affects the Christian community today, even though castes are rarely part of the 'Christian sacral order'. Moreover, caste does not function within the Christian community in the same way throughout India. Three variables account for virtually all the differences: location (rural versus urban), region (north versus south) and denomination (Protestant, Roman Catholic or Syrian Orthodox) (*ibid.*, 83)

Sans entrer plus avant dans ces détails, c'est la théologie dalit qui, dans ces conditions, peina donc à voir le jour avant les années 1970. Tandis que du côté protestant, selon Rajkumar, la réflexion a finalement commencé à se concrétiser entre 1975-1986, les choses commencèrent à prendre forme à peine plus tôt du côté catholique, selon Felix Wilfred, sans pour autant gagner l'ensemble des fidèles. D'importants progrès restent à faire, à en croire les derniers rapports sur la question (Sietzema-Riemer 2009).

L'Église catholique indienne, inspirée par la Déclaration « Justice dans le monde » du synode des évêques catholiques en 1971 sur les liens existant intrinsèquement entre justice et évangélisation, organisa une conférence à Nagpur en 1973 sur le thème « Service and Salvation » qui lui permit de revisiter ses fondamentaux, selon Wilfred : « It threw more light on the connection between the temporal and the spiritual. It made the Indian Church aware of the continuity between its involvement in the social sphere and the coming of God's kingdom. [...] Its language was not only about development; it also spoke of *liberation* » (Wilfred 1993, 77-78).

Mais ce sont plutôt les différentes consultations, de 1975 à 1978, qui prirent forme de manière œcuménique, qui marquèrent véritablement l'entrée des dalits chrétiens dans la conscience des Églises nationales. Le *National Christian Council of India* organisa en 1975 à Madras une consultation œcuménique sur les dalits chrétiens. Puis en 1978 à Bangalore, ce conseil national chrétien réussit à réunir, sous forme de convention, une bonne proportion d'évêques catholiques et protestants sur le thème « Christians of Scheduled Castes Origin » (Rajkumar 2010, 38 ; Webster 2009, 236), et permit une meilleure attention quant aux réalités vécues des dalits chrétiens. Le résultat de cette convention fut, sur papier du moins, un succès pour les organisateurs.

Presentations were made on the legal aspects of the problem, on the harsh realities Dalit Christians faced, and on casteism in the churches. The Convention both made social justice its priority concern and focused attention primarily upon the Christian community. In its recommendations and closing message, it stated that the churches had to clean house by ending discrimination and injustice within; they had to be educated about the plight of Dalit Christians and to align themselves with the poor and oppressed; they had to take steps to end discrimination against Dalit Christians by the government and society at large (Webster 2009, 237).

Du côté protestant, on poursuivit la réflexion sous les auspices du CISRS (Christian Institute for the Study of Religion and Society), que M. M. Thomas avait dirigé jusqu'en 1975. Ce centre

organisa en 1979 une consultation sur la « Theology of the People » et appela à une réflexion sur, de et pour les opprimés en Inde, où, sans réduire la thématique aux problèmes des dalits uniquement, il en fut évidemment question (Rajkumar 2010, 38). Plus précisément, selon Rajkumar, trois papiers marquèrent comme des jalons les débuts d'une théologie dalit (protestante). D'abord en 1981 à Bangalore, Arvind Nirmal donna une conférence, « Towards a Shudra Theology » qui, sans nommer les dalits, les désigne par un autre terme moins en vogue aujourd'hui (*Shudra*), et fonctionna comme « a clarion call to the Dalits 'to shun theological passivity and sociological camouflage' so as to pick up the gauntlet of 'reclaiming the liberative ends of theology' » (Rajkumar 2010, 39). Ensuite, un mois plus tard, la conférence de Webster « From Indian Church to Indian Christian Theology: An Attempt at Theological Construction » demandait qu'on pense une théologie qui puisse être une Bonne Nouvelle pour les dalits puisqu'ils représentent la majorité des chrétiens indiens. Enfin, en 1982, la conférence de Kothapalli Wilson qui devint un livre, *The Twice-Alienated: Culture of Dalit Christians* (1982), résumait en de puissantes formules la double peine des dalits chrétiens.

L'institutionnalisation de la théologie dalit se fera quelques années plus tard, quand s'organisera en décembre 1984 le CDLM (Christian Dalit Liberation Movement). Ce mouvement aura pour fonction de mettre en réseau différentes associations dalits chrétiennes engagées dans les questions de justice économique et sociale. Mais désirant redéfinir l'identité chrétienne dalit, trois grandes conférences furent arrangées entre mars 2005 et décembre 2006, qui permettront de développer une pensée plus appropriée. Les actes, d'abord publiés sous le titre *Towards a Dalit Theology* (1988), furent repris et bonifiés par Arvind Nirmal (1936-1995), un dalit lui-même, pour donner le fameux *A Reader in Dalit Theology* (1991). Cet opus constitue aujourd'hui l'un des premiers ensembles de textes sur la question, avec des contributions de Vedanayagam Devashayam (1949-), évêque de la Church of South India pour Madras et dalit lui-même ; le révérend Masilamani Azariah<sup>172</sup>, lui aussi dalit et plus tard évêque ; M. E. Prabhakar ; James Massey, directeur d'un centre d'études dalit à Delhi ; Abraham Ayrookuzhiel ; John Webster et d'autres encore. Dans l'introduction, Nirmal ne cache pas sa joie quant à ce volume : « The emergence of dalit theologies in India must be regarded as one of the most significant theological events. It ushered in, for the first time, a theology that was authentically indigenous and was related to an oppressed and downtrodden people » (Nirmal 1990, i).

D'autres figures contemporaines, telles que Deenabandhu Manchala et Philip Vinod Peacock, qui avec Sathanathan Clarke ont dirigé le volume *Dalit Theology in the Twenty-First Century: Discordant Voices, Discerning Pathways* (2010), devraient encore être évoquées dans le monde

---

<sup>172</sup> À ne pas confondre avec l'évêque V. S. Azariah, mentionné plus haut.

protestant. Mais voulant revenir dans la partie suivante sur la dimension proprement théologique de ces questions, je reviendrai sur ces auteurs à cette occasion.

Du côté catholique, les problèmes de l'intégration des dalits et leur accès à la pleine parité dans la vie de l'Église, demeurent encore assez sérieux, malgré les débuts prometteurs de Nagpur en 1973 et la théologie de libération en vogue depuis la même époque. Déjà après les premières conventions nationales, il est étonnant de constater que les déclarations officielles de l'*Indian Theological Association*, qui regroupe la majeure partie des théologiens catholiques – à majorité « progressiste » –, ont eu du mal à se prononcer clairement en faveur des dalits – chrétiens et non chrétiens. Les théologiens ont d'abord préféré le terme, plus pudique mais aussi moins politisé, de *pauvre*, plutôt que d'aborder la question des castes de front : ni en 1980 quand il fut question du salut dans le contexte indien, ni en 1981 quand il fut question de la théologie politique, le terme *dalit* ne fait apparition – alors que d'autres termes, comme « under-privileged » ou « down-trodden », en plus des expressions plus usuelles sur la pauvreté et la souffrance, sont présents. La question des castes n'apparaît que dans une longue liste de sources des injustices en Inde.

Cette question de la nomination – de précisément identifier l'origine et la cause du mal – est fondamentale pour combattre celui-ci et l'extirper entièrement. Il est significatif, au contraire, que dans le cas qui nous occupe – nommer la caste comme source première du problème des dalits – ce soit les non-dalits qui résistent (non-dalit car en 1980-81, aucun théologien indien n'était, à ma connaissance, d'origine dalit). Le même silence – et *volonté* de taire – cette réalité s'est manifestée lors des 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> assemblées de la Conférence mondiale des religions pour la paix, respectivement à Nairobi en 1984 et à Melbourne en 1989 : Bhagwandas, juge à la cour suprême indienne, raconte que dans les deux cas, il fut impossible d'évoquer la question des intouchables dans la déclaration finale – sous peine que les représentants hindous et jaïns quittent la conférence ou débutent une grève de la faim (cité dans Ayrookuzhiel 1994, 15). D'autres analyses sociologiques, se lamente par ailleurs Webster, prenant le détour des classes sociales pour aborder le problème des dalits, ont également fait fausse route et témoignent surtout du refus de se confronter à la réalité des castes en Inde<sup>173</sup>.

Pour Arundhati Roy, cette cécité est intolérable. Après avoir raconté l'histoire d'une jeune famille dalit assassinée par une quarantaine de villageois « déchaînés » contre le fait que cette famille ait pu demander justice pour les méfaits subis par les voisins<sup>174</sup>, elle relève que la réception

---

<sup>173</sup> « Class analysis, thus, not only fails to take account of the basic contradiction and oppression which Dalits face, but also hides these by using categories which divert attention away from them » (Webster 1999, 13).

<sup>174</sup> Ce qu'a subi cette famille est exemplaire des tourments que peuvent rencontrer les dalits dans leur quotidien : refus de raccordement au système électrique du village ; de changer la maison de chaume en maison en brique ; de pouvoir irriguer leurs champs avec l'eau du canal du village ou de tirer l'eau du puits communal ; champs saccagés par les villageois furieux que cette famille ait osé protester.

de ces crimes dans la presse et par les juges refuse de nommer les choses par leurs noms : « meurtre au nom de la “morale” » titre la presse, ou désir de « vengeance » pour les juges. Or, « Si, dans cette affaire, la cour avait reconnu que les préjugés de caste constituent aujourd’hui encore une terrible réalité dans le pays, un grand pas aurait été fait dans le sens d’une justice plus grande » (Roy 2015, 128). Pareillement, quand les dalits ont soulevé la question des castes à la grande conférence mondiale contre le racisme à Durban en 2001, la réaction fut « violente », car « L’establishment indien frémit à l’idée que la discrimination et la violence engendrées par ce système puissent être assimilées au racisme et à l’apartheid » (*ibid.*, 129). Pourtant, s’interroge Roy :

D’autres abominations contemporaines telles que l’apartheid, le racisme, le sexisme, l’impérialisme économique et le fondamentalisme religieux ont été maintes fois attaquées d’un point de vue politique aussi bien qu’intellectuel lors de forums internationaux. Comment se fait-il que le système des castes qui existe en Inde – l’un des modes d’organisation de la hiérarchie sociale les plus brutaux à avoir jamais vu le jour – ait toujours réussi à échapper à un examen et à une condamnation du même ordre ? (*ibidem*).

Le problème, estime-t-elle, est que le système des castes est invisible à qui n’est pas accoutumé à ses règles. Il ne fonctionne pas selon le sexe ou la couleur de la peau, même si le résultat a des effets très comparables. Et par ailleurs, ajoute-t-elle, « Et toujours contrairement à l’apartheid, le système des castes a de fervents défenseurs dans les hautes sphères. Lesquels soutiennent sans ambages que la caste est une sorte de liant social qui unit, autant qu’il sépare, les gens et les communautés de manière intéressante et dans l’ensemble fructueuse » (*ibidem*).

Aussi, quand les théologiens indiens décident de ne pas insérer le mot *dalit* ou *caste* dans leurs déclarations finales, comme cause majeure de dysfonctionnement de certains aspects de la société indienne, on comprend que les motivations ne sont pas simplement candides ou positives – afin d’inclure toutes les souffrances et de ne pas focaliser sur un groupe, par exemple –, mais bien par manque de courage, d’honnêteté ou de réalisme devant les souffrances évoquées.

Il faudra attendre 1985 et le thème *Towards an Indian Theology of Liberation*<sup>175</sup> pour que le système des castes soit pleinement affronté. Prenant acte que les théologies de la libération commencent de la base, « from experience of oppression ; all start from commitment to a new, non-oppressive, equal social order and from within involvement in liberational struggles » (ITA 2002 [1985], 103), les théologiens soulignent (enfin) que dans la situation indienne, le système des castes est non seulement préjudiciable pour une grande partie de la population le subissant, mais également basé sur une logique patriarcale elle aussi funeste :

---

<sup>175</sup> On notera le lien entre ce thème en 1985, et la publication un an plus tôt de l’Instruction *Libertatis Nuntius – Sur quelques aspects de la « théologie de la libération »*, par la Congrégation pour la Doctrine de la foi (CDF 1984), dont le préfet était à l’époque Joseph Ratzinger.



Division of society into the powerful and the powerless is given a religious legitimization in the name of the caste system. We find ourselves in a male-dominated society in which women are treated as property. Even while being shocked at atrocities on the scheduled castes and at dowry-deaths, very few make any attempt to get away from the caste and male domination attitudes that ultimately give rise to these atrocities (*ibid.*, 104).

Prenant l'exemple des différents combats, tant par les dalits, les tribus que par les femmes, les marginalisés et les exclus du monde, ils insistent pour donner à la mission de l'Église un rôle social et politique également, même si pour le moment, l'Église catholique reste nettement en état de contradiction : « From the very beginning the Church projected the image of an institutional religion, concerned about its own ideologies and interests, instead of being a leaven that transforms society. It never effectively questioned the sinful structures of Indian society, such as discriminate caste system and unequal economic order » (*ibid.*, 106-7). Ainsi, l'ITA entend faire, d'une certaine manière, son *mea culpa* devant la situation des dalits nouvellement convertis qui, pensant accéder à de meilleures conditions de vie et à une libération du système des castes, ne trouvèrent pas les moyens de leur émancipation, « Because the Church, in most parts of India, was, and is still controlled, by the upper class and upper caste elements that continue to treat them as new Christians and untouchables. Even within its own internal organization, it maintains these inhuman structures, which divided the community into castes and social classes » (*ibid.*, 107).

Mais si les théologiens sont arrivés à cette déclaration, et qu'ils ont en outre estimé qu'il fallait développer une théologie de la libération indienne, cette révolution des mentalités ne gagna pas du jour au lendemain l'ensemble des fidèles de l'Église catholique. Même un théologien à tendance marxiste comme Sebastian Kappen écrivait encore en 1993, pour critiquer l'hindutva fascisante, « Caste system is to Hinduism what Church is to Christianity » (Kappen 2002 [1993], 170). Mais comment effectuer l'exégèse d'une telle formule ? Peut-être que (a) il exècre profondément l'Église en comparant son existence à celle des castes ; (b) il ne prend pas suffisamment en compte l'inférieur quotidien des dalits du fait de l'organisation sociale traditionnelle, ce qui confirme la difficulté de faire la lumière sur cette dimension spécifiquement castéiste du problème ; ou (c) il insiste sur le fait que l'hindouisme ne peut se penser sans les castes. Je ne saurais répondre à cette question.

De même, que l'homélie du pape Jean-Paul II lors de son passage à New Delhi en 1986 n'ait pas ajouté la question des castes à la longue liste des défis des chrétiens en Inde, est révélateur du fait que le pontife ne se soit pas montré solidaire des dalits *spécifiquement*<sup>176</sup>. À l'inverse, la déclaration

---

<sup>176</sup> Le discours de Jean-Paul II, aussi édifiant soit-il, a en effet passé sous silence durant tout son passage en Inde la question des castes. Ici, alors qu'il aurait dû évoquer cette question, le pape insiste sur d'autres réalités : « Il faut remplacer ignorance et préjugés par la tolérance et la compréhension. L'indifférence et la lutte des classes doivent se transformer en fraternité et service dévoué. La discrimination basée sur la race, la couleur, le credo, le sexe ou

du nonce apostolique George Zur à la Conférence des évêques indiens (le CBCI), réunis en assemblée à Pune en janvier 1992, fit l'effet d'un choc et se trouve régulièrement citée depuis par des théologiens dalits, tant ses constats restent tragiques :

Though Catholics of the lower caste and tribes form 60 percent of Church membership they have no place in decision-making. Scheduled caste converts are treated as lower caste not only by high caste Hindus but by high caste Christians too. In rural areas they cannot own or rent houses, however well-placed they may be. Separate places are marked out for them in parish churches and burial grounds. Inter-caste marriages are frowned upon and caste tags are still appended to the Christian names of high caste people. Casteism is rampant among the clergy and the religious. Though Dalit Christians make 65 percent of the 10 million Christians in the South, less than 4 percent of the parishes are entrusted to Dalit priests. There are no Dalits among 13 Catholic bishops of Tamilnadu or among the Vicars-general and rectors of seminaries and directors of social assistance centres (Zur 1992)<sup>177</sup>.

Le CBCI, qui se réunissait pour réfléchir principalement au statut des dalits, des femmes et à la question des « unorganised labor » comme les agriculteurs, aura dans son message final une manière très singulière de répondre au problème des dalits – comme si leur destin dans l'Église n'était pas aussi en péril que ne le suggérait le nonce, et fait plutôt écho aux autres tendances au silence évoquées dans la société indienne : « The restlessness and agitation of Dalit Christians were discussed in depth. They have some legitimate grievances, though not all of equal gravity and verisimilitude. Whatever may have been the past, undoubtedly much has been done already, even though it may be found inadequate. We ask all to work unitedly to see that justice is meted to our Dalit brethren »<sup>178</sup>.

Bien qu'on puisse regretter la légèreté de la réponse, la question dalit a pu recevoir depuis ce moment plus d'attention. Déjà pendant le synode des évêques d'Asie en 1996, la question des

---

l'origine ethnique doit être éliminée parce que totalement incompatible avec la dignité humaine » (Homélie du 2 février 1986).

<sup>177</sup> Cette déclaration, qui n'est pas du tout anodine pour un nonce apostolique (ou pour être exact, un *pro-nuncio* en latin, car à l'époque de Mgr Zur, le nonce avait le titre de *pro-nuncio* en Inde), apparaît dans l'éditorial de la revue de l'archevêché de Bombay *The Examiner* (1992, 3) mais ne sera pas reprise telle quelle par UCANEWS, l'agence d'information catholique pour l'Asie. Celle-ci reprendra ses remarques générales sur la justice et la non-discrimination, mais insistera plus sur ses déclarations contre l'avortement que sur le sort des dalits. Pour des commentaires sur cette déclaration, voir Rajkumar (2010, 20) ou Massey (1995, 82).

<sup>178</sup> La suite du message final suggère le même mélange de bonnes intentions, de condescendance et de superficialité : « Their demands can be put mainly under three heads: socio-economic benefits, education, housing and jobs; Church posts; respect for their human dignity. 1. The Church has done much for their socio-economic advancement. We have asked regional and diocesan authorities to redouble efforts on a priority basis, with a special emphasis on education for all. National, regional and diocesan social service societies will tackle this problem as an urgent matter. 2. Empowerment of Dalits in the structures of the Church. This is an urgent request, only it takes time. Many efforts have been made. More needs to be done as soon as possible, without waiting to do the most perfect. We ask all to work patiently, unitedly and in a Christian spirit toward this end. If this is achieved, we will have resolved an important aspect of this question. 3. Respect. This demands that Catholics of upper castes – bishops, priests, religious, laity – change their attitude toward the Dalits. In the Church, all are God's children, our only glory being the sonship and daughtership of God given to us at Baptism. "There is no distinction between Jew and Greek: all have the same Lord, who gives with abundance to whoever calls on Him" (Romans 10:12). We plead with all to reflect seriously on this, and by their change of attitude, to build up the Church of Christ, the one family of God » (CBCI 1992).

castes ne fut pas ignorée (Synod of Bishops 1996, §27). Et Jean-Paul II, qui n'avait pas évoqué la question en 1986, n'hésita pas (plus ?) à interpeller les évêques indiens en 2003 lors de leur visite « Ad limina apostolorum » à Rome sur cette question précise :

À chaque instant vous devez faire en sorte que l'on porte une attention particulière à ceux qui appartiennent aux castes les plus basses, en particulier aux Dalits. Ils ne doivent jamais être mis en marge des autres membres de la société. Toute manifestation de préjugés fondés sur les castes dans les relations entre les chrétiens est un signe contraire à l'authentique solidarité humaine, une menace à la véritable spiritualité et un grave obstacle à la mission évangélisatrice de l'Église. C'est pourquoi les usages ou les traditions qui perpétuent ou renforcent les divisions des castes, doivent être réformés de façon sensible, afin de pouvoir devenir une expression de la solidarité de toute la communauté chrétienne (Jean-Paul II 2003c).

Enfin, pour clore cette section, il faut évoquer la « Semaine de prière pour l'unité des chrétiens » de 2013 – organisée conjointement par le Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens et la Commission Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises –, qui fut préparée par le Mouvement des Étudiants chrétiens de l'Inde. Ce mouvement, de concert avec d'autres organismes du sous-continent, estima que « En un contexte de graves injustices envers les Dalits, tant dans la société indienne que dans l'Église, il ne fallait pas dissocier la recherche de l'unité visible du démantèlement du système des castes et de la valorisation de la contribution des plus pauvres des pauvres à l'unité » (Unité des chrétiens 2013) et décida ainsi de mettre la question des castes en général, et celle des dalits en particulier, au centre de la Semaine d'unité, observant que « En dépit de progrès fantastiques survenus au XX<sup>e</sup> siècle, les Églises de l'Inde ont conservé les divisions doctrinales héritées d'Europe et d'ailleurs. La désunion des chrétiens indiens, à l'intérieur même des Églises et entre elles, est encore accentuée par le système des castes » (*ibidem*).

Il est bien sûr difficile de mesurer l'impact de cette Semaine de l'unité qui porta sur les dalits, et évaluer dans quelle mesure une meilleure conscientisation de ces questions vit le jour dans le sous-continent ou ailleurs dans le monde. Mais le fait qu'une Semaine à portée internationale comme celle de l'unité des chrétiens soit dédiée à cette question montre à quel point les enjeux sous-jacents aux dalits sont revenus au devant de la scène.

De la même manière qu'une théologie dalit s'est mise en place, des théologies « tribales » et féministes ont également vu le jour en Inde. Il serait trop long d'en répertorier les figures à leur tour, le mouvement de ces théologies restant sensiblement identique, dans leur démarche, au mouvement de la théologie dalit : donner voix aux sans-voix et penser la théologie en fonction de contextes propres à chacune de ces populations.

## **2<sup>e</sup> partie :**

# **Bilan missiologique – (re)penser l'annonce de l'Évangile**

La vie dans l'Esprit Saint est l'essence de la mission

*Ensemble vers la vie (COE, 2012)*

Nous avons vu qu'au cours des siècles de colonisation en Inde, les diverses formes de contacts entre chrétiens et non-chrétiens furent majoritairement générées par les entreprises missionnaires et donnèrent lieu à différents types d'attitudes et de transferts culturels, voire religieux. Selon la théologie sous-jacente aux missions, cependant, plusieurs processus de transferts religio-culturels – comme ceux de Nobili ou d'Upadhyaya – furent réprouvés ou encore condamnés par les autorités romaines. Or, à l'heure où le pluralisme n'est plus une menace ni un problème, mais une richesse, est-il possible d'envisager à frais nouveaux le rapport aux mondes non-chrétiens ? Est-il à présent envisageable de penser la transformation ou le développement d'une vie chrétienne *par* une culture et/ou une autre religion en termes de majoration plutôt que de dégradation, d'approfondissement plutôt que de déprédation ? Oui – et c'est là l'un des objectifs majeurs de cette thèse d'en démontrer la possibilité, voire la nécessité, théologique.

À la suite de ce que j'ai rapidement évoqué en introduction générale à travers les travaux de David Bosch (1991), cette partie examine en quoi et comment certaines idées propres à l'entreprise missionnaire peuvent déjà permettre de légitimer, à plusieurs égards, les diverses formes contemporaines d'interpénétration culturelles et religieuses. Alors que la dernière partie cherche à penser les différentes manières qu'ont les acteurs de toucher ou de s'engager dans une autre tradition religieuse avec plus ou moins la même intensité qu'envers leur propre tradition chrétienne d'origine, il s'agit dans cette partie de reprendre, de manière critique, les différentes avancées théologiques sur la mission – surtout homologuées institutionnellement (par le magistère catholique par exemple), mais également évoquées par d'autres théologiens associés à différentes Églises. En d'autres termes, tandis que l'on touche dans cette partie au versant institutionnalisé du christianisme – ses dispositifs pour penser et engager le contact avec ce qui est hors du christianisme –, la partie suivante explorera la manière personnelle (anthropologique) du croyant à entrer en contact avec d'autres régimes de vérité religieuse.

Dans le sillage de la dernière partie, qui s'est attachée à illustrer différents types de transferts religieux en y adjoignant leurs coordonnées culturelles, sociales et politiques, le but dans cette

partie est d'en dégager maintenant une analyse missiologique. Non pas de dégager une nouvelle théorie de la mission, ni de rendre compte de manière exhaustive de l'ensemble des débats sur la mission, mais de relever ce qui se pense et se fait déjà dans le domaine interculturel et interreligieux, afin d'identifier les différents piliers sur lesquels une théologie de la foi qui intègre les brassages ou les interpénétrations religieuses, peut s'arrimer.

Mais avant de les examiner, quelques rappels sont nécessaires.

La mission est aujourd'hui considérée comme tout à la fois constitutive de l'être-Église et de l'être-disciple ; elle fait partie de la « nature » du christianisme et elle oriente la manière de se comporter devant ce qui ne relève pas du fait chrétien (*Ad Gentes* 1965, §2). Pour Jürgen Moltmann, repris par Walter Kasper, l'Église *n'a pas*, à proprement parler, de mission mais apparaît du fait « que la mission du Christ dans l'Église se crée son Église. Ce n'est pas à partir de l'Église qu'il faut comprendre la mission, mais à partir de la mission qu'il faut comprendre l'Église » (Moltmann cité dans Kasper 2014, 417). Autrement dit, c'est l'annonce de l'Évangile, du règne de Dieu venu avec le Christ qui importe dans la mission, non l'expansion de l'Église, et donc faire advenir « le règne de la vérité, de la justice, de la sainteté et de la paix » (*ibidem*).

Dans son travail, Bosch a non seulement démontré comment la conception de la mission chrétienne a connu plusieurs changements de paradigmes au cours des siècles, mais également explicité en quoi la mission est aujourd'hui conçue, pour une part essentielle, comme une démarche *avec les autres* (Bosch 1991, 368-389). En d'autres termes, elle est désormais appelée à fonctionner selon un paradigme où le dialogue n'est plus simplement une fonction ou une tâche de la mission, mais son fondement – sa « condition de possibilité » dira Thierry-Marie Courau (2012, 234), « éducateur de la relation » et « structure de la rencontre » (*ibid.*).

Avant ce nouveau paradigme – dont les contours et les accents restent encore à préciser –, la mission catholique, qui s'est déployée depuis la fondation de la Congrégation *De propaganda fide* en 1622 jusqu'aux aurores du Concile Vatican II, a visiblement conçu le missionnaire comme un délégué d'une institution (l'Église) ayant un mandat particulier : implanter de nouvelles églises afin de contribuer à l'expansion de l'Église catholique<sup>1</sup>. Dans le décret *Ad Gentes* (1965) sur l'activité missionnaire de l'Église, on peut encore en reconnaître des traces : « La fin propre de cette activité missionnaire, c'est l'évangélisation et l'implantation de l'Église dans les peuples ou les

---

<sup>1</sup> Pour rappel, cette citation de Bosch – fondamentale – déjà mise en introduction : « The new word, "mission", is historically linked indissolubly with the colonial era and with the idea of a magisterial commissioning [for Catholics]. The term presupposes an established church in Europe which dispatched delegates to convert overseas peoples and was as such an attendant phenomenon of European expansion. The Church was understood as a legal institution which had the right to entrust its "mission" to secular powers and to a corps of "specialists" – priests or religious. "Mission" meant the activities by which the Western ecclesiastical system was extended into the rest of the world. The "missionary" was irrevocably tied to an institution in Europe, from which he or she derived the mandate and power to confer salvation on those who accept certain tenets of faith » (Bosch 1991, 228).

groupes humains dans lesquels elle n'a pas encore été enracinée » (Vatican II 1965, AG §6). Et comme le rappelle la note 14 attachée à cette citation, cette injonction se revendique d'un héritage papal conséquent – de Léon XIII à Paul VI, en passant par Benoît XV, Pie XI et Pie XII, etc.<sup>2</sup>. Cet objectif d'édifier de nouvelles églises autant que de propager le message évangélique sur la terre entière est à l'opposé de ce que suggère aujourd'hui le nouveau paradigme missiologique du *dialogue*. À ce stade, estime le dominicain Antonin-Marie Henry qui écrira une postface à l'édition française du décret, le contenu d'*Ad Gentes* n'est pas si différent des discours d'antan, ne présente pas beaucoup de renouveau et prédit même, en citant Guy-Marie Riobé, évêque d'Orléans qui était à la commission des missions du Concile, que « Ce Décret sera vite dépassé » (cité dans Coulon 2007, 107).

Aux yeux de Bosch, la théologie qui gouvernait le début des missions en terres inconnues après les grandes explorations fut largement influencée par la conception médiévale de la mission. Pendant cette période, qui va d'Augustin à la Réforme, l'un des textes fondateurs de ce paradigme fut la parabole du grand banquet chez Luc, où le maître somme son serviteur d'aller chercher des convives à l'extérieur, et qui se termine par ces mots : « Va-t'en par les routes et les jardins, et force les gens à entrer, afin que ma maison soit remplie » (Lc 14,23). Les maîtres mots *compellere intrare* en latin, furent encore évoqués dans une controverse impliquant Bartolomeo de Las Casas (Bosch 1991, 236). Si l'évocation explicite de ce verset disparut progressivement par la suite, il n'en reste pas moins que « the sentiment behind it persisted well into the the twentieth century and some of its missionary encyclicals » (*ibidem*). Aux XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, il ne s'agissait donc pas de simplement sauver des âmes de l'emprise de Satan, mais de chercher à « remplir la maison du maître » par l'agrégation à l'Église catholique par le baptême, et de contribuer ainsi à la

---

<sup>2</sup> Cf. les références et l'idéal que propose Pie XII dans son encyclique *Evangelii Praecones* (1951) : « Dans la Lettre Apostolique *Maximum illud* (1919), de Notre prédécesseur Benoît XV, datée de 1919, ainsi que dans l'Encyclique *Rerum Ecclesiae* (1926), de Notre prédécesseur immédiat, Pie XI, il était proclamé que les Missions devaient s'efforcer, comme vers leur but suprême, d'établir l'Église dans de nouvelles terres. Et Nous-mêmes, lorsque en 1944, comme Nous l'avons rappelé ci-dessus, Nous avons reçu les Directeurs des Œuvres Missionnaires, Nous avons déclaré : "Le dessein que les prédicateurs de l'Évangile embrassent avec courage et générosité, consiste à étendre l'Église à de nouvelles régions, de telle sorte qu'elle y fixe des racines toujours plus profondes, et qu'après s'y être développée elle puisse le plus tôt possible y vivre et y fleurir sans l'aide des œuvres missionnaires. Ces œuvres missionnaires en effet ne cherchent pas leur propre intérêt, mais il faut qu'elles tendent de toutes leurs forces à atteindre le but élevé dont Nous venons de parler ; lorsqu'elles l'auront atteint, elles se consacreront volontiers à d'autres entreprises" [...]. "C'est pourquoi les propagateurs de l'Évangile ne résident pas dans les champs d'apostolat déjà cultivés, comme s'ils y étaient à demeure, mais leur mission est plutôt de faire briller sur toute la terre la vérité de l'Évangile et de consacrer cette terre par la sainteté chrétienne. L'entreprise qui est proposée aux Missionnaires est en effet la suivante : étendre d'une région à l'autre, d'un pas chaque jour plus rapide, jusqu'à la demeure la plus éloignée et la plus inconnue, jusqu'à l'homme le plus éloigné et le plus inconnu, le Règne du Divin Rédempteur, qui est ressuscité triomphant de la mort et à qui tout pouvoir a été donné au ciel et sur la terre" » (Pie XII 1951, §24).

*dilatatio ecclesiae*, dont le succès devait ensuite être mesuré grâce aux statistiques des « progrès réalisés »<sup>3</sup>.

Pour Pierre Charles, la raison d'être des missions, s'explique mieux par des considérations historiques et matérialistes (si j'ose le mot) que par des arguments philosophiques ou spirituels. Jésuite réputé comme ouvert et dont la pensée se révélera à l'avant-garde de la missiologie – comme on le verra pour l'inculturation –, Charles souhaite clairement l'expansion de l'Église, mais sans fusil pointé à la tempe. Lors d'une singulière réflexion de missiologie dogmatique, présentée en 1930 à ses collègues, Charles entame son intervention en éliminant les raisons pour lesquelles la mission, en régime catholique, ne s'explique pas : elle n'est ni une « vertu contagieuse [entendue comme] le besoin de diffusion de toute conviction sincère » (Charles 1956 [1930], 16) ; ni le besoin de communiquer une vérité qu'on pourrait considérer comme « utile » (*ibid.*, 17) ; ni encore le résultat de l'obéissance au commandement du Christ « Allez, enseignez à toutes les nations et baptisez-les », puisqu'« un ordre n'est jamais une raison dernière, même quand il s'agit d'un ordre divin » (*ibid.*, 20) ; ni non plus la conséquence de la « simple vertu de charité »<sup>4</sup> ; ni finalement la conséquence de l'universalité du christianisme – qui se révèle plutôt être sa « condition préalable » (*ibid.*, 26). La raison d'être de la mission, selon Charles, relève de la croissance *matérielle* de l'Église – qu'elle devienne visible sur l'ensemble de la planète :

La mission a pour objet de conduire l'Église à sa taille adulte, à la mesure de sa stature, qui est identique aux dimensions géographiques de l'humanité. Et ce qui la fonde dogmatiquement, c'est précisément la nature même de l'Église. Il suit de là que la besogne des missions sera terminée bien avant que la besogne de l'Église ne le soit, tout comme la croissance d'un organisme est achevée bien avant qu'il n'ait cessé de travailler. C'est même au moment où il atteint sa taille adulte que le vivant, devenu complet, commence sa vraie besogne. Tant que l'Église ne sera pas constituée en Chine, au Japon, aux Indes, en Indo-Chine (*sic*), en Afrique, en terre d'Islam, nos chrétientés d'Europe ne peuvent pas vivre d'une vie totale, pas plus que les membres, même très sains, d'un corps imparfaitement développé (*ibid.*, 27).

À cette compréhension de la mission, il faut ajouter deux nuances. D'abord, le jésuite belge distingue mission et apostolat, qui ne s'opposent pas, mais se distinguent entièrement : « Le missionnaire fait une besogne qu'on ne peut pas faire ici, car ici, même s'il existe beaucoup de païens et de mauvais chrétiens, l'Église est cependant visible et organisée et les moyens normaux de salut sont à la disposition de toutes les âmes de bonne volonté » (*ibidem*). Ensuite, il s'agit là

---

<sup>3</sup> Cf. les commentaires de Pie XII sur l'état de la mission en 1951 : « En 1926 on comptait 400 Missions ; actuellement on en compte 600 ; alors que les catholiques n'atteignaient pas 15 millions, aujourd'hui ils sont près de 28.000.000. En cette même année 1926, les prêtres, soit venus de l'extérieur, soit des Missions mêmes, étaient 14.800 ; aujourd'hui, ils sont plus de 26.800. À cette époque, presque tous les pasteurs, chefs de Missions, étaient étrangers ; en 25 ans, 88 de ces Missions ont été confiées au clergé indigène » (*ibid.*, §5).

<sup>4</sup> Car alors, « d'une part le missionnaire se présente en sauveur, en bienfaiteur, poussé par la compassion charitable ; [mais] d'autre part le païen apparaît comme une sorte de pauvre, sur lequel on se penche et qu'on vient tirer de son abjection » (*ibid.*, 24).

d'une réflexion très catholique, où la visibilité et la « socialité » de l'Église s'avèrent tout aussi importantes que sa dimension spirituelle<sup>5</sup>.

Malgré ces nuances, la réponse finale de Charles quant à la justification de la mission reste incomplète et problématique. Car pourquoi différencier entre mission et apostolat ? *Quid* de l'évangélisation des cœurs ? Et comment une approche matérialiste de la mission peut-elle être un *fondement* théologique – un aspect, certes, une voie aussi ; mais un fondement ? La quantification d'âmes « gagnées » et de communautés ecclésiales nouvelles ne dit rien quant à l'essentiel de la vie croyante – individuelle ou communautaire. Si, comme nous le verrons en dernière instance, la mission est plus une affaire introspective qu'extérieure, une affaire de conversion et d'évangélisation de soi comme des autres *dans* et *par* la rencontre, cette version missiologique construite sur la visibilisation de l'Église ne tient plus la route.

C'est grâce à la critique protestante, portée par les mouvements de réforme – et contre l'appréciation qu'en donne Charles –, que la compréhension de la mission a pu, lentement mais sûrement, s'approfondir. En fondant la théologie missionnaire sur la justification par la foi et les Écritures, avec en ligne d'horizon, le péché originel ainsi que la chute d'Adam et Ève, les Églises issues de la Réforme insistèrent sur la centralité de la personne ainsi que la dimension subjective du salut : « God was no longer to be regarded as God in himself (*Gott an sich*); he was God for me, for us, the God who, for the sake of Christ, had justified us by grace » (Bosch 1991, 241). La mise en œuvre de véritables missions protestantes mit néanmoins deux siècles à voir le jour, tant au départ la réflexion sur les missions dans les colonies resta absente des discours de Luther, même si une réflexion missiologique plus large demeure lisible chez lui (*ibid.*, 244-45).

Ce n'est qu'avec les Lumières que les missions protestantes se renouvelleront et adopteront un nouveau paradigme, alors que du côté catholique, selon Bosch, on résistera pour l'essentiel à ces changements jusqu'à Vatican II<sup>6</sup>. Certains aspects philosophiques typiques des Lumières – comme le fait d'estimer que tous les êtres humains sont doués de raison, ou une croyance aigüe dans les bienfaits du progrès – n'apportèrent pas que des améliorations dans la manière de conduire les projets missionnaires (*ibid.*, 342-43). Bien que la pensée européenne ait acquis une vision de l'humain plus optimiste que celle du Moyen-Âge ou de la Réforme, ceux-ci s'imaginaient avoir plus de rationalité que les autres peuples. De même pour le progrès, qui était vu comme un moyen thérapeutique idéal pour réparer les troubles sociaux rencontrés dans les régions païennes. En

---

<sup>5</sup> Aux yeux de l'auteur, pour les protestants, « l'Église n'est qu'une société spirituelle, pour nous elle est une société réelle - aussi réelle et aussi visible, disait Bellarmin, que la république de Venise. — Pour le protestant, l'Église n'est qu'une société des âmes, pour nous elle est une société des hommes : elle s'occupe donc des corps, au titre ecclésiastique » (*ibid.*, 27-28).

<sup>6</sup> « On the whole, Catholic theology and the Catholic Church withstood Enlightenment influences more effectively than did Protestantism and succeeded longer than the latter to remain intact. Catholicism, in effect, "postponed" its response to the Enlightenment until the Second Vatican Council » (*ibid.*, 262).



bref, si les missionnaires étaient les enfants de leur temps, ils n'étaient pas pour autant « des enfants ordinaires », conclura Bosch : même les « meilleurs » étaient habités par des croyances, un sentiment de supériorité et des préjugés, qui ont eu comme conséquence que « They could never communicate that love in its pristine form since it was always mixed with extraneous elements » (*ibid.*, 344).

Dans le décret *Ad Gentes*, qui amorce donc le début d'une nouvelle ère missiologique en catholicisme, les Pères du Concile oscilleront encore entre des éléments théologiques du passé et d'autres d'avenir, en tentant d'« esquisser les principes de l'activité missionnaire » (§1). Ainsi, pour les auteurs de ce décret, le dessein du Père, la mission du Fils, et enfin celle du Saint-Esprit expliquent et fondent la mission de l'Église<sup>7</sup>. Dans ce document, la raison de l'activité missionnaire relève de la volonté de Dieu lui-même et pour cette raison, il est à espérer « Que tous se convertissent au Christ connu par la prédication de l'Église, et qu'ils soient incorporés par le Baptême à Lui et à l'Église, qui est son Corps » (Vatican II 1965, AG §7). Considérant ces textes comme le ferment d'une nouvelle missiologie, Bevans & Schroeder soulignent que ceux-ci apportèrent « refreshing new life but also chaos », lequel explique la crise qui suivit la décennie après le concile (Bevans & Schroeder 2011, 251). Toutefois, la crise ne fut pas « réglée » par l'encyclique *Evangelii Nuntiandi* (1976), ni par *Redemptoris Missio* (1991) au demeurant, mais s'avère encore patente aujourd'hui, tant que les questions plus fondamentales en christologie, pneumatologie, théologie des religions ou en ecclésiologie ne seront pas mieux pensées et articulées.

Depuis plus de 50 ans, donc – ou 100 ans si on remonte à la grande conférence d'Édimbourg en 1910 sur la mission –, de nouveaux paradigmes permettant de résumer et penser la mission contemporaine demeurent encore en discussion. Alors qu'il est « postmoderne » pour Bosch, un « dialogue prophétique » pour Bevans & Schroeder (2011), ou simplement (résolument) une « *missio dei* » selon John Flett (2010)<sup>8</sup>, la mission se trouve en tous les cas de plus en plus réfléchie de manière œcuménique. Tandis que pour Bosch, pas moins de treize éléments doivent être convoqués pour esquisser le visage actuel de la mission (Bosch 1991, 368-511), on pourrait plutôt

---

<sup>7</sup> « La mission de l'Église s'accomplit donc par l'opération au moyen de laquelle, obéissant à l'ordre du Christ, et mue par la grâce de l'Esprit-Saint et la charité, elle devient un acte plénier présent à tous les hommes et à tous les peuples, pour les amener, par l'exemple de sa vie, par la prédication, par les sacrements et les autres moyens de grâce, à la foi, à la liberté, à la paix du Christ, de telle sorte qu'elle leur soit ouverte comme la voie libre et sûre pour participer pleinement au mystère du Christ. Cette mission continue et développe au cours de l'histoire la mission du Christ lui-même, qui fut envoyé pour annoncer aux pauvres la bonne nouvelle ; c'est donc par la même route qu'a suivie le Christ lui-même que, sous la poussée de l'Esprit du Christ, l'Église doit marcher, c'est-à-dire par la route de la pauvreté, de l'obéissance, du service et de l'immolation de soi jusqu'à la mort, dont Il est sorti victorieux par sa résurrection » (Vatican II 1965, AG §5).

<sup>8</sup> Celui-ci revient avec cette expression sur les travaux de Barth dont la première publication sur le sujet date de 1932 et s'intitule « Die Theologie und die Mission in der Gegenwart » (Flett 2010, 11-17).

réduire ce nombre à six éléments constitutifs selon les travaux de Bevans & Schroeder, qui me paraissent en ce sens les plus clairs et exhaustifs sur la question. Pour eux, une théologie de la mission aujourd'hui devrait comprendre : (1) le témoignage de vie et l'annonce des évangiles ; (2) la liturgie, la prière et la contemplation ; (3) le service à autrui qui se traduit par le combat pour la paix, la justice et la préservation de la création ; (4) le dialogue interreligieux et séculier ; (5) l'inculturation ; et (6) la réconciliation (Bevans & Shroeder 2011, 64-71)<sup>9</sup>. Les encycliques papales, de Paul VI, Jean-Paul II ou François, qui reprennent également ces différents éléments, mais les organisent différemment, ne s'éloignent pas de ces jalons proposés par les deux religieux.

Mais est-il possible de comprendre ce que l'on entend par *mission* si ce terme reste plurivoque et qu'aucune définition simple n'emporte l'adhésion générale ? Bosch a raison : il est ultimement utopique de vouloir définir précisément ce terme (Bosch 1991, 9). De tout ce que j'ai parcouru et qui fut écrit dans les soixante dernières années, seul le COE, dans sa nouvelle affirmation sur la mission et l'évangélisation *Ensemble vers la vie* (COE, 2012), a su évoquer en ces quelques mots l'essentiel de la notion : « La vie dans l'Esprit Saint est l'essence de la mission ». Dans aucun autre document, récent ou ancien, je ne puis trouver de définition limpide pour l'idée de *mission* – pareil d'ailleurs pour la notion d'*Église*, de *charité* ou de *foi*. Ces termes s'avèrent tellement chargés théologiquement, philosophiquement, historiquement et politiquement, qu'il faut renoncer à une définition courte de ceux-ci, sous peine de les étouffer sémantiquement, et de les abîmer.

---

<sup>9</sup> Cette manière de décliner les différentes formes de la mission n'est évidemment pas la seule possible. Pour Andrew Walls et Cathy Ross (2008), la systématisation de la mission s'organise légèrement autrement, autour de « cinq marques » : (1) la proclamation de la Bonne nouvelle du royaume de Dieu ; (2) l'enseignement, le baptême et le ressourcement (*nurture*) des nouveaux croyants ; (3) l'aide aux besoins humains par le service charitable ; (4) la volonté de transformer les structures injustes de la société ; (5) lutter pour l'intégrité de la création, le soutien et le renouvellement de la vie sur terre.

## I. Ouverture au dialogue interreligieux : l'exemple des papes depuis Vatican II

Bien qu'on puisse faire remonter les premiers pas du dialogue interreligieux à l'empereur Asoka (273-232 avant notre ère) ou à la rencontre de François d'Assise avec le Sultan al-Malik al-Kâmil au Caire en 1219, ces premières tentatives restèrent occasionnelles et ne formalisèrent pas une forme ou l'autre du dialogue interreligieux tel que pratiqué depuis le XX<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui, ce dialogue se conçoit plutôt comme une « difficile rencontre » (Claverie 2004), mêlé à un profond respect de la croyance de l'autre, et qui engage une sorte de compagnonnage dans la recherche de vérité et/ou de collaboration pour des projets sociaux. Parfois sous la forme de débats ou d'échanges fraternels, le dialogue interreligieux se comprend de manière constructive, ouverte et paritaire, où l'estime de la pensée de l'autre ordonne et fonde la discussion.

À lire les lettres de François de Xavier, par exemple, on pourrait être tenté d'imaginer que les notions de *conversation* ou de *dispute* préfigurent et illustrent le dialogue interreligieux. Seulement, au contraire du dialogue interreligieux, l'approche de Xavier se révèle à la fois profondément « hantée » par l'urgence du salut (Didier 2005, 11), et nourrie d'une vision presque satanique du monde païen. Pour Xavier, comme nous l'avons vu dans la partie précédente, les mondes asiatiques apparaissent dominés par les démons, représentés sous la forme des dieux païens, et régis par Satan ou Lucifer, c'est selon :

C'est seulement pour son amour que nous sommes venus en ces contrées-ci, comme il [Dieu] le sait bien, de même que lui est manifeste tout ce que contiennent nos cœurs, nos intentions et nos pauvres désirs, qui sont de délivrer les âmes qui vivent captives de Lucifer depuis plus de mille cinq cents ans, ce dernier se faisant adorer par elles comme Dieu sur la terre (1549, lettre 90, §52 – Xavier 2005, 345).

La notion de *préparation évangélique*, telle que thématisée par certains pères de l'Église ou plus récemment, par le concile Vatican II, ne joue pas de rôle majeur dans sa théologie : ses interlocuteurs sont forcément dans l'erreur et le péché en adorant ce qu'il perçoit être des idoles, en n'attestant pas Dieu comme le créateur du monde ou en ne reconnaissant pas la divinité de Jésus. Mais sa théologie, aussi radicale et binaire qu'elle puisse paraître, ne se révèle pas si simpliste. D'abord parce que le jésuite reconnaît que ce n'est pas le diable le premier responsable des difficultés, mais que « c'est en nous que se trouve la première et la plus forte opposition » (1548, lettre 63, §2 – Xavier 2005, 223). Ensuite parce que l'ignorance des peuples joue aussi un rôle. Et enfin parce que les vertus – l'humilité, la chasteté et la patience en premier lieu – ont davantage de poids pour évangéliser qu'une bonne instruction. Ce sont les jésuites des générations suivantes – Ricci et Nobili en premier lieu – qui envisageront leur terre d'accueil sous

un angle moins négatif. Mais comme ils font figure d'exceptions et que je les évoquerai de nouveau dans le chapitre suivant (sur l'inculturation), laissons-les de côté pour le moment.

Il faudra attendre la première rencontre interreligieuse moderne pour que s'instaure – et s'institutionnalise peu à peu – la pratique d'un dialogue honorant les croyances de l'autre. Initiée par le pasteur presbytérien John Henry Barrow (Basset 1996), cette rencontre prit la forme d'un Parlement des religions en 1893 à Chicago où, pendant 18 jours, près de 400 représentants des principales traditions religieuses se sont réunis pour échanger sur différents thèmes. À partir de cette première expérience de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la pratique d'un dialogue interreligieux s'impose, progressivement et laborieusement, d'un côté comme une source d'appréciation et d'émerveillement des diverses traditions religieuses qui pourront peut-être, un jour, mieux se comprendre et s'unir<sup>10</sup>, mais également comme une nouvelle matrice dans laquelle la mission chrétienne peut se penser de manière renouvelée. Matrice importante dans plusieurs milieux protestants, comme en témoignait déjà le *Re-Thinking Mission* (1932) de William Hocking, elle fut nettement plus minoritaire dans les milieux catholiques et contestée jusqu'au Concile Vatican II.

Pour les nombreuses Églises protestantes qui ne se revendiquent pas de la mouvance évangélique, mais se rattachent en Conseil Œcuménique des Églises (COE), et au vu du renversement théologique provoqué par la reconnaissance de la liberté religieuse et la validité des différentes voies spirituelles présentes dans le monde à Vatican II, il fallut assez tôt condamner le prosélytisme et revaloriser la mission autrement. Le rapport révisé *Christian Witness, Proselytism and Religious Liberty in the Setting of the World Council of Churches*, résultat de différentes réunions depuis la première à Evanston en 1954, décide d'employer le terme « témoignage » (*witness*) pour désigner « the essential mission and responsibility of every Christian and of every church ». Et le document de préciser le but de cette mission :

The purpose of witness is to persuade persons to accept the supreme authority of Christ, to commit themselves to Him, and to render Him loving service in the fellowship of His Church. The witness of Christians to Jesus Christ requires both personal and corporate testimony to the truth as it has been revealed to them, but no human testimony to the truth as it is in Jesus Christ can reflect that truth in its fullness (*Revised report of the commission on "Christian witness, proselytism and religious liberty" 1960, 79*).

---

<sup>10</sup> Par exemple, cette remarque de Farquhar : « The first outcome of this great accumulation of fresh religious material has been a feeling of deep surprise at the riches of the heritage of some of the great religions, especially in philosophy and in art. Hence an immense interest has been created in them, not only among students of religion as such, but among the cultured public in general. The growth of this interest these last ten years has been very remarkable. It is reflected in the publication of a large number of popular books on various aspects of Eastern religions. This deepened interest has given birth to a new feeling of brotherliness in religion, a sympathy with men of other faiths, which is most precious and fraught with future good. There is a keen desire for interchange of thought, for increased knowledge, for scientific consideration, and as keen a distaste for controversy. There is a deepened consciousness of the sacredness and intimacy of religion. Certain common elements in the chief religions have been welcomed with enthusiasm. The mere realization that such things exist has produced much sympathy. There is an inclination to regard the great religions as a group of noble peers, worthy of the utmost mutual respect, and a hope that it may be possible for sincere religious men of every race and faith to unite and work » (Farquhar 1913, 13).

Sans aller jusqu'à reconnaître la richesse des autres traditions religieuses, ni même que le Saint-Esprit ne les précède peut-être dans cette mission, le document du COE fait (finalement ?) sien le droit inaliénable à la liberté religieuse : « The conscience of persons whose religious faith and convictions differ from our own must be recognized and respected » (*ibid.*, 82) – qui apparaissait dans la *Déclaration des droits de la personne* de 1948. En outre, tranche le rapport, le prosélytisme est à condamner totalement : « Proselytism is not something absolutely different from witness : it is the corruption of witness. [...] Such corruption of the Christian witness indicates lack of confidence in the power of the Holy Spirit, lack of respect for the nature of man and lack of recognition of the true character of the Gospel » (*ibid.*, 82)<sup>11</sup>. À partir de là, la conception de la mission pour les différentes Églises rattachées sous le COE se fera beaucoup plus ouverte et diversifiée que chez les catholiques, qui prendront plus de temps à se débarrasser de leurs anciens schèmes pour en penser de nouveaux.

Plusieurs figures catholiques francophones, se situant aux marges de l'Église catholique, jalonnèrent toutefois la marche vers ce dialogue au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle : les démarches œcuméniques de Paul Couturier et la fondation du groupe des Dombes ; les engagements de Marie-Alain Couturier avec le milieu de la culture ; de manière sociale avec l'action catholique, la JOC, l'expérience des prêtres-ouvriers, etc. ; la validation, voire l'admiration, des traditions religieuses non chrétiennes – de l'Islam avec Louis Massignon et Charles de Foucauld ; de la Chine avec Vincent Lebbe ou Édouard Duperray ; de l'Inde avec Jules Monchanin et Henri Le Saux.

Mais c'est en bonne partie grâce à l'ouverture opérée par le Concile Vatican II et plus singulièrement par l'encyclique *Ecclesiam Suam* (1964) de Paul VI que la théologie catholique entrera finalement de plain-pied dans ce nouveau paradigme, et exclura progressivement le prosélytisme comme manière de comprendre et d'entreprendre la mission. En fait, avec l'avancement et le bien-fondé de la sécularisation des sociétés – qui entraînera la minorisation du christianisme en Euro-Amérique –, la légitimation *théologique* de la liberté religieuse et surtout, avec l'appréciation chrétienne *positive* du pluralisme religieux dans le monde – se détournant par là d'une théologie des religions exclusiviste, pour embrasser une théologie la plupart du temps inclusiviste, voire parfois pluraliste –, ni le Conseil œcuménique des Églises (COE) ni l'Église catholique ne sont désormais en mesure de penser la mission de manière triomphaliste, belliqueuse ou impérialiste, bien que les deux organisations cherchent encore actuellement à

---

<sup>11</sup> Et le rapport de donner des exemples de ce prosélytisme : « Witness is corrupted when cajolery, bribery, undue pressure or intimidation is used – subtly or openly – to bring about seeming conversion; when we put the success of our church before the honour of Christ ; when we commit the dishonesty of comparing the ideal of our own church with the actual achievement of another ; when we seek to advance our own cause by bearing false witness against another church ; when personal or corporate self-seeking replaces love for every individual soul with whom we are concerned » (*ibidem*).

préciser les nouveaux contours de la mission. La théologie de la mission, secouée par ces transformations internes et externes, et transformée par le développement de nouvelles théologies embrassant des catégories tels le dialogue, l'enfouissement ou l'humilité, demeure « en crise » d'identité et de légitimité (Bosch 1991, 4), et se trouve à l'aube d'une nouvelle naissance (Bevans & Shroeder 2004).

Ainsi pour le dialogue, comme le souligne notamment Catherine Cornille dans son introduction au *Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue* (2013),

The very possibility of dialogue between religious traditions signals, or perhaps requires significant shifts in the self-understanding of religious traditions. While religions tend to be naturally convinced of the superior, if not exclusive truth of their own teachings, dialogue presupposes some degree of humility about one's own conception of truth and a certain receptivity, even hospitality to the truth of the other. [...] As such, inter-religious dialogue remains a challenge for religious traditions, often requiring considerable hermeneutical effort and the retrieval of internal textual or traditional resources to facilitate such constructive exchange (Cornille 2013, xiii).

Pour Leonard Swidler, dont le chapitre ouvre l'ouvrage dirigé par Cornille, c'est grâce au « paradigm shift » qu'a connu la notion de vérité dans le monde euroaméricain contemporain que le dialogue interreligieux a pu voir le jour en christianisme : « Whereas the Western notion of truth was largely absolute, static, and monologic or exclusive up to the eighteenth/nineteenth-centuries Enlightenment, it has since become deabsolutized, dynamic, and dialogic – in a word, it has become “relational” » (Swidler 2013, 11). Pour l'auteur, cette nouvelle approche de la vérité, qui sera mieux intégrée par le monde philosophique du XX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles, constitue le véritable levier qui a permis aux traditions religieuses de s'ouvrir les unes aux autres dans une démarche empreinte à la fois de curiosité et de respect mutuels.

Contrairement à une lecture rigoriste que l'on peut avoir de l'adage « *extra ecclesiam, nulla salus* », si les développements en théologie des religions ont montré qu'il est à présent impossible d'affirmer que le salut n'existe pas pour les non-chrétiens<sup>12</sup>, comment penser le statut de ces derniers dans la mesure où ils peuvent aussi avoir accès au salut sans passer par le christianisme ? De même, qu'est-ce à dire du rôle de l'Église si elle devient un peu moins nécessaire pour le salut ? Ou comment penser l'action (ou la préparation) de l'Esprit dans les autres cultures, comme le rappelle Vatican II ? Et finalement : à quoi bon la mission puisque l'agrégation à l'Église s'avère moins indispensable qu'avant ? Alors que les Églises restent foncièrement convaincues d'être porteuses d'un message, d'une vérité et/ou d'une présence dont l'humanité a besoin, d'autres

---

<sup>12</sup> À titre d'exemple, le texte de *Lumen Gentium* affirme : « En effet ceux qui, sans faute de leur part, ignorent l'Évangile du Christ et son Église et cependant cherchent Dieu d'un cœur sincère et qui, sous l'influence de la grâce, s'efforcent d'accomplir dans leurs actes sa volonté qu'ils connaissent par les injonctions de leur conscience, ceux-là aussi peuvent obtenir le salut éternel » (Vatican II 1965, LG §16). Sur l'histoire de la formule et les problèmes qu'elle pose, voir l'excellente monographie *Hors de l'Église pas de salut* de Bernard Sesböüé (2004).

questions s'avèrent encore disputées sur le rapport que ces Églises peuvent avoir avec « le monde » dans la terminologie johannique. Particulièrement pour l'Église catholique, comment penser ses insuffisances et ses errances issues de son caractère historique et contingent ? Autrement dit, à partir du moment où l'on ne considère plus l'Église comme « *societas perfecta* »<sup>13</sup>, mais bien plutôt en « pèlerinage sur terre » – expression chère aux textes de Vatican II (1965, AG §2 ; LG §6 ; GS §45 ; DV §7 ; UR §2, 3 et 7) – et donc en solidarité avec le monde dont elle fait aussi partie, certains motifs ecclésiologiques classiques, tels que la charge d'enseignement des évêques et de l'Église<sup>14</sup>, doivent dès lors être revisités.

Mais pour aborder ces questions, il est nécessaire d'ouvrir ce dossier en mesurant le chemin parcouru par la missiologie à ce sujet. Or, parce que le magistère catholique a parfois émis une vive critique à l'encontre de certaines démarches missiologiques et « post-missiologiques » articulées autour du dialogue, et parce qu'elle demeure un éminent exemple des difficultés que le dialogue peut déjà soulever pour la mission, je propose de commencer par relire l'évolution du magistère sur l'articulation entre dialogue et mission, de traquer les lieux d'ouverture du magistère romain quant au dialogue et aux composantes qui permettront d'élaborer une théologie des brassages religieux, afin d'évaluer le développement et les tensions immanentes à la notion de dialogue, avant de poursuivre sur les défis qui demeurent devant les questions de mission, de prosélytisme et de justice.

Le concept de *dialogue interreligieux* s'est finalement imposé à l'Église catholique au cours du Concile Vatican II jusqu'en 1965, tant pendant les débats en assemblée des pères du Concile que grâce à l'encyclique *Ecclesiam suam* (1964) de Paul VI, à qui l'on doit la première apparition magistérielle de la notion de dialogue et qui fut écrite afin de « préparer les esprits, non pas traiter les sujets » (Paul VI 1964, §68). Sans surprise peut-être, les discours du pape François ont la part belle, sans doute parce qu'il régénère sensiblement plusieurs aspects de cette question – mais les derniers écrits de Benoît XVI, qui se montra moins fermé au dialogue vers la fin de son pontificat, s'avèrent aussi extrêmement intéressants pour la suite.

---

<sup>13</sup> Voir par exemple l'encyclique *Immortale Dei* (1885) du pape Léon XIII.

<sup>14</sup> Selon *Lumen Gentium*, « Les évêques, en effet, sont les hérauts de la foi qui amènent au Christ de nouveaux disciples; ce sont des docteurs authentiques, revêtus de l'autorité du Christ, qui prêchent au peuple commis à leur soin les vérités de foi à croire et à appliquer dans la pratique de la vie, qui éclairent ces mêmes vérités à la lumière du Saint-Esprit en tirant du trésor de la Révélation du neuf et de l'ancien (Mt, 13,52), qui les font fructifier et veillent à écarter de leur troupeau les erreurs qui le menacent (cf. II Tim 4,1-4). Les évêques quand ils enseignent en communion avec le Pontife romain, doivent être respectés par tous comme les témoins de la vérité divine catholique; et les fidèles doivent accepter l'avis donné par leur évêque au nom de Jésus-Christ en matière de foi et de morale, et y adhérer avec un respect religieux » (Vatican II 1965, LG §25).

## 1. Concile Vatican II

L'une des affirmations les plus conséquentes pour le magistère catholique en général et pour le dialogue interreligieux en particulier, qui représente un tournant capital dans l'autocompréhension que l'Église catholique a d'elle-même avec le monde, se trouve dans la Déclaration *Nostra Aetate – sur l'Église et les religions non chrétiennes* (1965). Bien que la mention du dialogue apparaisse comme secondaire, les déclarations d'estime rendues aux autres religions représentèrent, pour l'époque, une révolution théologique. Car en reconnaissant positivement l'existence des autres religions et en valorisant la liberté religieuse de tout un chacun, l'Église pouvait à présent se montrer amène au dialogue en le légitimant théologiquement. On connaît cette affirmation qui apparaît dès le second paragraphe de *Nostra Aetate* : « L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes » (Vatican II 1965, NA §2).

L'énoncé qui suit tempère cependant les choses : « Toutefois, elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, 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 et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses » (*ibidem*). Cette annonce demeure un devoir, une nécessité coextensive au dialogue possible. La prédication ne peut pas être extraite du rapport à l'autre, mais elle n'est pas non plus encore forcément *fondée* sur le dialogue. Dialogue et annonce se côtoient, sans forcément s'entremêler. Par la phrase qui suit – première mention du concept –, le dialogue se formule comme une volonté de faire grandir l'autre dans sa propre tradition : « Elle exhorte donc ses fils pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec ceux qui suivent d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socioculturelles qui se trouvent en eux » (*ibidem*).

C'est surtout dans le Décret *Ad Gentes – sur l'activité missionnaire de l'Église* (1965) que le dialogue se trouve clairement entendu comme *œuvre missionnaire*. Placé à l'article 1 de cette œuvre (Vatican II 1965, AG §11), côte à côte avec le témoignage, le dialogue n'est pas considéré comme une activité à part entière dont l'activité serait sa propre fin. Au contraire, il se révèle ici pratiquement synonyme d'enseignement<sup>15</sup>. Le missionnaire agit comme un tuteur, un maître, qui

---

<sup>15</sup> « Le Christ lui-même a scruté le cœur des hommes, et les a amenés par un dialogue vraiment humain à la lumière divine ; de même ses disciples, profondément pénétrés de l'Esprit du Christ, doivent connaître les hommes au milieu desquels ils vivent, engager conversation avec eux, afin qu'eux aussi apprennent dans un dialogue sincère et patient, quelles richesses Dieu, dans sa munificence, a dispensées aux nations ; ils doivent en même temps s'efforcer



vient instruire les non-chrétiens à la vérité entière. À cet effet, le dialogue devient alors élément de formation nécessaire aux futurs prêtres et missionnaires<sup>16</sup>.

Certes, comme le soulignera par ailleurs la Déclaration *Dignitatis Humanae – sur la liberté religieuse*, l'évangélisation ne peut pas (plus ?) empiéter sur la liberté de conscience. Mais là encore, à la seule occurrence du mot *dialogue*, l'idée d'enseignement revient, renforcée par l'évocation du Magistère :

Chacun a le devoir, et par conséquent le droit, de chercher la vérité en matière religieuse afin de se former prudemment un jugement de conscience droit et vrai, en employant les moyens appropriés. Mais la vérité doit être cherchée selon la manière propre à la dignité de la personne humaine et à sa nature sociale, à savoir par une libre recherche, avec l'aide du magistère, c'est-à-dire de l'enseignement, de l'échange et du dialogue par lesquels les uns exposent aux autres la vérité qu'ils ont trouvée ou pensent avoir trouvée, afin de s'aider mutuellement dans la quête de la vérité » (Vatican II 1965, DH §3).

Dans la Constitution pastorale *Gaudium et Spes – sur l'Église dans le monde de ce temps* (1965), le respect de la dignité, des communautés et des activités humaines commande aussi le dialogue entre l'Église et le monde (Vatican II 1965, GS §40.1). Pour les pères du Concile, qui affirment dans cette Constitution leur foi dans les vertus du dialogue, celui-ci représente le mode par excellence sur lequel devraient fonctionner les chrétiens entre eux : « Que toujours, dans un dialogue sincère, ils cherchent à s'éclairer mutuellement, qu'ils gardent entre eux la charité et qu'ils aient avant tout le souci du bien commun » (*ibid.*, §43.3). Mais ce dialogue est aussi vu comme moyen pour trouver des solutions aux conflits (*ibid.*, §68.3) ou pour la coopération (*ibid.*, §85.3). La conclusion de cette Constitution pastorale rappelle finalement les liens intrinsèques entre le dialogue et la mission, mettant de l'avant le fait que l'Église doit devenir le *signe* de ce dialogue loyal : « En vertu de la mission qui est la sienne, d'éclairer l'univers entier par le message évangélique et de réunir en un seul Esprit tous les hommes, à quelque nation, race, ou culture qu'ils appartiennent, l'Église apparaît comme le signe de cette fraternité qui rend possible un dialogue loyal et le renforce » (*ibid.*, §92.1). Seulement, il est étrange, comme nous le reverrons par la suite, que le dialogue soit ici qualifié de loyal quand l'Église s'autoproclame, à la suite du message évangélique, celle qui peut éclairer *l'univers entier*<sup>17</sup>.

---

d'éclairer ces richesses de la lumière évangélique, de les libérer, de les ramener sous l'autorité du Dieu Sauveur » (Vatican II 1965, AG §11).

<sup>16</sup> « Ils doivent être éduqués dans un esprit d'œcuménisme, et préparés comme il convient au dialogue fraternel avec les non-chrétiens » (*ibid.*, §16 ; voir aussi §34 et §41).

<sup>17</sup> Le mot *loyal* est ambigu car il peut soit signifier qu'un simple « respect des règles du dialogue » est observé comme un professeur et un élève, où le différentiel de pouvoir est assumé, mais le respect demeure; soit impliquer une parité/égalité des protagonistes, où aucun *a priori* particulier ne doit régir ni dominer la rencontre. Dans le premier cas la *prétention dogmatique* à connaître la vérité est admise, dans le second, c'est *l'humilité* qui est requise.

Bien que la diversité soit reconnue comme telle *au sein même de l'Église*<sup>18</sup>, celle-ci ne va pas de soi quand il s'agit du pluralisme religieux. Au contraire, les autres religions ne sont pas reconnues dans leur intégrité pleine et entière – dans ce qui constitue leur dignité – : elles ne possèdent que des « semences du verbe » (Vatican II 1965, AG §11 et 15), des « rayons de la vérité qui illumine tous les hommes » et des « valeurs spirituelles » (Vatican II 1965, NA §2) ou dans cette constitution : « de précieux éléments religieux et humains » (*ibid.*, §92.4). Mais la seule religion qui soit *complète* et absolue demeure, pour le Concile, le christianisme. Cette vision du pluralisme religieux reste la ligne officielle du magistère, comme le rappellera *Dominus Iesus* (2000) où le pluralisme est entendu comme donnée *de facto*, et non *de iure* (CDF 2000, §4).

Les pères du concile souhaitent néanmoins « qu'un dialogue confiant puisse nous conduire tous ensemble à accepter franchement les appels de l'Esprit et à les suivre avec ardeur » (§92.4). Cet ajout, qui place le dialogue sous l'égide de l'Esprit, permettra finalement à d'autres théologiens de penser l'équité (ou la parité ?) des acteurs engagés dans ce dialogue, puisque chrétiens et non-chrétiens se retrouvent sous la tutelle d'un mystère au final insaisissable, et non comme dans un face-à-face où l'un aurait la prétention plus ou moins avouée d'enseigner à l'autre sa vérité.

## 2. Paul VI

Du point de vue chronologique, le concept de dialogue apparaît déjà, comme je l'ai mentionné, dans la première encyclique de Paul VI *Ecclesiam Suam*. Écrite en 1964, pendant le Concile Vatican II, sur un mode « fraternel et familial » (Paul VI 1964, §7), la lettre du pontife romain exprime trois « pensées » qui sont connexes les unes aux autres et seront développées en trois parties subséquentes : d'abord, repenser notre conscience de l'Église<sup>19</sup>, puis la renouveler [*rinnovamento*]<sup>20</sup> et enfin lui permettre de repenser « les relations que l'Église doit aujourd'hui établir avec le monde qui l'entoure et dans lequel elle vit et travaille » (*ibid.*, §13). C'est dans cette

---

<sup>18</sup> « Cela exige en premier lieu qu'au sein même de l'Église nous fassions progresser l'estime, le respect et la concorde mutuels, dans la reconnaissance de toutes les diversités légitimes, et en vue d'établir un dialogue sans cesse plus fécond entre tous ceux qui constituent l'unique Peuple de Dieu, qu'il s'agisse des pasteurs ou des autres chrétiens. Ce qui unit en effet les fidèles est plus fort que ce qui les divise: unité dans le nécessaire, liberté dans le doute, en toutes choses la charité » (Vatican II 1965, GS §92.2).

<sup>19</sup> « L'heure sonne pour l'Église d'approfondir la conscience qu'elle a d'elle-même, de méditer sur le mystère qui est le sien, d'explorer, pour sa propre instruction et sa propre édification, la doctrine qu'elle connaît déjà et qui a déjà été en ce dernier siècle précisée et répandue, concernant sa propre origine, sa propre nature, sa propre mission, son propre sort final, doctrine cependant jamais assez étudiée et comprise... » (Paul VI 1964, §10).

<sup>20</sup> « De cette conscience éclairée et agissante, dérive un désir spontané de confronter à l'image idéale de l'Église, telle que le Christ la vit, la voulut et l'aima comme son Épouse sainte et immaculée (Eph., 5, 27), le visage réel que l'Église présente aujourd'hui » (Paul VI 1964, §11). « De là, naît un désir généreux et comme impatient de renouvellement, c'est-à-dire de correction des défauts que cette conscience, en s'examinant à la lumière du modèle que le Christ nous en a laissé, dénonce et rejette » (*ibid.*, §12).

troisième optique que la notion de *dialogue* apparaît et se déploie. Le pontife y consacre en effet presque la moitié de sa lettre (*ibid.*, §60-§122). Et s'il déclare que ce sera au Concile d'en dégager les grands traits<sup>21</sup>, l'évêque de Rome profite déjà de sa lettre pour esquisser ce qui deviendra, pour lui comme pour ses successeurs, une théologie du dialogue.

Dans cette première encyclique de Paul VI, la notion de dialogue est placée sous le signe de la mission, voire enchâssée dans ce thème, quitte à devenir parfois une sorte de synonyme<sup>22</sup>.

Si vraiment l'Église, comme Nous le disons, a conscience de ce que le Seigneur veut qu'elle soit, il surgit en elle une singulière plénitude et un besoin d'expansion, avec la claire conscience d'une mission qui la dépasse et d'une nouvelle à répandre. C'est l'obligation d'évangéliser. C'est le mandat missionnaire. C'est le devoir d'apostolat. [...] Nous le savons bien : « Allez donc, enseignez toutes les nations » (Mt, 28,19) est l'ultime commandement du Christ à ses apôtres. Ceux-ci définissent leur indéclinable mission par le nom même d'apôtres. À propos de cette impulsion intérieure de charité qui tend à se traduire en un don extérieur, Nous emploierons le nom, devenu aujourd'hui usuel, de dialogue (*ibid.*, §66).

Ainsi, le dialogue devient une caractéristique essentielle de l'apostolat (*ibid.*, §69-70) voire même un « mandat » (*ibid.*, §82). Paul VI situe son origine non seulement dans le désir du Christ d'envoyer ses disciples proclamer l'Évangile (*ibid.*, §71), mais dans le désir de Dieu qui a souhaité se révéler à l'humanité et dont « l'histoire du salut » raconte les développements (*ibid.*, §72). Reprenant le thème sous l'expression « dialogue de salut », le pontife résume :

Il faut que nous ayons toujours présent cet ineffable et réel rapport de dialogue offert et établi avec nous par Dieu le Père, par la médiation du Christ dans l'Esprit-Saint, pour comprendre quel rapport nous, c'est-à-dire l'Église, nous devons chercher à instaurer et à promouvoir avec l'humanité.

Le dialogue du salut fut inauguré spontanément par l'initiative divine : « C'est lui (Dieu) qui nous a aimés le premier » (1 Jn, 4, 19) ; il nous appartiendra de prendre à notre tour l'initiative pour étendre aux hommes ce dialogue, sans attendre d'y être appelés (§73-74).

« Le dialogue », estime le pontife, « est donc un moyen d'exercer la mission apostolique ; c'est un art de communication spirituelle » (*ibid.*, §83)<sup>23</sup>. Il n'est pas question dans cette optique de découverte de l'autre, d'enrichissement mutuel et de réciprocité. Mais si cette approche du dialogue demeure profondément ancrée dans un « mandat apostolique » (*ibid.*, §82) consistant en l'annonce « de vérités indiscutables et d'un salut nécessaire » (*ibid.*, §77), l'insistance sur le respect de la dignité et de la liberté, comme « volonté de courtoisie, d'estime, de sympathie, de bonté » (*ibid.*, §81) pour son interlocuteur, rompt avec les logiques de condamnation et de polémique.

---

<sup>21</sup> « Cet aspect capital [le dialogue] de la vie actuelle de l'Église fera, on le sait, l'objet d'une large étude particulière de la part du Concile œcuménique ; et Nous ne voulons pas entrer dans l'examen concret des thèmes que cette étude se propose afin de laisser aux Pères du Concile le soin d'en traiter librement » (*ibid.*, §68).

<sup>22</sup> Le cardinal Tomko estimera même que pour Paul VI, « le dialogue est un autre nom de la mission » (Tomko 1994, 68).

<sup>23</sup> Voir encore : « Apostolat et prédication sont en un certain sens, équivalents. La prédication est le premier apostolat. Notre apostolat, vénérables frères, est avant tout ministère de la Parole » (*ibid.*, §94).

Pour Paul VI, l'écoute et le partage deviennent des qualités missionnaires presque égales à celles de l'enseignement :

On ne sauve pas le monde du dehors ; il faut, comme le Verbe de Dieu qui s'est fait homme, assimiler, en une certaine mesure, les formes de vie de ceux à qui on veut porter le message du Christ ; sans revendiquer de privilèges qui éloignent, sans maintenir la barrière d'un langage incompréhensible, il faut partager les usages communs, pourvu qu'ils soient humains et honnêtes, spécialement ceux des plus petits, si on veut être écouté et compris. Il faut, avant même de parler, écouter la voix et plus encore le cœur de l'homme ; le comprendre et, autant que possible, le respecter et, là où il le mérite, aller dans son sens. Il faut se faire les frères des hommes du fait même qu'on veut être leurs pasteurs, leurs pères et leurs maîtres. Le climat du dialogue, c'est l'amitié. Bien mieux, le service (*ibid.*, §90).

En dernier lieu, Paul VI s'interroge sur les destinataires de ce dialogue : procédant par cercles concentriques, du plus large au plus restreint, le patriarche de Rome estime que c'est « l'humanité comme telle » (*ibid.*, §101-110) à qui l'Église doit s'adresser, ensuite aux croyants en Dieu (*ibid.*, §111-112), puis aux « frères chrétiens » séparés (*ibid.*, §113-116) et enfin, un dialogue devrait se poursuivre à l'intérieur même de l'Église catholique – sans que soient exclues cependant obéissance, soumission et hiérarchie institutionnelle (*ibid.*, §117-120).

Cette première affirmation pour un dialogue ne se profile donc pas comme fondamentalement désintéressée. Il s'agit de communiquer, mais communiquer pour annoncer ou pour enseigner, même si l'écoute émerge comme une composante nécessaire. Et Paul VI ne dissimulera pas d'ailleurs, en utilisant la métaphore du médecin, sa conception d'une forme de supériorité de l'Église sur le monde : « Quand l'Église se distingue de l'humanité, elle ne s'oppose pas à elle ; au contraire elle s'y unit. Il en est de l'Église comme d'un médecin : connaissant les pièges d'une maladie contagieuse, le médecin cherche à se garder lui-même et les autres de l'infection ; mais en même temps il s'emploie à guérir ceux qui en sont atteints » (*ibid.*, §65). Cette manière de se positionner dans le dialogue pose nécessairement un problème de parité dans la mesure où le dialogue interreligieux s'envisage plutôt dans une logique de réciprocité, où les protagonistes se retrouvent sur un même plan d'égalité.

Paul VI aura, après le Concile, des mots encore ambigus contre le prosélytisme. Constatant lui-même que la notion de mission avait « subi une sorte de dégradation dans l'esprit de beaucoup », il reconnaît, devant les membres du conseil résident et directeurs nationaux des œuvres pontificales missionnaires, que l'idéal contemporain de tolérance a contribué à déprécier et à décrédibiliser (« démonétiser ») la « sublime vocation missionnaire » trop associée à « un certain prosélytisme » (Paul VI 1966). De même, en commentant les développements œcuméniques, la mission commence à se distinguer du prosélytisme<sup>24</sup>, lequel sera finalement explicitement

---

<sup>24</sup> « Présenté pourtant sous son vrai jour et conduit selon des critères pratiques qui ne soient pas ceux d'une vaine émulation, mais qui soient raisonnables et toujours fraternels, l'effort missionnaire - à distinguer toujours d'un

condamné au nom de la charité dans une déclaration commune avec Chenouda III, pape d'Alexandrie et patriarche du siège de Saint Marc :

Au nom de cette charité, nous rejetons toutes les formes de prosélytisme, dans le sens d'agissements par lesquels des personnes cherchent à troubler les communautés des autres en recrutant parmi elles de nouveaux membres par des méthodes ou avec des états d'esprit contraires aux exigences de l'amour chrétien ou à ce qui devrait caractériser les relations entre Églises (Paul VI et Chenouda III 1973).

À la suite de la première encyclique sur le dialogue, il est pour le moins étrange que l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi – sur l'évangélisation dans le monde moderne* (1975) du même pape, soit rédigée dans une optique assez différente douze ans plus tard. Écrite à la fin de son pontificat, à l'occasion du 10<sup>e</sup> anniversaire du Concile et – surtout – à la suite de la troisième assemblée générale du synode des évêques sur l'évangélisation (en 1974) qui fêtait elle-même les dix ans d'*Ecclesiam Suam*, cette exhortation ne mentionne qu'une seule fois le dialogue, en le circonscrivant au travail pastoral des prêtres, comme si la question du dialogue interreligieux était soit inopportune, soit pouvait désormais être dissociée de la mission.

Prenant comme point de départ l'idée maintenant acquise depuis le Concile que « la tâche d'évangéliser tous les hommes constitue la mission essentielle de l'Église » (Paul VI 1975, §14), l'exhortation s'interroge sur la *raison d'être* et les *manières* d'évangéliser, sans faire cas du dialogue interreligieux. Certes, les destinataires de ce message évangélique sont aussi les membres de religions non chrétiennes (*ibid.*, §53). S'il y a reconnaissance des diverses traditions religieuses, « expression vivante de l'âme de vastes groupes humains », on n'insiste pas moins sur la « recherche incomplète » de ces traditions (*ibid.*, §53), réitérant par là, de manière assez peu courtoise pour les autres traditions religieuses, l'affirmation d'un christianisme clairement supérieur aux autres<sup>25</sup>. L'intérêt de l'exhortation consiste plutôt à explorer de nouvelles pistes pour l'évangélisation en encourageant les recherches sur les rapports entre évangile et cultures (*ibid.*, §20) – ce qui confirmera, même si le mot n'est pas encore employé, les entreprises d'*inculturation* – ; l'irremplaçable témoignage de vie par-delà toute autre approche évangélisatrice (*ibid.*, §21) ; les combats pour la justice, la libération et la promotion humaine (*ibid.*, §29-31) ; une meilleure appréciation pour la piété populaire (*ibid.*, §48) ; les « communautés ecclésiales de base [...] destinataires privilégiées de l'évangélisation » (*ibid.*, §58).

---

prosélytisme de mauvais aloi - ne devrait effrayer personne, mais apparaître plutôt comme l'exercice pacifique, légitime et juste d'une incontestable liberté religieuse » (Paul VI 1967b).

<sup>25</sup> Paul VI n'est pas tendre à cet égard : « Nous voulons relever surtout aujourd'hui que ni le respect et l'estime envers ces religions, ni la complexité des questions soulevées ne sont pour l'Église une invitation à taire devant les non chrétiens l'annonce de Jésus-Christ. Même devant les expressions religieuses naturelles les plus dignes d'estime, l'Église s'appuie donc sur le fait que la religion de Jésus, qu'elle annonce à travers l'évangélisation, met objectivement l'homme en rapport avec le plan de Dieu, avec sa présence vivante, avec son action ; elle fait rencontrer ainsi le mystère de la Paternité divine qui se penche vers l'humanité ; en d'autres termes, notre religion instaure effectivement avec Dieu un rapport authentique et vivant que les autres religions ne réussissent pas à établir, bien qu'elles tiennent pour ainsi dire leurs bras tendus vers le ciel » (*ibid.*, §53).

Mais pourquoi ce silence sur le dialogue interreligieux alors que Paul VI traite de la mission ? Aux yeux (et aux oreilles) du Cardinal Tomko, « Certains et même plusieurs y voient un “*punctum dolens*”, (un manque douloureux) à ignorer ou à déplorer » (Tomko 1994, 74). On peut même y voir « un pas en arrière, justement au moment où certains Pères du Synode de 1974 avaient demandé de promouvoir le dialogue interreligieux et de le déclarer résolument comme faisant partie de la mission de l'Église » (*ibid.*, 75), alors que le dialogue interreligieux et ses fondements théologiques demandaient à être revus, approfondis, afin de mieux prendre en compte les différents problèmes engagés dans cette entreprise.

Il est néanmoins utile de relever que Paul VI a non seulement voyagé en Israël/Palestine, en Inde et ailleurs, où il a rencontré de nombreux représentants de traditions religieuses non-chrétiennes, mais qu'il a également institué, le 17 mai 1964 – jour de la Pentecôte –, un *Secrétariat pour les non-chrétiens* (qui deviendra le Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux sous Jean-Paul II en 1988), en prenant soin de le distinguer de la *Sainte Congrégation pour l'évangélisation des Peuples*<sup>26</sup>. Paul VI n'est donc pas rétif à la question du dialogue interreligieux, mais son silence dans sa dernière exhortation laisse songeur.

### 3. Jean-Paul II

À l'instar de Paul VI, et se réclamant pleinement de son héritage, Jean-Paul II insistera tout au long de son pontificat sur le thème de la mission, comme il le rappellera lui-même au début de sa première encyclique *Redemptoris Missio* : « Dès le début de mon pontificat, j'ai choisi de voyager jusqu'aux extrémités de la terre pour manifester ce zèle missionnaire ; et, précisément, le contact direct avec les peuples qui ignorent le Christ m'a convaincu davantage encore de *l'urgence de l'activité missionnaire* à laquelle je consacre la présente encyclique » (Jean-Paul II 1979, §1). Puis, six ans plus tard, il reviendra sur le sujet avec *Slavorum Apostoli*, et encore 5 ans après dans *Redemptoris Missio*. Aussi, ses exhortations apostoliques *Ecclesia in America, Asia, Oceania* ou *Europa* sont profondément imprégnées de ce souci de la mission, de l'évangélisation, et même du dialogue. L'évêque de Rome exprimera finalement sa préoccupation pour la mission dans sa lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* en faisant de la « nouvelle évangélisation » le thème capital du jubilé de l'An 2000<sup>27</sup>. Or, si le pape s'inquiète bel et bien de cette dimension ecclésiale,

---

<sup>26</sup> Le but reformulé de cette congrégation, stipulé par sa constitution, n'est pas, à proprement parler, « d'évangéliser », mais simplement de « rechercher les méthodes et les voies permettant d'instaurer le dialogue avec les non-chrétiens. Il veille donc à ce que les chrétiens connaissent bien les non-chrétiens et les estiment comme il se doit, et à ce que ces derniers puissent également connaître et estimer la doctrine et la vie chrétienne » (Paul VI 1967c, 919-920),

<sup>27</sup> « Sur le chemin de la préparation du rendez-vous de l'An 2000 s'inscrit la série de Synodes commencée après le Concile Vatican II: Synodes généraux et Synodes continentaux, régionaux, nationaux et diocésains. Le thème fondamental est celui de l'évangélisation, et même de la nouvelle évangélisation, dont les bases ont été posées par

plusieurs observateurs dont Jean-François Zorn et Claude Prudhomme, relèveront que « L'élection de Jean-Paul II en 1979 ne tarde pas à marquer une inflexion que d'aucuns qualifieront de rééquilibrage et d'autres de retour à une conception ancienne de la mission » (Zorn & Prudhomme 2000, 364).

Par ailleurs, le thème du dialogue interreligieux, déjà présent dans sa première encyclique, connaîtra une sorte d'apogée durant le pontificat de Jean-Paul II. Il fera de ce dernier une sorte de figure catholique emblématique en tant qu'initiateur de la première rencontre interreligieuse d'Assise le 27 octobre 1986. Inspiré par l'Année internationale de la Paix proclamée par les Nations Unies, le pontife a désiré rassembler les représentants des différentes religions en un lieu afin de prier pour la paix – non pas pour « prier ensemble », mais dans l'espoir d'« Être ensemble pour prier » (Jean Paul II 1986a).

Lors de ces rencontres, il ne fut pas question d'évangéliser ou d'enseigner aux représentants des grandes traditions religieuses le mystère du salut en Christ. Ces rencontres n'avaient pas non plus l'intention de chercher un « consensus religieux », ni d'entrer en « négociation » sur les convictions de foi, ni même encore d'établir une réconciliation « sur le plan d'un engagement commun dans un projet terrestre qui les dépasserait toutes », ni non plus une « concession au relativisme en matière de croyances religieuses » (Jean Paul II 1986b, §2). Il fut au contraire d'abord question de construire la paix et de se rencontrer dans un moment de prière. « Le rassemblement de tant de chefs religieux pour prier est en lui-même une invitation faite aujourd'hui au monde à prendre conscience qu'il existe une autre dimension de la paix et une autre manière de la promouvoir » (*ibid.*, §1). Pour Jean-Paul II, la prière « intense, humble et confiante » constitue un élément essentiel à la construction de la paix et peut faire grandir celle-ci grâce à la pénitence et à la transformation intérieure (*ibid.*, §3).

Cette rencontre n'empêchera pas le pape, à la fin de la journée, de proclamer sa foi devant les chefs religieux – comme ceux-ci ont eu l'occasion de le faire *pendant* cette journée : « I profess here anew my conviction, shared by all Christians, that in Jesus Christ, as Saviour of all, true peace is to be found » (*ibid.*, §1). Cette profession de foi, néanmoins, n'utilise pas de langage exclusif. Il s'agit seulement d'un témoignage qui sert à définir religieusement les convictions qui sont celles des chrétiens. Le seul moment où Jean-Paul II osa parler au nom de toutes les traditions religieuses concerna la conscience morale et la quête de la paix, qui lient tous les êtres humains et transcendent les différences religieuses<sup>28</sup>.

---

l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* de Paul VI, publiée en 1975 après la troisième Assemblée générale du Synode des Evêques » (Jean-Paul II 1994, §21).

<sup>28</sup> « In the face of such a problem, two things seem to have supreme importance and both of them are common to us all. The first is the inner imperative of the moral conscience, which enjoins us to respect, protect and promote human life, from the womb to the deathbed, for individuals and peoples, but especially for the weak, the destitute, the

Tandis que l'apogée du dialogue interreligieux pour l'Église catholique se trouve souvent symbolisée par cet événement d'Assise en 1986, c'est à la même période que les effets de ce dialogue commencent néanmoins à inquiéter les autorités romaines. Que ce soit à travers la tension entre dialogue et mission, ou autour des questions fondant la théologie des religions, les différents documents officiels qui jalonnent les années 80 annoncent déjà des signes de verrouillage.

Pour commencer, comme on l'a vu avec sa création par Paul VI, l'avènement du *Secrétariat pour les non-chrétiens* fut certes une initiative appréciée et saluée, mais il souleva des questions qui se révéleront particulièrement problématiques dès la première assemblée générale en 1979, et obligeront ses membres à mettre au clair les rapports entre mission et dialogue. Lors de quatre sessions en Assemblée plénière, entre 1981 et 1983, ses membres débattrent sur l'articulation entre mission et dialogue et publieront le résultat de leurs réflexions dans le document *L'attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions* (1984). Ce texte, construit en trois parties (Mission – Dialogue – Dialogue et mission) donne à la mission un caractère plus personnaliste qu'ecclésial, contrairement à la tendance magistérielle. Autrement dit, le caractère corporatif de la mission, visant à l'agrégation de nouveaux membres, se trouve très peu présent dans ce premier document : « La mission est, d'abord, réalisée par la simple présence et le témoignage efficace de la vie chrétienne même si on doit reconnaître que “nous portons ce trésor dans des vases d'argile” (2 Cor. 4,7), que l'écart est toujours impossible à combler entre la manière dont le chrétien vit réellement et ce qu'il affirme être » (*Secrétariat pour les non-chrétiens* 1984, §13). L'évocation de l'Esprit saint oblige en outre une attitude humble de la part du croyant (§24). Commentant *Gaudium et Spes* §92, la réflexion conclut : « Le dialogue devient ainsi une source d'espérance et un facteur de communion dans une transformation réciproque » (*ibid.*, §43).

Après Assise en 1986, au moment de réorganiser la Curie romaine en 1988, Jean-Paul II transforme le *Secrétariat pour les non-chrétiens* en *Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux* dont le but sera dès lors de « promouvoir la compréhension mutuelle, le respect et la collaboration entre Catholiques et les fidèles des autres traditions religieuses ; d'encourager l'étude des religions ; et de promouvoir la formation de personnes dédiées au dialogue » (*Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux* 1988). Ainsi, le Conseil pontifical envisage le dialogue dans la réciprocité, sans hiérarchisation des discours ou des valeurs, en mettant clairement de côté les enjeux d'évangélisation ou de mission : « [Le dialogue] implique parler et écouter, donner

---

derelict: the imperative to overcome selfishness, greed and the spirit of vengeance. The second common thing is the conviction that peace goes much beyond human efforts, particularly in the present plight of the world, and therefore that its source and realization is to be sought in that Reality beyond all of us. This is why each of us prays for peace. Even if we think, as we do, that the relation between that Reality and the gift of peace is a different one, according to our respective religious convictions, we all affirm that such a relation exists » (Jean Paul II 1986b, §4).



et recevoir, pour une croissance et un enrichissement mutuel. Cela inclut le témoignage de sa propre foi et l'ouverture à celle de l'autre. Il ne s'agit pas d'une trahison de la mission de l'Église, ni d'une nouvelle méthode de conversion au Christianisme » (*ibidem*).

Toutefois, avec l'encyclique *Redemptoris Missio* (1990) de Jean-Paul II, le discours sur le dialogue interreligieux se réoriente vers l'annonce, la prédication ou l'évangélisation, offrant progressivement une vision plus étroite des rapports entre mission et dialogue. Jean-Paul II résume de manière très lucide et honnête :

À cause des changements de l'époque moderne et de la diffusion de nouvelles conceptions théologiques, certains s'interrogent : *la mission auprès des non-chrétiens est-elle encore actuelle ? N'est-elle pas remplacée par le dialogue inter-religieux ? La promotion humaine n'est-elle pas un objectif suffisant ? Le respect de la conscience et de la liberté n'exclut-il pas toute proposition de conversion ? Ne peut-on faire son salut dans n'importe quelle religion ? Alors, pourquoi la mission ?* (Jean Paul II 1990, §4).

Le pape s'emploiera donc à réfléchir sur la raison d'être de la mission, avec comme objectif global « le renouveau de la foi et de la vie chrétienne » et plus particulièrement pour nous ici de « dissiper les doutes et les ambiguïtés au sujet de la mission *ad gentes* » (*ibid.*, §2)<sup>29</sup>. Pour le pape, qui prend acte que nos contemporains sont plus enclins à croire « les témoins que les maîtres, l'expérience que la doctrine, la vie et les faits que les théories », l'évangélisation commence en témoignant de sa propre vie (*ibid.*, §42). Mais l'annonce<sup>30</sup>, qui doit respecter et entendre « le contexte de la vie de l'homme et des peuples qui la reçoivent » et « doit également être faite avec une attitude d'amour et d'estime envers celui qui écoute » (*ibid.*, §44), doit surtout prendre la forme, en citant Paul VI dans sa dernière exhortation apostolique, d'« une claire proclamation ». Ainsi, poursuit-il, « L'annonce de la Parole de Dieu est ordonnée à la *conversion chrétienne*, c'est-à-dire à l'adhésion pleine et sincère au Christ et à son Évangile par la foi » (*ibid.*, §46). Ce désir de conversion semble toutefois problématique, tant pour les non-chrétiens pour qui le spectre du prosélytisme revient, que pour Jean-Paul II, qui se refuse à le condamner :

Aujourd'hui, l'appel à la conversion que les missionnaires adressent aux non-chrétiens est mis en question ou passé sous silence. On y voit un acte de « prosélytisme » ; on dit qu'il suffit d'aider les hommes à être davantage hommes ou plus fidèles à leur religion, qu'il suffit d'édifier des communautés capables d'œuvrer pour la justice, la liberté, la paix, la solidarité.

---

<sup>29</sup> Par exemple, Jean-Paul II identifiera comme problématique la vision de l'Église qui suit : « Il y a d'autres conceptions qui mettent délibérément l'accent sur le Royaume et se définissent comme "régnocentriques" ; elles mettent en avant l'image d'une Église qui ne pense pas à elle-même, mais se préoccupe seulement de témoigner du Royaume et de le servir. C'est une "Église pour les autres", dit-on, comme le Christ est "l'homme pour les autres". On analyse la tâche de l'Église comme si elle devait être accomplie dans deux directions : d'une part, promouvoir ce qu'on nomme les "valeurs du Royaume", telles que la paix, la justice, la liberté, la fraternité ; d'autre part, favoriser le dialogue entre les peuples, les cultures, les religions, afin que, grâce à un enrichissement mutuel, ils aident le monde à se renouveler et à avancer toujours plus vers le Royaume » (*ibid.*, §17).

<sup>30</sup> « L'annonce a pour objet le Christ crucifié, mort et ressuscité : en lui s'accomplit la pleine et authentique libération du mal, du péché et de la mort ; en lui, Dieu donne la "vie nouvelle", divine et éternelle. Telle est la Bonne Nouvelle qui transforme l'homme et l'histoire de l'humanité et que tous les peuples ont le droit de connaître » (*ibid.*, §44).

Mais on oublie que toute personne a le droit d'entendre la Bonne Nouvelle de Dieu, qui se fait connaître et qui se donne dans le Christ, afin de réaliser pleinement sa vocation (*ibid.*, §46).

À propos du prosélytisme, le pape répétera sa gêne dans son exhortation aux Églises d'Asie en 1999<sup>31</sup>. Ce n'est que dans l'exhortation apostolique suivante, pour l'Europe, que la condamnation du terme prosélytisme adviendra, dans une perspective œcuménique : « la nouvelle évangélisation ne peut en aucune manière être confondue avec le prosélytisme, restant sauf le devoir de respecter la vérité, la liberté et la dignité de toute personne » (Jean Paul II 2003).

Lorsqu'il en vient au dialogue interreligieux, le pape énonce d'emblée, et en contradiction avec le Conseil pontifical qu'il vient d'instituer : « 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 » (*ibid.*, §55)<sup>32</sup>. Si le pape insiste à dire que « le dialogue ne dispense pas de l'évangélisation », il adoucit toutefois le ton dans la section suivante, en soulignant que « Le dialogue n'est pas la conséquence d'une stratégie ou d'un intérêt, mais c'est une activité qui a ses motivations, ses exigences et sa dignité propres » (*ibid.*, §56). Le pape propose alors une autre porte d'entrée au dialogue (et à l'évangélisation), qui n'est plus seulement l'annonce de la bonne nouvelle, mais la mise à l'écoute de l'Esprit qui prépare les cœurs – renouant par là avec les intuitions du Concile<sup>33</sup>. À travers cette écoute de l'Esprit – et donc de l'autre – Jean-Paul II reconnaît alors que ce dialogue peut devenir « source d'enrichissement pour chacun » (*ibid.*, §56). Ce thème de l'enrichissement, déjà évoqué dans *Dialogue et Mission* (1984) est capital. Soumis à l'Esprit, avec l'aide de l'Église, la personne engagée dans le dialogue peut alors connaître d'importantes avancées spirituelles<sup>34</sup>, soutient le pape.

Emboîtant le pas à cette encyclique qui demande une plus grande orthodoxie dans la mission, un document rédigé par le nouveau *Conseil pontifical pour le Dialogue inter-religieux*, conjointement avec la *Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples*, verra le jour

---

<sup>31</sup> « Cette insistance sur l'annonce ne vient pas d'un accès de sectarisme ni d'un esprit de prosélytisme, ni du moindre sens de supériorité » (Jean Paul II 1999).

<sup>32</sup> Et plus loin : « A la lumière de l'économie du salut, l'Église estime qu'il n'y a pas contradiction entre l'annonce du Christ et le dialogue inter-religieux, mais elle sent la nécessité de les coordonner dans le cadre de sa mission *ad gentes*. En effet, il faut que ces deux éléments demeurent intimement liés et en même temps distincts, et c'est pourquoi on ne doit ni les confondre, ni les exploiter, ni les tenir pour équivalents comme s'ils étaient interchangeables » (*ibid.*, §55).

<sup>33</sup> « Le dialogue [...] est demandé par le profond respect qu'on doit avoir envers tout ce que l'Esprit, qui "souffle où il veut", a opéré en l'homme. 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 » (*ibid.*, §56). Voir aussi §28-29 sur le rôle et l'influence de l'Esprit dans la mission.

<sup>34</sup> « Il ne doit y avoir ni capitulation, ni irénisme, mais témoignage réciproque en vue d'un progrès des uns et des autres sur le chemin de la recherche et de l'expérience religieuses et aussi en vue de surmonter les préjugés, l'intolérance et les malentendus. Le dialogue tend à la purification et à la conversion intérieure qui, si elles se font dans la docilité à l'Esprit, seront spirituellement fructueuses » (*ibid.*, §56).

l'année suivante : *Dialogue et Annonce – Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile de Jésus-Christ* (1991). Là encore, le lien inhérent entre dialogue et annonce devient plus explicite, ne serait-ce que par la double origine institutionnelle du document. Suivant formellement le premier document *L'attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions* de 1984, « le présent document entend poursuivre la réflexion » (Conseil pontifical pour le Dialogue interreligieux 1991, §3). Inversant l'ordre tripartite – et commençant par le dialogue plutôt que par l'annonce –, le second document reprend les mêmes thèmes que le premier.

Alors que *Dialogue et annonce* va plus loin sur la question et les effets du dialogue, il reste plus proche de la théologie proposée par Jean-Paul II dans son lien à la mission. Le dialogue est ainsi entendu comme un engagement résolu « au service de la vérité et [demande à] être prêts à se laisser transformer par la rencontre » (*ibid.*, §47). Le document ajoute que, grâce au dialogue, notre compréhension de la vérité risque d'évoluer, voire à « être conduits à vaincre des préjugés invétérés, à réviser des idées préconçues et même parfois à accepter que la compréhension de leur foi soit purifiée » (*ibid.*, §49). Enfin, le document reconnaît qu'au-delà d'une catharsis théologique, le dialogue peut également *élargir* la compréhension que l'on a du mystère de la foi chrétienne : « Loin d'affaiblir leur foi chrétienne, le vrai dialogue l'approfondira. Ils deviendront toujours plus conscients de leur identité chrétienne et percevront plus clairement ce qui est propre au message chrétien. Leur foi gagnera de nouvelles dimensions, tandis qu'ils découvriront la présence agissante du mystère de Jésus Christ au-delà des frontières visibles de l'Église et du bercaïl chrétien » (*ibid.*, §50).

La distinction entre Église et Royaume est par ailleurs mieux assumée : l'Église est désignée comme « "germe et commencement" du Royaume (Vatican II 1965, LG §5). Elle est au service de ce royaume et en "témoigne" » (*ibid.*, §59). Le document propose non seulement des pistes pour annoncer adéquatement la Bonne nouvelle (*ibid.*, §69-70), mais reconnaît aussi les obstacles, internes et externes, à l'annonce qu'elle se propose de communiquer (*ibid.*, §72-74). C'est en fin de parcours que le document rappelle que l'évangélisation implique *nécessairement* l'invitation à la conversion<sup>35</sup>. Du coup, les notions de *dialogue* et *annonce* ne doivent pas être mis sur le même plan même s'ils sont indissociables l'un de l'autre. Ou plus précisément, avance le document, s'ils représentent « deux façons d'accomplir l'unique mission de l'Église » (*ibid.*, §82).

Le dialogue interreligieux et l'annonce, sans être sur le même plan, sont tous les deux des éléments authentiques de la mission évangélisatrice de l'Église. Tous les deux sont légitimes et nécessaires. Ils sont intimement liés, mais non interchangeables : le vrai dialogue

---

<sup>35</sup> « Il est utile, cependant, de souligner encore une fois que proclamer le nom de Jésus et inviter les humains à devenir ses disciples dans l'Église est un devoir important et même sacré que l'Église ne saurait négliger. Sans cela, l'évangélisation serait incomplète : sans cet élément central, les autres, tout en étant par eux-mêmes des formes authentiques de la mission de l'Église, perdraient leur cohésion et leur vitalité » (*ibid.*, §76).

interreligieux suppose de la part du chrétien le désir de faire connaître et aimer toujours mieux Jésus Christ et l'annonce de Jésus Christ doit se faire dans l'esprit évangélique de dialogue. Les deux domaines, certes, restent distincts mais, comme l'expérience le montre, c'est la même et unique Église locale, c'est la même et unique personne qui peuvent être diversement engagées dans l'un et l'autre (*ibid.*, §77).

Dans son exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Asia* (1999), l'évêque de Rome reconnaît le dialogue « comme un mode caractéristique de la vie de l'Église en Asie » (Jean-Paul II 1999, §3). Le terme « dialogue » reviendra soixante-sept fois dans son exhortation. Mais si ce terme est d'abord utilisé pour décrire la vie intra-ecclésiale, il est aussi abondamment rappelé qu'« un dialogue avec les valeurs culturelles et religieuses de différents peuples » est « fructueux » (*ibid.*, §21). Dans le chapitre V, *Communion et dialogue pour la mission*, le dialogue se trouve clairement assujéti à la mission<sup>36</sup>. Mais il ajoute ici une nouvelle tournure au dialogue. Celui-ci n'est plus orienté vers la paix, mais se fonde « sur la logique de l'Incarnation »<sup>37</sup>. La tension avec l'annonce et le désir de voir les peuples se convertir semblent alors s'effacer pour donner place à un désintéressement religieux : « C'est donc seulement par une solidarité ardente et désintéressée que l'Église entre en dialogue avec les hommes et les femmes de l'Asie qui sont à la recherche de la vérité dans l'amour » (*ibid.*, §29). Cette ambiguïté entre d'une part la reconnaissance d'un dialogue autonome et désintéressé et d'autre part, le désir d'amener les peuples à l'Église, « lieu privilégié de la rencontre entre Dieu et l'homme, où Dieu choisit de révéler le mystère de sa vie intime et de réaliser son plan de salut du monde » (*ibid.*, §24), traverse encore ses écrits, illustrant par là que le sujet est loin d'être encore pleinement clarifié chez Jean-Paul II.

Enfin, suite aux événements du 11 septembre 2001, le pape tint à dénoncer l'hypothèse d'un conflit entre religions : « cela signifierait défigurer la religion elle-même », affirma-t-il devant le conseil pontifical pour le dialogue interreligieux deux mois plus tard (Jean-Paul II 2001, §1). Ce dialogue, bien que difficile, doit en ces conditions absolument se poursuivre pour permettre la bonne marche de l'humanité<sup>38</sup>. En réfléchissant à la spiritualité du dialogue – thème choisi pour l'assemblée plénière du Conseil pontifical –, Jean-Paul II introduit une nouvelle note au dialogue – la *kénose* : « C'est dans la mesure où, comme le Christ, nous sommes capables de nous dépouiller de nous-mêmes, que nous serons vraiment en mesure d'ouvrir notre cœur aux autres et de

---

<sup>36</sup> « Le désir de dialogue n'est pas simplement une stratégie pour une coexistence pacifique entre les peuples ; il est une partie essentielle de la mission de l'Église parce qu'il a ses origines dans le dialogue salvifique d'amour du Père avec l'humanité, par le Fils, dans la puissance de l'Esprit Saint » (*ibid.*, §29).

<sup>37</sup> « L'Église ne peut remplir sa mission que d'une façon qui corresponde à la manière dont Dieu a agi en Jésus Christ: il s'est fait homme, il a partagé notre vie humaine et il a parlé un langage humain pour communiquer son message de salut. Le dialogue que l'Église propose est fondé sur la logique de l'Incarnation » (*ibid.*, §29).

<sup>38</sup> « S'il est impératif que la Communauté internationale promeuve de bons rapports entre les personnes appartenant à diverses traditions ethniques et religieuses, il est d'autant plus urgent que les croyants eux-mêmes promeuvent des rapports caractérisés par l'ouverture et la confiance, qui conduisent à une préoccupation commune pour le bien-être de toute la famille humaine » (*ibid.*, §2).

marcher avec eux comme des compagnons de voyage vers le destin que Dieu a préparé pour nous » (*ibid.*, §4).

En somme, depuis Assise en 1986 jusqu'à la seconde grande rencontre interreligieuse d'Assise pour la paix le 24 janvier 2002, le pape affirme qu'il est possible de marcher ensemble vers la paix et de la construire ensemble dans le dialogue<sup>39</sup>. Cette conviction dans la force du dialogue n'atténue pas, toutefois, l'élan premier qui reste, pour l'Église, de ramener toute l'humanité au Christ par sa porte, plutôt que de se réjouir de la diversité religieuse.

#### 4. Benoît XVI

Josef Ratzinger, qui n'avait pas vu d'un bon œil la rencontre d'Assise, au point de la boycotter la première fois en 1986 et de ne pas considérer important de s'y rendre en tant que Pape pour le vingtième anniversaire en 2006, amorce son pontificat dans cette même ligne. Pas un mot sur cette question dans son premier message *Urbi et Orbi*, lorsqu'il fut nommé pape, et rien non plus lorsqu'il s'adresse aux membres du collège cardinalice. Il faudra attendre le quatrième discours, devant des délégués des autres Églises et communautés ecclésiales ainsi que des autres traditions religieuses le 25 avril 2005, pour qu'il aborde forcément cette thématique en rappelant le désir de l'Église de « construire des ponts d'amitiés avec les fidèles de toutes les religions »<sup>40</sup>. Orientant la raison d'être de ce dialogue vers la recherche d'un bien authentique, peu de cas fut toutefois fait d'un enrichissement mutuel, par exemple. Si la « paix à construire » demeure la finalité première du dialogue<sup>41</sup>, elle l'est d'un point de vue d'abord pratique.

---

<sup>39</sup> Ainsi en fût-il encore lors de son dernier discours au corps diplomatique le 10 janvier 2005, – un peu moins de trois mois avant de disparaître – le pape réitérait encore, pour répondre au défi de la paix, sa conviction dans la force du dialogue : « En tant que diplomates, Mesdames et Messieurs les Ambassadeurs, vous êtes par profession – et certainement aussi par vocation personnelle – les hommes et les femmes de la paix. Vous savez de quels moyens dispose la société internationale pour garantir la paix ou pour la réinstaurer. Comme mes Prédécesseurs, je suis moi-même intervenu publiquement à de nombreuses reprises, en particulier par le Message annuel pour la Journée mondiale de la Paix, mais aussi par la diplomatie du Saint-Siège. Je continuerai à le faire, pour indiquer les chemins de la paix et pour inviter à les parcourir avec courage et patience : à la volonté de puissance on doit opposer la raison, à l'affrontement par la force la confrontation par le dialogue, aux armes pointées la main tendue : au mal le bien » (Jean-Paul II 2005, §7).

<sup>40</sup> Pour la citation entière : « Je m'adresse à présent à vous, chers amis des différentes traditions religieuses, et je vous remercie sincèrement de votre présence lors de l'inauguration solennelle de mon Pontificat. Je présente mes saluts cordiaux et affectueux à vous tous et à ceux qui appartiennent aux religions que vous représentez. Je suis particulièrement reconnaissant de la présence parmi nous de membres de la communauté musulmane, et j'exprime ma satisfaction pour le développement du dialogue entre musulmans et chrétiens, tant au niveau local qu'international. Je vous assure que l'Église désire continuer à construire des ponts d'amitié avec les fidèles de toutes les religions, dans le but de rechercher le bien authentique de chaque personne et de la société dans son ensemble » (Benoît XVI 2005).

<sup>41</sup> « Toutefois, la paix est également un devoir pour lequel tous les peuples doivent s'engager, en particulier ceux qui se réclament des traditions religieuses. Nos efforts pour nous rencontrer et promouvoir le dialogue constituent une précieuse contribution pour construire la paix sur de solides fondements » (*ibidem*).

On se souviendra que Ratzinger fut nommé dès 1981 préfet de la *Congrégation pour la doctrine de la foi* (CDF)<sup>42</sup>, laquelle Congrégation eut plusieurs démêlés avec la théologie des religions. Davantage de notifications, voire de condamnations ou d'écrits sur des thèmes touchant à l'interreligieux, furent prononcées, en comparaison des autres lieux théologiques<sup>43</sup>. C'est peu dire que du point de vue doctrinal, le domaine de l'interreligieux ne cesse de causer de grands tracas aux autorités romaines en général, et à Ratzinger en particulier<sup>44</sup>. Des éléments trop essentiels à la foi chrétienne sont de fait remis en cause par plusieurs théologiens qui réfléchissent à la raison d'être du pluralisme religieux, à ses incidences sur la compréhension chrétienne du salut et au rapport que ces deux éléments pourraient induire dans les relations interreligieuses.

C'est dans cette optique de la protection du dépôt de la foi qu'il faut lire la déclaration *Dominus Iesus – sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église*, rendue publique le 6 août 2000. Parce que « De la pratique et de la théorisation du dialogue entre la foi chrétienne et les autres traditions religieuses, naissent de nouvelles questions ; [et qu'] il faut les affronter en parcourant de nouvelles pistes d'investigation », le Cardinal Joseph Ratzinger a finalement rédigé ce document pour, explique-t-il, « rappeler aux Évêques, aux théologiens et à tous les fidèles catholiques certains contenus doctrinaux essentiels, qui puissent aider la réflexion théologique à découvrir peu à peu des solutions conformes aux données de la foi et aptes à répondre aux défis de la culture contemporaine » (CDF 2000, §3). Les théologiens, aux yeux de Ratzinger et de la CDF, vont trop loin et menacent le statut de la vérité en christianisme :

La pérennité de l'annonce missionnaire de l'Église est aujourd'hui mise en péril par des théories relativistes, qui entendent justifier le pluralisme religieux, non seulement *de facto*, mais aussi *de iure* (ou *en tant que principe*). Elles retiennent alors comme dépassées des vérités comme par exemple le caractère définitif et complet de la révélation de Jésus-Christ,

---

<sup>42</sup> Cette Congrégation, la plus ancienne des neuf Congrégations, et appelée à l'origine « Sacrée Congrégation de l'Inquisition romaine et universelle », fut fondée en 1542 pour défendre l'Église des hérésies. Rebaptisée par Paul VI du nom qu'on lui connaît, la tâche propre de la CDF depuis 1988 « est de promouvoir et de protéger la doctrine et les mœurs conformes à la foi dans tout le monde catholique : tout ce qui, de quelque manière, concerne ce domaine relève donc de sa compétence » (CDF 1988).

<sup>43</sup> Depuis 1998, trois théologiens de l'interreligieux (Jésuites tous les trois) ont fait l'objet de notifications officielles sur leurs écrits : Anthony de Mello (24 juin 1998), Jacques Dupuis (24 janvier 2001) et Roger Haight (13 décembre 2004). On pourra aussi mentionner les démêlés de Peter C. Phan, pour son livre *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interreligious Dialogue*, ainsi que Claude Geffré, à qui Rome a refusé de donner son assentiment pour la remise d'un doctorat *Honoris Causa* au théologien dominicain à Kinshasa (CDF 2018).

<sup>44</sup> Peter Phan, qui n'est pas tendre à l'égard de l'ancien archevêque de Munich, énumère quelques sanctions instituées par celui-ci et qui confirme sa réticence au dialogue interreligieux : « Without enmeshing in ecclesiastical politics, one could mention Ratzinger's 1990 warning against Eastern forms of meditation; his description of Buddhism as a sort of "a spiritual auto-eroticism"; [...] the marginalization of archbishop Michael Fitzgerald, former President of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue; the absorption of this council into the Pontifical Council for Culture (later re-instated as a separate council); [...] statements on the necessity of "reciprocity" in interreligious dialogue (coded words to the effect that unless non-Christians, especially Muslims, change their policies toward and treatments of Christians, dialogue with them should be suspended); the 2009 lifting of excommunication for a Lefebvrite bishop who has denied the Holocaust; and statements that seem to question the permanent validity of God's covenant with the Jews and reiterate the necessity of mission toward them » (Phan 2010, 11).

la nature de la foi chrétienne vis-à-vis des autres religions, l'inspiration des livres de la Sainte Écriture, l'unité personnelle entre le Verbe éternel et Jésus de Nazareth, l'unité de l'économie du Verbe incarné et du Saint-Esprit, l'unicité et l'universalité salvifique du mystère de Jésus-Christ, la médiation salvifique universelle de l'Église, la non-séparation, quoique dans la distinction, entre le Royaume de Dieu, le Royaume du Christ et l'Église, la subsistance de l'unique Église du Christ dans l'Église catholique (*ibid.*, §4).

Cette déclaration fit l'effet, pour Richard Bergeron et bien d'autres théologiens engagés dans les questions du pluralisme religieux, d'un « coup de massue »<sup>45</sup>. En situant le dialogue interreligieux dans un mode *d'accompagnement* à la mission de l'Église<sup>46</sup>, le document lui reconnaît « une attitude de compréhension et un rapport de connaissance réciproque et d'enrichissement mutuel, dans l'obéissance à la vérité et le respect de la liberté » (*ibid.*, §2). Toutefois, précisera le document – se basant en cela sur l'encyclique *Redemptoris Missio* de Jean-Paul II – « Le dialogue [...], tout en faisant partie de la mission évangélisatrice, n'est qu'une des actions de l'Église dans sa mission *ad gentes*. La *parité*, condition du dialogue, signifie égale dignité personnelle des parties, non pas égalité des doctrines et encore moins égalité entre Jésus-Christ – Dieu lui-même fait homme – et les fondateurs des autres religions » (*ibid.*, §22).

À lire les premiers écrits du pape Benoît XVI, son conservatisme (ou son désintérêt ?) à l'égard des questions interreligieuses demeure sensiblement le même que lorsqu'il était préfet de la CDF. La première encyclique *Deus caritas est* (2005) ne fait mention que trois fois du dialogue, et jamais sur le mode interreligieux. Le mot *religion* revient pourtant six fois dans celle-ci, mais les quatre premières occurrences font référence aux traditions religieuses antiques, et les deux dernières aux rapports entre religions et état ; rien donc sur les rapports interreligieux. Même le thème de l'évangélisation s'estompe pratiquement (deux occurrences) pour être remplacé ici par l'amour – thème naturellement central de l'encyclique<sup>47</sup>.

Parce que l'amour est central dans l'œuvre d'évangélisation, Benoît met en garde contre certaines dérives : d'une part, « L'activité caritative chrétienne doit être indépendante de partis et d'idéologies » (*ibid.*, §31b), mais d'autre part, « la charité ne doit pas être un moyen au service de ce qu'on appelle aujourd'hui le prosélytisme. L'amour est gratuit. Il n'est pas utilisé pour parvenir à d'autres fins » (*ibid.*, §31c). À propos du prosélytisme, et à cette même première période de son pontificat, le pape insistera pour rejeter définitivement cette manière de mettre en œuvre la

---

<sup>45</sup> « Ce texte qui se veut un rappel des doctrines essentielles de la foi est en réalité un coup de massue sur la tête des théologiens des religions et il jette sur eux un soupçon d'hérésie qui les atteint dans leur crédibilité ! » (Bergeron 2001).

<sup>46</sup> « La tâche ecclésiale d'annoncer Jésus-Christ, "chemin, vérité et vie" (cf. Jn 14,6) emprunte aujourd'hui encore la voie du dialogue interreligieux qui ne remplace certainement pas la *missio ad gentes* mais l'accompagne plutôt, à cause de ce "mystère d'unité" » (CDF 2000, §2).

<sup>47</sup> « Toute l'activité de l'Église est l'expression d'un amour qui cherche le bien intégral de l'homme : elle cherche son évangélisation par la Parole et par les Sacrements, entreprise bien souvent héroïque dans ses réalisations historiques; et elle cherche sa promotion dans les différents domaines de la vie et de l'activité humaines » (Benoît XVI 2005, §19).

mission. À la messe d'inauguration d'Aparecida, la V<sup>e</sup> conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes à laquelle se référera souvent son successeur, le pape François – présent ce jour-là en tant qu'archevêque de Buenos Aires et président du comité de rédaction du document final –, Benoît XVI insiste sur l'amour de Dieu, comme amour qui donne vie et qui suscite l'élan missionnaire, pour rappeler que :

L'Église ne fait pas de prosélytisme. Elle se développe plutôt par « attraction » : comme le Christ « attire chacun à lui » par la force de son amour, qui a culminé dans le sacrifice de la Croix, de même, l'Église accomplit sa mission dans la mesure où, associée au Christ, elle accomplit chacune de ses œuvres en conformité spirituelle et concrète avec la charité de son Seigneur (2007a).

Sa deuxième encyclique, *Spe salvi* (2007) ne comporte pas beaucoup d'éléments sur la mission ou sur le dialogue interreligieux. Sur le premier terme, seules Joséphine Bakhita (Benoît XVI 2007b, §3) et Marie sont évoquées comme missionnaires (*ibid.*, §50), alors que le mot évangélisation est absent de l'encyclique. Il est néanmoins intéressant de relever que pour Benoît XVI, le christianisme ne doit pas s'entendre comme « une bonne nouvelle », au sens d'une information, d'un contenu à comprendre, mais plutôt, en reprenant le vocabulaire des linguistes, comme un message « performatif » : « Cela signifie que l'Évangile n'est pas uniquement une communication d'éléments que l'on peut connaître, mais une communication qui produit des faits et qui change la vie » (*ibid.*, §2). À propos du second terme, seul le dialogue avec l'ère moderne est évoqué, et une seule fois (*ibid.*, §22). De même, rien n'indique dans cette encyclique une conscience (ni une reconnaissance) des autres religions dans le monde. Le terme *religion*, qui revient encore six fois dans la lettre, est cinq fois employé pour désigner les traditions religieuses néotestamentaires, et une sixième fois à l'intérieur d'une citation de Kant, qui estime que le christianisme est destiné à devenir la « religion universelle » (*ibid.*, §19).

Enfin, dans son exhortation apostolique *Sacramentum caritatis* (2007), une seule mention du dialogue interreligieux est faite. Mais celui-ci n'est pas entendu sur le mode de la rencontre fraternelle, comme le suggérait son prédécesseur, mais plutôt sur le mode du défi et de la confrontation<sup>48</sup>.

Est-ce donc une surprise si ce pape a, pour un temps finalement, fusionné – ou annexé ? – le *Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux* et le *Conseil pontifical pour la culture*<sup>49</sup> ?

---

<sup>48</sup> « Il résulte de tout ce qui a été dit que le Mystère eucharistique nous met *en dialogue* avec les différentes cultures, mais aussi en un sens *il les défie*. Il faut reconnaître le caractère interculturel de ce nouveau culte, de cette *logiké latreía*. La présence de Jésus Christ et l'effusion de l'Esprit Saint sont des événements qui peuvent constamment se confronter à toute réalité culturelle, pour y mettre le ferment évangélique. Cela comporte en conséquence l'engagement de promouvoir avec conviction l'évangélisation des cultures, dans la conscience que le Christ lui-même est la vérité de tout homme et de toute l'histoire humaine » ((Benoît XVI 2007c, §78).

<sup>49</sup> Alors que Jean-Paul II, lors de sa grande réorganisation de la Curie romaine en 1988, avait transformé le *Secrétariat pour les non-chrétiens* en *Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux*, un an après avoir été élu Pape le 11 mars 2006, Benoît XVI décide « d'unir » les deux dicastères pour le dialogue interreligieux et pour la culture en un seul



Impossible à dire. Mais ce qui a changé la vision de Benoît XVI sur le dialogue interreligieux tient sans doute à la controverse provoquée par son discours à Ratisbonne le 12 septembre 2006, et à la colère déclenchée chez de nombreux musulmans. La rencontre qui s'ensuivit avec 22 ambassadeurs et plusieurs représentants du monde musulman, le 25 septembre 2006 (Benoît XVI 2006), amorça chez le pontife romain une conversion de son regard sur le dialogue. La mention du dialogue entre culture et entre religions, absente de son discours au corps diplomatique le 9 janvier 2006, apparaît finalement le 8 janvier 2007 suite à la polémique de Ratisbonne, où il reconnaît sa « prise de conscience croissante » de l'importance du sujet<sup>50</sup>. Elle revient encore six fois dans son discours du 7 janvier 2008<sup>51</sup>. Puis lors de son allocution aux Nations Unies en avril de la même année, Benoît XVI se montre finalement convaincu de la nécessité du dialogue :

Le dialogue doit être reconnu comme le moyen par lequel les diverses composantes de la société peuvent confronter leurs points de vue et réaliser un consensus autour de la vérité concernant des valeurs ou des fins particulières. [...] Les Nations unies peuvent compter sur les fruits du dialogue entre les religions et tirer des bénéfices de la volonté des croyants de mettre leur expérience au service du bien commun. Leur tâche est de proposer une vision de la foi non pas en termes d'intolérance, de discrimination ou de conflit, mais en terme de respect absolu de la vérité, de la coexistence, des droits et de la réconciliation (Benoît XVI 2008b).

Jusque-là, les motivations de Benoît XVI pour le dialogue restent néanmoins plus sociopolitiques que théologiques<sup>52</sup>. C'est encore l'orientation générale que prend sa troisième encyclique, *Caritas in veritate* (2009) de se focaliser « sur le développement humain intégral dans la charité et la vérité ». Dans ce texte, profondément ancré dans la doctrine sociale de l'Église et à ce compte, réclamant le dialogue avec la société, les sciences sociales et les croyants des autres

---

*Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et de la culture*, dont le Cardinal Poupard fut dès lors président. Devant les multiples protestations, le *Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux* reverra finalement le jour le 1<sup>er</sup> septembre 2007 sous l'égide du cardinal Jean-Louis Tauran.

<sup>50</sup> « Je voudrais mentionner en premier lieu la prise de conscience croissante de l'importance du dialogue entre les cultures et entre les religions. Il s'agit d'une nécessité vitale, en particulier en raison des défis communs concernant la famille et la société » (Benoît XVI 2007d).

<sup>51</sup> D'abord envisagé pour solutionner les conflits au Liban, au Myanmar et au Kenya, le dialogue interreligieux est finalement nommé comme tel : « Cette prise de conscience pourrait aider, entre autres, à orienter les initiatives de dialogue interculturel et inter-religieux. Ces initiatives sont toujours plus nombreuses et elles peuvent stimuler la collaboration sur des thèmes d'intérêt mutuel, comme la dignité de la personne humaine, la recherche du bien commun, la construction de la paix et le développement. A cet égard, le Saint-Siège a voulu donner un relief particulier à sa participation au dialogue de haut niveau sur la compréhension entre les religions et les cultures et la coopération pour la paix, dans le cadre de la soixante-deuxième Assemblée générale des Nations unies (4-5 octobre 2007) » (Benoît XVI 2008, §9).

<sup>52</sup> On notera dans ce sens cette réflexion dans une lettre personnelle du Pape à Marcello Pera à propos de son dernier livre : « In recent days I had the chance to read your new book, *Why We Should Call Ourselves Christians*. For me it made for fascinating reading. [...] Particularly significant for me is also your analysis of the concepts of interreligious and intercultural dialogue. You explain with great clarity that an interreligious dialogue in the strict sense of the word is not possible, although the intercultural dialogue on the cultural consequences of the basic religious decision has become all the more urgent. While a true dialogue on the latter is not possible without setting one's own faith aside, it is necessary to address in a public debate the cultural consequences of basic religious decisions. Here dialogue, mutual correction and reciprocal enrichment are possible and necessary » (Benoît XVI cité dans Phan 2010, 12).

traditions religieuses, l'évocation des thèmes traditionnels de la mission est rare<sup>53</sup> et foncièrement liée aux enjeux de développements<sup>54</sup>. Proposant de « conjuguer l'amour avec la vérité », l'encyclique offre sans cesse un jeu de miroir entre les deux termes. Cela lui permet d'éclairer à la fois l'*annonce* – comme un témoignage de vie, et comme le résultat de la rencontre de l'amour dans la vérité (Benoît XVI 2009, §4) –, mais également le *dialogue* comme engendré par le désir de vérité : « La vérité est, en effet, *lógos* qui crée un *diá-logos* et donc une communication et une communion » (*ibidem*). Ici, pour le dire autrement, c'est en ce dialogue pétri d'exigence d'amour et de vérité que le pape propose d'aborder et de comprendre les problèmes auxquels nous sommes confrontés<sup>55</sup>. Condition essentielle du dialogue, cette exigence de vérité permet d'éviter le relativisme culturel duquel Benoît XVI se méfie (*ibid.*, §26), et même de réintégrer la loi naturelle en l'élevant au rang de « loi morale universelle » et « fondement solide de tout dialogue culturel » dans la mesure où « de multiples et singulières convergences éthiques se trouvent dans toutes les cultures » (*ibid.*, §59).

En insistant sur la collaboration entre foi et raison, le pontife se montre finalement très convaincu du dialogue lorsqu'il évoque la *purification* comme moyen d'humanisation des sociétés et des religions. Arguant du fait que « Dieu a aussi sa place dans la sphère publique », pour toutes les religions et selon toutes les dimensions (« culturelle, sociale, économique et particulièrement politique »), il dénonce la disparition du dialogue lorsque le laïcisme ou le fondamentalisme dominant, et regrette les effets négatifs que cela entraîne :

*La raison a toujours besoin d'être purifiée par la foi, et ceci vaut également pour la raison politique, qui ne doit pas se croire toute puissante. À son tour, la religion a toujours besoin d'être purifiée par la raison afin qu'apparaisse son visage humain authentique. La rupture de ce dialogue a un prix très lourd au regard du développement de l'humanité (ibid., §56).*

Cette notion de purification apparaîtra à nouveau lors du vingt-cinquième anniversaire de la rencontre d'Assise, où, pour la première fois, il considérera important de se rendre. En profitant d'abord de cette occasion pour effectuer une forme de repentance publique – « Oui, dans l'histoire on a aussi eu recours à la violence au nom de la foi chrétienne. Nous le reconnaissons, pleins de honte » (Benoît XVI 2011) –, il insista ensuite et surtout, car c'est un fait nouveau, particulièrement remarquable pour un pape qui vingt-cinq ans plus tôt avait snobé la rencontre,

---

<sup>53</sup> Le terme *mission* n'apparaît que 9 fois dans l'encyclique – de même pour le terme *évangélisation* (5 fois) et *annonce* (8 fois) –, alors que le *dialogue* apparaît, lui, 15 fois (Benoît XVI 2009).

<sup>54</sup> « Le témoignage de la charité du Christ à travers des œuvres de justice, de paix et de développement fait partie de l'évangélisation [...]. C'est sur ces enseignements importants que se fonde l'aspect missionnaire de la doctrine sociale de l'Église en tant que composante essentielle de l'évangélisation » (*ibid.*, §15).

<sup>55</sup> « Face aux phénomènes auxquels nous sommes confrontés, l'amour dans la vérité demande d'abord et avant tout à connaître et à comprendre, en reconnaissant et en respectant la compétence spécifique propre à chaque champ du savoir. La charité n'est pas une adjonction supplémentaire, comme un appendice au travail une fois achevé des diverses disciplines, mais au contraire elle dialogue avec elles du début à la fin. Les exigences de l'amour ne contredisent pas celles de la raison » (*ibid.*, §30).

sur le fait que des agnostiques telles que Julia Kristeva soient invitées à cette rencontre. Sa raison : ces personnes appellent les chrétiens à purifier leur regard et leur pratique de leur propre religion. Célébrant d'une certaine manière les personnes agnostiques, le pape insiste sur les fruits du dialogue avec ces dernières :

Elles ôtent aux athées militants leur fausse certitude, par laquelle ils prétendent savoir qu'il n'existe pas de Dieu, et elles les invitent à devenir, plutôt que polémiques, des personnes en recherche, qui ne perdent pas l'espérance que la vérité existe et que nous pouvons et devons vivre en fonction d'elle. Mais elles mettent aussi en cause les adeptes des religions, pour qu'ils ne considèrent pas Dieu comme une propriété qui leur appartient, si bien qu'ils se sentent autorisés à la violence envers les autres. Ces personnes cherchent la vérité, elles cherchent le vrai Dieu, dont l'image dans les religions, à cause de la façon dont elles sont souvent pratiquées, est fréquemment cachée. Qu'elles ne réussissent pas à trouver Dieu dépend aussi des croyants avec leur image réduite ou même déformée de Dieu. Ainsi, leur lutte intérieure et leur interrogation sont aussi un appel pour les croyants à purifier leur propre foi, afin que Dieu – le vrai Dieu – devienne accessible (*ibidem*).

On remarquera aussi la prépondérance, dans ce passage comme dans l'ensemble de la section, du champ lexical de la recherche, de la quête de Dieu, de la vérité et de la paix. Plutôt que d'être dans une attitude de certitude, ou d'un croire sans questionnements, Benoît XVI souligne ici ce que j'appelle la dimension anthropologique du croire : non pas son contenu, mais son inscription et son articulation dans l'histoire humaine, son mouvement, en condition de pèlerinage et en constant besoin de décrassage, bien loin des déclarations qu'il a pu faire en tant que préfet de la CDF.

Le dernier discours de son pontificat traitant explicitement du dialogue interreligieux et de l'évangélisation fut adressé à l'occasion de la présentation des vœux de Noël de la Curie romaine, le 21 décembre 2012 – deux mois avant qu'il ne quitte ses fonctions. Dans ce discours, qui veut se replacer dans l'année écoulée depuis les 25 ans d'Assise, et dans le sillage du Synode des évêques sur la nouvelle évangélisation (tenu en octobre 2012), Benoît XVI répète d'abord sa conviction, acquise lentement depuis Ratisbonne, que « le dialogue des religions est une condition nécessaire pour la paix dans le monde », en soulignant que bien qu'il soit à ce titre « un dialogue de la vie, un dialogue du partage pratique », il n'en est pas moins « aussi une lutte pour le juste mode d'être personne humaine ». Moyen d'engagement pour la paix, mais aussi « lutte éthique pour la vérité et pour l'être humain »<sup>56</sup>, il ajoute – ce qu'il n'avait jamais dit auparavant – que ce dialogue est aujourd'hui « un devoir pour les chrétiens comme aussi pour les autres communautés religieuses » (Benoît XVI 2012).

Plus inhabituel encore, Benoît XVI ne prendra pas simplement acte de ce qu'il désigne comme les « deux règles [...] généralement considérées comme fondamentales » au dialogue inter-

---

<sup>56</sup> Le pape a en tête ici la première partie de son discours, consacré à la famille et à la « théorie » du genre, qu'il entend combattre.

religieux, mais il les discutera en proposant d'aller plus loin que ce qu'elles n'édicte. Devant la première règle, qui stipule que « Le dialogue ne vise pas la conversion, mais bien la compréhension. En cela, il se distingue de l'évangélisation, de la mission » (*ibidem*). Il reconnaît non seulement la justesse de la distinction établie, mais il insiste sur le « rapprochement de la vérité » que ce dialogue opère : « Ainsi, les deux parties, en s'approchant pas à pas de la vérité, avancent et sont en marche vers un plus grand partage, fondé sur l'unité de la vérité » (*ibidem*). Dans cette optique, peut-on lire entre les lignes, les deux interlocuteurs évoluent : le chrétien n'est plus seulement celui qui annonce sa vérité, mais il approfondit aussi sa propre foi – la purifie, comme le mentionnait Benoît plus tôt – et l'affermir.

C'est le sens de sa critique devant la seconde règle, qui affirme que « Dans ce dialogue, les deux parties restent consciemment dans leur identité, qu'elles ne mettent pas en question dans le dialogue ni pour elles-mêmes ni pour les autres » (*ibidem*). Benoît XVI met en garde le chrétien d'interrompre « son chemin vers la vérité », ce qui rendrait « son être chrétien [comme] quelque chose d'arbitraire, un choix simplement factuel » (*ibidem*)<sup>57</sup>, et l'enjoint à retrouver « la grande confiance fondamentale, ou mieux, la grande certitude fondamentale de pouvoir tranquillement prendre le large dans la vaste mer de la vérité, sans avoir à craindre pour son identité de chrétien » (*ibidem*)<sup>58</sup>. L'idée de confiance, et le type de rapport qu'elle génère pour la vérité en contexte dialogique, renversent les perspectives d'une manière inattendue. Alors que l'ancien préfet pour la CDF a plutôt enjoint le chrétien à « croire fermement » certaines affirmations dans le document *Dominus Iesus*, Benoît XVI propose ici d'envisager la confiance comme un élément qui à la fois englobe et dépasse les croyants. En ce sens, le pape développe une perspective plus existentialiste de la vérité, en insistant sur le fait que le chrétien n'a pas à craindre de se perdre puisqu'il est à la fois « libre » et « assuré » ; tant qu'il est uni au Christ, il est « dans la lumière de la vérité » (*ibidem*).

Pareillement, sa réflexion sur l'évangélisation est aussi guidée par une logique existentielle. S'inspirant de la vocation d'André et Simon, alors disciples de Jean-Baptiste (Jn 1, 35-39), le pontife met l'accent sur l'écoute, la disponibilité et « le mouvement de recherche » qui anime les disciples, plutôt que sur les vérités à croire. C'est en marchant avec Jésus, explique-t-il, qu'il est possible de « voir », autant pour les personnes en recherche, qui n'ont pas forcément adhéré au

---

<sup>57</sup> La traduction française est plutôt mauvaise pour ce passage. En anglais, sa pensée se lit comme suit : « The search for knowledge and understanding always has to involve drawing closer to the truth. Both sides in this piece-by-piece approach to truth are therefore on the path that leads forward and towards greater commonality, brought about by the oneness of the truth. As far as preserving identity is concerned, it would be too little for the Christian, so to speak, to assert his identity in a such a way that he effectively blocks the path to truth. Then his Christianity would appear as something arbitrary, merely propositional » (Benoît XVI 2012b).

<sup>58</sup> Et le Pape d'ajouter : « Certes, ce n'est pas nous qui possédons la vérité, mais c'est elle qui nous possède : le Christ qui est la Vérité nous a pris par la main, et sur le chemin de notre recherche passionnée de connaissance, nous savons que sa main nous tient fermement » (*ibidem*).

christianisme, que pour les chrétiens qui pensent déjà connaître Dieu et ne pressentent pas leurs propres aveuglements, leur propre perfectibilité<sup>59</sup>. Ainsi l'un de ses derniers gestes avant de quitter sa charge d'évêque de Rome fut-il de transférer les compétences en matière catéchétique de la Congrégation pour le clergé au Conseil pontifical pour la nouvelle évangélisation (Benoît XVI 2013). Autrement dit, et institutionnellement ici, l'évangélisation n'est plus seulement considérée *ad gentes*, mais reconnue comme nécessaire pour tous les fidèles.

## 5. François

Si le pape François ne manifeste pas de considération particulière pour l'aspect *interreligieux* du dialogue (il l'embrasse dans son intégrité), il envisage surtout ce dialogue dans un cadre (ou un contexte) plus large, ayant comme coordonnées le partage, la proximité, la rencontre ou l'engagement pour la paix. On l'aura répété de nombreuses fois depuis le début de son pontificat : son regard et ses intérêts, à l'instar de ses homélies et de ses gestes, se portent couramment vers l'humain et le pastoral, plutôt que dans les considérations théoriques ou spéculatives<sup>60</sup>. Ainsi, dans son premier message *Urbi et Orbi* pour Pâques 2013, un mois après son élection comme évêque de Rome, le mot *paix* apparaît 14 fois alors que le terme *dialogue*, jamais – car ce n'est pas tant le dialogue que son résultat qui est souhaité (François 2013d)<sup>61</sup>. À la rencontre œcuménique et interreligieuse au Centre international d'études franciscain de Sarajevo, en revanche, les deux termes seront nettement articulés, de manière assez programmatique d'ailleurs :

Le dialogue interreligieux, ici comme en beaucoup d'endroits du monde, est une condition indispensable à la paix [...]. Le dialogue interreligieux, avant même d'être une discussion sur les grands thèmes de la foi, est une « conversation sur la vie humaine ». On y partage l'existence dans sa quotidienneté, dans ce qu'elle a de concret, avec les joies et les douleurs, les peines et les espérances ; on assume les responsabilités communes ; on projette un avenir meilleur pour tous. On apprend à vivre ensemble, à se connaître et à s'accepter dans les diversités respectives, librement, pour ce qu'on est. Dans le dialogue on reconnaît et on développe une communauté spirituelle, qui unifie et aide à promouvoir les valeurs morales, les grandes valeurs morales, la justice, la liberté et la paix (François 2015a).

---

<sup>59</sup> D'où la prière de l'évêque de Rome, à la fin de son discours : « Au terme de cette année, nous voulons prier le Seigneur, afin que l'Église, malgré ses pauvretés, devienne toujours plus identifiable comme sa demeure. Nous le prions pour que, dans la marche vers sa maison, il nous rende aussi toujours plus voyants, afin que nous puissions dire toujours mieux et de manière toujours plus convaincante : nous avons trouvé celui que le monde entier attend, Jésus Christ, vrai Fils de Dieu et vrai homme » (*ibidem*).

<sup>60</sup> Chose qu'il assume d'ailleurs lui-même : « Comment sont nos homélies ? Sont-elles proches de l'exemple de notre Seigneur, qui "parlait avec autorité" ou sont-elles simplement théoriques, éloignées, abstraites ? » (François 2013c, §5.3)

<sup>61</sup> Ce lien entre paix et dialogue ne cessera d'être répété – à Sarajevo, Jerusalem ou à Strasbourg, pour ne prendre que quelques occasions interreligieuses où le pape a interpellé ses interlocuteurs à ce sujet.

D'où la conclusion du pontife, éloquente pour le dialogue : « Le dialogue est une école d'humanité et un facteur d'unité, qui aide à construire une société fondée sur la tolérance et le respect mutuel » (*ibidem*).

Dans son discours aux évêques responsables du CELAM<sup>62</sup>, sorte d'exégèse de la grande rencontre d'Aparecida de 2007 et qui préfigure dans ses thèmes son exhortation *Evangelii Gaudium* sur la mission, il insiste particulièrement sur la nécessité d'une incarnation des discours en rendant attentif au contexte, à la situation particulière dans laquelle évoluent à la fois les Églises et ses membres – particulièrement les pauvres et ceux qui souffrent. Ce contexte, qu'il appelle aussi *l'aujourd'hui*<sup>63</sup>, en tant qu'il entend les « joies et espérances, tristesses et angoisses » (cf. Vatican II 1965, GS §1) du monde, représente la « base du dialogue avec le monde actuel » (François 2013c, §3). Se méfiant des considérations métaphysiques ou théoriques, il met toutefois en garde les Églises contre la tentation inverse, liée au fonctionnalisme, qui risque de transformer celles-ci en ONG<sup>64</sup>. Ce qui est toujours à privilégier, c'est la rencontre et la proximité, à l'image du « Dieu proche », par les actions sociales comme par la liturgie. Pour François, « La proximité crée communion et appartenance, rend possible la rencontre. La proximité acquiert des formes de dialogue et crée une culture de la rencontre » (*ibid.*, §5.3).

À l'instar de ce pragmatisme social, il développe une compréhension particulièrement existentielle de l'être chrétien. Rappelant que le disciple est, par le fait même d'être disciple, également missionnaire, il insiste régulièrement sur sa condition vocationnelle, où le discernement – thème crucial dans la pensée ignacienne – et l'apprentissage des logiques de l'amour sont à revisiter et à approfondir tout au long d'une vie. Tous deux – discernement et amour – génèrent une tension dans la vie chrétienne, puisque tant par l'écoute et le travail de compréhension de l'appel de Dieu dans son quotidien que par le don de soi que demande l'amour, le disciple sort de lui-même. Cela fait donc de lui un « décentré », l'envoyant à la périphérie, voire aux « périphéries existentielles », et cela replace le Christ au centre, lui « qui convoque et envoie » :

Il n'existe pas de condition de disciple missionnaire statique. Le disciple missionnaire ne peut pas se posséder lui-même, son immanence est en tension vers la transcendance de la

---

<sup>62</sup> Le CELAM est l'acronyme du Conseil épiscopal latino-américain, fondé en 1966.

<sup>63</sup> « Toute projection utopique (vers le futur) comme toute restauration (vers le passé) ne sont pas de l'esprit bon (*sic*). Dieu est réel et se manifeste dans l'"aujourd'hui" » (François 2013c, §5.1).

<sup>64</sup> « L'Église est institution, mais quand elle s'érige en "centre", elle tombe dans le fonctionnalisme et, peu à peu, elle se transforme en une ONG. [...] Elle devient de plus en plus autoréférentielle et sa nécessité d'être missionnaire s'affaiblit. D'"Institution" elle se transforme en "Œuvre". Elle cesse d'être Épouse et finit par être Administratrice ; de Servante elle se transforme en "Contrôleuse" » (*ibid.*, §5.2). Cette image de l'ONG revient souvent dans la pensée de François : de sa première homélie aux Cardinaux le 14 mars 2013 jusqu'à cette réflexion à bâton-rompu qui se tint au retour de son voyage aux Philippines, le pape met en garde contre *l'ONGisation* de l'Église, et ses penchants subséquents aux mondanités. Au contraire, dira-t-il, « L'Église doit se dépouiller » (François 2015b).

condition de disciple et vers la transcendance de la mission. Elle n'admet pas l'auto-référentialité : ou elle se réfère à Jésus-Christ, ou elle se réfère au peuple auquel elle doit annoncer. Sujet qui se dépasse. Sujet projeté vers la rencontre : la rencontre avec le Maître (qui nous fait disciples) et la rencontre avec les hommes qui attendent l'annonce (*ibid.*, §5.1).

Aussi paradoxale soit-elle, cette idée de décentrement, expliquée plus simplement aux catéchistes réunis à Rome deux mois plus tard, est déterminante dans la manière de comprendre le « disciple-missionnaire » qu'est le chrétien : « Celui qui met le Christ au centre de sa vie se décentre ! Plus tu t'unis à Jésus et Lui devient le centre de ta vie, plus Lui te fait sortir de toi-même, te décentre et t'ouvre aux autres. C'est le vrai dynamisme de l'amour, c'est le mouvement de Dieu même » (*ibid.*, §2). En tant que don de soi, l'amour – qui est la nature de Dieu – ne peut être statique ; il est ouverture à l'autre, qui provoque la sortie de soi et la relation.

François développera surtout ces différentes intuitions dans sa première exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, suite au dernier synode des évêques sur la mission et « la nouvelle évangélisation », qui avait été tenu en 2012. En réponse à la demande des évêques d'en rédiger une exhortation, François s'y emploie en manifestant toutefois un double refus, symboliquement fort pour sa théologie de la mission. Refus, d'une part, de traiter tous les problèmes<sup>65</sup>, car le contexte est trop diversifié pour qu'on puisse proposer une approche déductive ou exhaustive – ce qui montre l'importance qu'il accorde au contexte. Et refus, d'autre part, de donner une « parole définitive » sur ces sujets (François 2013b).

François confirme donc, dans cette exhortation, sa manière de considérer la mission à partir du concret plutôt que de l'abstrait : l'Église doit se réformer pour être à la hauteur de sa mission et apprendre pour cela à sortir d'elle-même (*ibid.*, §20-24) tout comme à « entrer dans un processus résolu de discernement, de purification et de réforme » (*ibid.*, §30), éviter les « On a toujours fait ainsi » pour oser l'audace et la créativité (*ibid.*, §33), tout en soulignant que « La mission s'incarne dans les limites humaines » (*ibid.*, §40-45)<sup>66</sup>.

Identifiant ensuite quelques défis du monde actuel (*ibid.*, §52-75) et diverses tentations des agents pastoraux (*ibid.*, §76-109) – qui reviendront dans l'examen des motivations spirituelles pour la mission (*ibid.*, §262-288) –, François insiste sur l'idée que l'Église dans son ensemble, et chacun de ses membres en particulier, aussi démunis et non éduqués soit-ils, est à la fois, du simple fait de son baptême, appelé à la mission<sup>67</sup>, mais également, du fait de son état d'imperfection, ouvert à

---

<sup>65</sup> « Il n'est pas opportun que le Pape remplace les Évêchés locaux dans le discernement de toutes les problématiques qui se présentent sur leurs territoires » (François 2013b, §16)

<sup>66</sup> Aux membres du clergé, les consacrés et les membres de conseils pastoraux, il insistera encore plus sur cette sortie des sentiers battus : « N'ayez pas peur de sortir et d'aller à la rencontre de ces personnes, de ces situations. Ne vous laissez pas arrêter par les préjugés, par les habitudes, par les rigidités mentales ou pastorales, par le fameux "on a toujours fait comme cela !" » (François 2013e).

<sup>67</sup> « En vertu du Baptême reçu, chaque membre du Peuple de Dieu est devenu disciple missionnaire (cf. *Mt* 28, 19). Chaque baptisé, quelle que soit sa fonction dans l'Église et le niveau d'instruction de sa foi, est un sujet actif de l'évangélisation. [...] Tout chrétien est missionnaire dans la mesure où il a rencontré l'amour de Dieu en Jésus Christ ;

être soi-même évangélisé<sup>68</sup>. Ainsi, dans les dialogues du quotidien, où s'expriment et se partagent les joies et les peines, les soucis et les espoirs, quand François propose à tous baptisés de prêcher, à leur manière, il ajoute que cette annonce est un « partage », qui se vit « dans une attitude humble, de témoignage, de celui qui toujours sait apprendre, avec la conscience que le message est si riche et si profond qu'il nous dépasse toujours » (*ibid.*, §128).

À ce titre, pour François, dialogue et annonce, sans se confondre, germent d'un même terreau : celui de la quête et de l'écoute de Dieu. L'analogie de la mère et de l'enfant que François utilise pour illustrer son propos est signifiante en ce sens : *autant* la mère (l'Église) est appelée à enseigner à son enfant, *autant* celle-ci doit apprendre à « reconnaître tout ce que Dieu a semé chez son enfant », et donc « écoute ses préoccupations et apprend de lui. L'esprit d'amour qui règne dans la famille guide autant la mère que l'enfant dans leur dialogue » (*ibid.*, §139). En d'autres mots, parce que la mère et l'enfant sont mis au même niveau dans l'écoute, et que les deux s'évangélisent mutuellement, il y a parité entre les interlocuteurs. Or, parce qu'il y a parité, que le respect et l'ouverture dominent de chaque côté, on peut également dire que les deux personnes sont en dialogue. D'où sa conclusion : « L'évangélisation et le dialogue interreligieux, loin de s'opposer, se soutiennent et s'alimentent réciproquement » (*ibid.*, §251).

Sans l'exprimer de manière systématique, le pontife met en exergue le *don* comme variable capitale autant pour la mission que pour le dialogue. Inspiré par le document d'Aparecida (2007), la mission pourrait naturellement se résumer au don de soi. Afin de grandir et de rester profondément vivant, l'humain est appelé à partager, à servir, à aimer – c'est sa vocation la plus profonde et la plus sublime<sup>69</sup>. Ainsi, sur la question de l'approfondissement du kérygme, qui pourrait être la pierre d'angle de l'évangélisation, François prévient qu'« Il ne serait pas correct d'interpréter cet appel à la croissance [de la foi] exclusivement ou prioritairement comme une fonction doctrinale » (*ibid.*, §161). Au contraire, estime-t-il, outre le fait que la foi soit un don de Dieu, l'évangélisation des cœurs, pour bien mûrir, doit sans cesse être rattachée, verbalement et dans le quotidien, au premier et nouveau commandement de s'aimer les uns les autres, que Jésus

---

nous ne disons plus que nous sommes “disciples” et “missionnaires”, mais toujours que nous sommes “disciples-missionnaires” » (*ibid.*, §120).

<sup>68</sup> « Assurément, nous sommes tous appelés à grandir comme évangélisateurs. En même temps employons-nous à une meilleure formation, à un approfondissement de notre amour et à un témoignage plus clair de l'Évangile. En ce sens, nous devons tous accepter que les autres nous évangélisent constamment ; mais cela ne signifie pas que nous devons renoncer à la mission d'évangélisation, mais plutôt que nous devons trouver le mode de communiquer Jésus qui corresponde à la situation dans laquelle nous nous trouvons » (*ibid.*, §121).

<sup>69</sup> « La vie s'obtient et se mûrit dans la mesure où elle est livrée pour donner la vie aux autres. C'est cela finalement la mission » (*ibid.*, §10 – Cité du Document d'Aparecida 2007, §360). Et sur un mode beaucoup plus personnel, à la fin de son exhortation, François s'exclamera : « Elle est quelque chose que je ne peux pas arracher de mon être si je ne veux pas me détruire. Je *suis une mission* sur cette terre, et pour cela je suis dans ce monde. Je dois reconnaître que je suis comme marqué au feu par cette mission afin d'éclairer, de bénir, de vivifier, de soulager, de guérir, de libérer. Là apparaît l'infirmière dans l'âme, le professeur dans l'âme, le politique dans l'âme, ceux qui ont décidé, au fond, d'être avec les autres et pour les autres » (*ibid.*, §273).



indiqua comme la réponse à son amour et qui nous identifiera comme ses disciples – et sur lequel insisteront ensuite Paul ainsi que les premières communautés chrétiennes<sup>70</sup>. François ne situe ni l'évangélisation ni le dialogue dans une perspective intellectuelle de débats d'idées ou de spéculation sur le monde, mais dans la rencontre interpersonnelle, où se vit et se meut l'amour du prochain : « Un dialogue est beaucoup plus que la communication d'une vérité. Il se réalise par le goût de parler et par le bien concret qui se communique entre ceux qui s'aiment au moyen des paroles. C'est un bien qui ne consiste pas en des choses, mais dans les personnes elles-mêmes qui se donnent mutuellement dans le dialogue » (*ibid.*, §142)<sup>71</sup>. De même, ajoutera-t-il plus loin en introduction au dialogue interreligieux, « Une attitude d'ouverture en vérité et dans l'amour doit caractériser le dialogue avec les croyants des religions non-chrétiennes » (*ibid.*, §250).

Ce faisant, François ne dit pas que le kérygme est devenu secondaire – « la première annonce, ou "kérygme" a un rôle fondamental, qui doit être au centre de l'activité évangélisatrice et de tout objectif de renouveau ecclésial » (*ibid.*, §164) –, mais il appelle à une autre forme d'entendement et d'appropriation du kérygme que celle professée traditionnellement, afin de rendre celui-ci plus vivant, plus palpable dans nos vies. Ce kérygme, qui pourrait se résumer chez François à ces mots : « Jésus Christ t'aime, il a donné sa vie pour te sauver, et maintenant il est vivant à tes côtés chaque jour pour t'éclairer, pour te fortifier, pour te libérer » (*ibid.*, §164), contient des paroles de feu, d'amour, de libération, et doit toujours être entendu et redit de différentes manières. Inutile d'y ajouter un enseignement « plus solide », estime le pape, car « Il n'y a rien de plus solide, de plus profond, de plus sûr, de plus consistant et de plus sage que cette annonce » (*ibid.*, §165). La formation chrétienne ne consiste pas tant en une formation philosophique, qui impliquerait une plus grande connaissance des questions trinitaires, christologiques ou pneumatologiques, mais doit surtout être évangélique, c'est-à-dire, empreinte des évangiles, de l'amour « qui se fait chair toujours plus et toujours mieux » en soi (*ibid.*, §165). Pareil pour l'évangélisation, qui doit d'abord s'incarner en geste et en attitudes d'amour fraternel<sup>72</sup>. D'où son appel à mieux exprimer et partager ce kérygme :

---

<sup>70</sup> « Pour saint Paul, le précepte de l'amour ne résume pas seulement la loi, mais il est le cœur et la raison de l'être "Une seule formule contient toute la Loi en sa plénitude : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*" (Ga 5, 14). Et il présente à ses communautés la vie chrétienne comme un chemin de croissance dans l'amour » (*ibid.*, §161).

<sup>71</sup> Et plus loin : « Et si vraiment nous croyons en la libre et généreuse action de l'Esprit, nous pouvons apprendre tant de choses les uns des autres ! Il ne s'agit pas seulement de recevoir des informations sur les autres afin de mieux les connaître, mais de recueillir ce que l'Esprit a semé en eux comme don aussi pour nous » (*ibid.*, §246).

<sup>72</sup> Dans l'importante entrevue qu'il donna aux revues culturelles jésuites par l'intermédiaire d'Antonio Spadaro, et traduite en français dans la revue *Études*, François ne cache pas sa réticence à l'égard de certaines attitudes pastorales : « Les enseignements, tant dogmatiques que moraux, ne sont pas tous équivalents. Une pastorale missionnaire n'est pas obsédée par la transmission désarticulée d'une multitude de doctrines à imposer avec insistance. L'annonce de type missionnaire se concentre sur l'essentiel, sur le nécessaire, qui est aussi ce qui passionne et attire le plus, ce qui rend le cœur tout brûlant, comme l'eurent les disciples d'Emmaüs » (Spadaro 2013, 16).

La centralité du kérygme demande certaines caractéristiques de l'annonce qui aujourd'hui sont nécessaires en tout lieu : qu'elle exprime l'amour salvifique de Dieu préalable à l'obligation morale et religieuse, qu'elle n'impose pas la vérité et qu'elle fasse appel à la liberté, qu'elle possède certaines notes de joie, d'encouragement, de vitalité, et une harmonieuse synthèse qui ne réduise pas la prédication à quelques doctrines parfois plus philosophiques qu'évangéliques. Cela exige de l'évangéliste des dispositions qui aident à mieux accueillir l'annonce : proximité, ouverture au dialogue, patience, accueil cordial qui ne condamne pas (*ibid.*, §165).

Son discours aux catéchistes ne disait pas autre chose, mais insistait pareillement sur l'*attitude*, qui, contrairement à un titre ou à une fonction, enjoit une manière d'être et consiste – il ose le mot – en une *vocation*<sup>73</sup>. D'où son appel au témoignage par la vie, les gestes et les comportements, plutôt que par les paroles. Et d'où sa condamnation claire et nette du prosélytisme, en rappelant les mots de Benoît XVI prononcés à Aparecida en 2007 : « L'Église ne grandit pas par le prosélytisme. Elle grandit par attraction » (cf. Benoît XVI 2013e)<sup>74</sup>. Appréciant beaucoup le mot, plutôt facétieux, de François d'Assise, quand il disait à ses frères : « Prêchez toujours l'Évangile, et, si c'est nécessaire aussi par les paroles », le pape insiste : « Les paroles viennent... mais d'abord le témoignage : que les gens voient l'Évangile dans notre vie, qu'ils puissent lire l'Évangile [dans l'amour que nous manifestons grâce aux Christ] ». Et plus tard, osant une autre image, il comparera la mission à du feu plutôt qu'à du papier : « La méthode de la mission chrétienne n'est pas le prosélytisme, mais celle de la flamme partagée qui réchauffe l'âme » (François 2013f).

Ainsi, quand il traite spécifiquement du dialogue, qui reste capital dans la théologie de l'Église, l'accent n'est pas tant mis chez lui sur l'interreligieux que, de manière plus large et incluant celui-ci, sur le « dialogue social comme contribution à la paix » (François 2013b, §238-258), où trois champs sont ensuite énumérés : le dialogue avec les États, avec la société (qui inclut la culture et les sciences) et avec les personnes « qui ne font pas partie de l'Église catholique » (*ibid.*, §238). Ce dernier champ regroupe ici le dialogue œcuménique, interreligieux, mais aussi celui qui devrait se développer avec les non-croyants, agnostiques ou athées, évoqués et reconnus même comme « de précieux alliés dans l'engagement pour la défense de la dignité humaine, la construction d'une cohabitation pacifique entre les peuples et la protection de la création » (*ibid.*, §257).

Comme je l'ai dit plus haut, le pape estime que c'est à travers le dialogue que peut se construire la paix, et à ce titre, rappelle-t-il, « L'Église [...] est ouverte à la collaboration avec toutes les

---

<sup>73</sup> « Catéchiste c'est une vocation : "être catéchiste", c'est cela la vocation, non travailler comme catéchiste. Attention, je n'ai pas dit "faire" le catéchiste, mais "l'être", parce que cela engage la vie. On conduit à la rencontre avec Jésus par les paroles et par la vie, par le témoignage. [...] Être catéchiste signifie donner le témoignage de la foi ; être cohérent dans sa vie. Et ce n'est pas facile. Ce n'est pas facile ! » (François 2013i).

<sup>74</sup> Cette phrase sera citée à de nombreuses reprises par François en 2013, tant pour la journée des missions le 19 mai, que lors de son grand discours au Brésil en juillet 2013, pour les catéchistes en septembre, pour le clergé et les personnes consacrées en octobre, jusqu'à son exhortation en novembre (*ibid.*, §14).

autorités nationales et internationales pour prendre soin de ce bien universel si grand » (*ibid.*, §239). Étant donné que l'annonce de l'évangile, comme le disait déjà Paul VI (1975, §29), ne peut pas faire l'économie de sa dimension sociale (François 2013b, §258 – voir aussi §180-185), mais qu'il s'agit là d'un devoir à ses yeux, « Un dialogue dans lequel on cherche la paix sociale et la justice est, en lui-même, au-delà de l'aspect purement pragmatique, un engagement éthique qui crée de nouvelles conditions sociales » (*ibid.*, §250). Or, ajoute-t-il immédiatement, dans cet effort et cette lutte, ce travail peut « se transformer en un processus dans lequel, à travers l'écoute de l'autre, les deux parties trouvent purification et enrichissement. Par conséquent, ces efforts peuvent aussi avoir le sens de l'amour pour la vérité » (*ibid.*, §250).

Comme le dialogue n'est pas une démarche théorique ou abstraite, pour François, mais se traduit mieux dans la sémantique de la rencontre, c'est dans l'espace de l'amitié, l'amour fraternel, le partage et l'engagement en des projets communs – véritables viatiques vers une plus grande proximité avec Dieu –, que se comprend sa théologie du dialogue. De même, l'évangélisation n'étant certainement pas unilatérale, sûre et en possession d'elle-même ; au contraire, comme elle est *rencontre*, elle se découvre naturellement bilatérale, elle se dévoile dans le partage. Tandis que l'annonce devient dialogue, chemin à deux, le dialogue se métamorphose également en évangélisation – dans le vocabulaire chrétien – c'est-à-dire, pour les deux parties, en découverte et approfondissement du mystère du monde, de la vie – de Dieu. Parce que conditionnée par l'amour du prochain, ainsi que le résume le pontife argentin à la fin de son exhortation, l'annonce ne peut se penser en dehors d'une logique de fraternité, de gratuité :

L'amour pour les gens est une force spirituelle qui permet la rencontre totale avec Dieu [...] Chaque fois que nous rencontrons un être humain dans l'amour, nous nous mettons dans une condition qui nous permet de découvrir quelque chose de nouveau de Dieu. Chaque fois que nos yeux s'ouvrent pour reconnaître le prochain, notre foi s'illumine davantage pour reconnaître Dieu. Il en ressort que, si nous voulons grandir dans la vie spirituelle, nous ne pouvons pas cesser d'être missionnaires. L'œuvre d'évangélisation enrichit l'esprit et le cœur, nous ouvre des horizons spirituels, nous rend plus sensibles pour reconnaître l'action de l'Esprit, nous fait sortir de nos schémas spirituels limités. [...] Seul celui qui se sent porter (*sic*) à chercher le bien du prochain, et désire le bonheur des autres, peut être missionnaire (*ibid.*, §272).

Au terme de ce tour d'horizon, somme toute positif chez François, se pose néanmoins un problème. En effet, à beaucoup insister sur la dimension pragmatique et engagée de la vie chrétienne, le pape actuel apparaît confus quant au statut et à la compréhension de l'identité chrétienne. Quand François insiste sur le mouvement, la quête de Dieu, l'évangélisation mutuelle, la purification ou l'écoute de son appel dans le quotidien, qui demande au disciple de rester perpétuellement en tension, on imagine que l'identité chrétienne est d'abord dynamique à ses yeux, pleine de remises en question et de remous. Pourtant, à Sarajevo par exemple, le pape insiste sur l'importance d'une identité « formée » pour les jeunes, sous peine que sans cela, « le dialogue est inutile ou nuisible » (François 2015c). Pareillement dans son exhortation, mais avec

un peu plus de nuance, en se référant à l'encyclique de Jean-Paul II *Redemptoris missio*, le Pape insiste sur une identité ancrée, et sur la nécessité de « se maintenir ferme sur ses propres convictions les plus profondes », en qualifiant cette identité de « claire et joyeuse », qui doit demeurer, ajoute-t-il en citant Jean-Paul II, « “ouvert à celles de l'autre pour les comprendre” et en “sachant bien que le dialogue peut être une source d'enrichissement pour chacun” » (François 2013b, §251).

Or comment une identité, en tant qu'elle est enrichie au contact de l'autre, peut-elle encore être ferme ? Et où se trouve le seuil entre une identité mûre (« formée ») et une identité immature ou en chemin ? La question se complique quand François évoque, en référence à Augustin, l'*inquiétude* comme qualité spirituelle. Pour lui, « l'inquiétude de la recherche spirituelle, l'inquiétude de la rencontre avec Dieu, l'inquiétude de l'amour » sont « à susciter et à maintenir vivantes » dans la vie du chrétien (François 2013 g). Ces réflexions très personnelles, évoquées à l'occasion d'un puissant hommage à Pierre Favre, l'un des premiers compagnons d'Ignace de Loyola, décrivent une dimension fondamentale du dialogue, mais qu'il ne thématise pas comme telle dans ses allocutions touchant au dialogue interreligieux. Pourtant, en liant l'inquiétude au péché d'une part (entendu comme incohérence et manquement), et à la quête de Dieu de l'autre, l'annonce et le dialogue se trouvent éclairés d'un autre sens : celui du manque et de la soif comme condition existentielle du croyant.

Parce que nous sommes pécheurs, nous pouvons nous demander si notre cœur a conservé l'inquiétude de la recherche ou si, au contraire, il s'est atrophié, si notre cœur est toujours en tension : un cœur qui ne se repose pas, qui ne se referme pas sur lui-même, mais qui bat au rythme d'un chemin à accomplir avec tout le peuple fidèle de Dieu. Il faut chercher Dieu pour le trouver, et le trouver pour le chercher encore et toujours. Seule cette inquiétude procure la paix au cœur d'un jésuite, une inquiétude également apostolique, qui ne doit pas nous lasser d'annoncer le *kerygma*, d'évangéliser avec courage. C'est l'inquiétude qui nous prépare à recevoir le don de la fécondité apostolique. Sans inquiétude, nous sommes stériles (François 2014a).

À ce motif de l'inquiétude doit donc s'adjoindre la sémantique du chemin et de la marche, de la quête de Dieu ou même, confiera-t-il au Grand Mufti de Jérusalem, du pèlerinage. Car cette inquiétude, qui permet la fécondité, ne trouve sa raison d'être que dans le mouvement qu'elle engendre. Et si on lit ces mots à la lumière de son encyclique *Lumen Fidei*, on comprend mieux son idée d'une foi en chemin : « L'homme religieux est en chemin et doit être prêt à se laisser guider, à sortir de soi pour trouver le Dieu qui surprend toujours » (François 2013a, §35). Et plus loin : « La foi, nous l'avons dit, apparaît comme un chemin, une route à parcourir, ouverte à la rencontre avec le Dieu vivant » (*ibid.*, §46). Pareillement, lors de sa rencontre avec le clergé, les consacrés et les membres de conseils pastoraux, François se confiera presque en avouant que le verbe « marcher » est « l'un des mots que je préfère lorsque je pense au chrétien et à l'Église » (François 2013h). Ainsi, lors d'un synode diocésain, le pape rappellera qu'« être en “synode” signifie

marcher ensemble »<sup>75</sup>. De manière similaire, au grand Mufti, il proposera le motif du pèlerin comme figure tutélaire du dialogue interreligieux en évoquant Abraham en marche :

Un pèlerin est une personne qui se fait pauvre, qui se met en route, est tendu vers un but grand et désiré, vit de l'espérance d'une promesse reçue. Telle fut la condition d'Abraham, ce devrait être aussi notre attitude spirituelle. Nous ne pouvons jamais nous estimer autosuffisants, maîtres de notre vie ; nous ne pouvons pas nous limiter à rester fermés, sûrs de nos convictions. Devant le mystère de Dieu, nous sommes tous pauvres, nous sentons que nous devons être prêts à sortir de nous-mêmes, dociles à l'appel que Dieu nous adresse, ouverts à l'avenir que Lui veut construire pour nous (François 2014b).

Durant ce pèlerinage terrestre, condition des croyants, il est bon de croiser le chemin d'autres fidèles, de partager « un bout de chemin » ou « vivre ensemble une étape », grâce à l'hospitalité des uns et des autres (*ibidem*).

Somme toute, bien que François conserve certains accents de fermeté lorsqu'il aborde les questions d'orthodoxie interreligieuse, il n'en revient pas moins à une théologie plus existentielle et contemporaine dès qu'il devient plus personnel (avec Favre) ou plus engagé dans les questions missiologiques. Ainsi à Istanbul, lors de la messe, il met en garde les croyants contre la « tentation de résister à l'Esprit Saint, parce qu'il bouleverse, parce qu'il secoue, il fait marcher [...] ». Et il est toujours plus facile et plus commode de se caler dans ses propres positions statiques et inchangées » (François 2014c). Or, martèle-t-il, « l'Église se montre fidèle à l'Esprit Saint dans la mesure où elle n'a pas la prétention de le régler ni de le domestiquer » (*ibidem*). De même pour chacun des croyants individuellement, « Nous devenons d'authentiques disciples-missionnaires [...] si nous abandonnons un style défensif pour nous laisser conduire par l'Esprit » (*ibidem*). Contre la résistance et le volontarisme, qui se rapportent au pélagianisme, c'est l'audace et la nouveauté qui doivent primer sur les idées préconçues et les craintes. Ainsi, estime-t-il, « Sur notre chemin de foi et de vie fraternelle, plus nous nous laisserons guider avec humilité par l'Esprit du Seigneur, plus nous dépasserons les incompréhensions, les divisions et les controverses et plus nous serons signes crédibles d'unité et de paix » (*ibidem*).

Au final, si le dialogue a pu être reconnu, dans les années 1960, grâce à l'appréciation positive des différentes traditions religieuses ainsi que de la liberté individuelle à pouvoir choisir, en son âme et conscience, son propre chemin spirituel, il a aussi entraîné la condamnation, pour les mêmes raisons, du prosélytisme. Seuls son statut, sa portée et sa fonction demeurent mal définis dans le magistère. Pour un temps libre de la question de l'évangélisation et justifiant à lui seul un Conseil pontifical, le magistère romain chercha dès la fin des années 1980 à recadrer la notion de dialogue et à en questionner son autonomie. Maintenant, depuis la fin du pontificat de Benoît XVI

---

<sup>75</sup> Et le pape d'ajouter : « Je pense que cela est véritablement l'expérience la plus belle que nous vivons : faire partie d'un peuple en chemin, en chemin dans l'histoire, avec son Seigneur, qui marche au milieu de nous » (*ibidem*).

– et grâce en partie à la controverse provoquée par son discours de Ratisbonne –, le dialogue interreligieux a pris de nouvelles formes, d'une part plus pragmatique, avec la paix et la justice sociale en ligne de mire, mais d'autre part de manière plus spirituelle, voire mystique, sous les motifs de la purification de la foi, du pèlerinage terrestre ou de l'amour fraternel. La mission, pour sa part, s'est déployée depuis le Concile Vatican II en d'« innombrables » thèmes<sup>76</sup>, selon le mot de François dans *Evangelii Gaudium* (2013b, §16), et il n'est plus possible de les « totaliser » tant leur diversité dépend du contexte dans lesquelles ces situations émergent. En revanche, comprendre et apprécier le contexte donne à la mission une nouvelle perspective, mieux ancrée dans les coordonnées culturelles, sociales et politiques dans lesquelles les situations émergent, et donc plus à même de favoriser l'incarnation du message évangélique. C'est par les thèmes de la justice, de la paix et du développement que s'incarneront notamment ces nouvelles perspectives, mais également par une meilleure prise en compte de la dimension culturelle.

---

<sup>76</sup> On pourra évoquer la catéchèse et la formation ; les services de charité, de développement et de justice sociale ; les entreprises de dialogue et d'adaptation (inculturation) à la culture locale ; de liturgie et de vie sacramentelle ; le dialogue social et interreligieux ; et plus spécifiquement, selon les besoins de chaque lieu, d'autres services peuvent voir le jour.

## II. Indigénisation et ac-/in-/inter-culturation

La première partie de ce travail a montré à quel point le christianisme européen s'est heurté aux différentes cultures locales indiennes, comment différentes stratégies de transferts culturels et religieux ont pris chair, et comment la question de ce qu'on désigne souvent sous le terme « inculturation » – ou d'abord de l'accommodation puis de l'indigénisation et aujourd'hui de l'acculturation ou de l'interculturalité – fut récurrente pour le christianisme indien. Ces processus d'interpénétration culturelle ne constituent certes pas une nouveauté pour les religions : celles-ci font constamment preuve d'emprunts, redéfinitions ou blocages culturels, et le christianisme est loin de faire exception à cette règle. Ce qui est nouveau, en revanche, ou qui reste original pour chaque tradition religieuse et qui m'intéressera ici, ce sont les termes, les logiques et les méthodes convoquées (ou rejetées) pour penser et analyser (de l'extérieur) ou justifier (de l'intérieur) les interactions entre personnes ou groupes de différents horizons culturels – et religieux.

Rappelons d'emblée, avec Denys Cuche, que l'analyse académique des processus de mutations culturelles provient d'abord des travaux d'anthropologues et ethnologues américains, pour qui le terme le plus pertinent pour aborder ces échanges culturels a d'abord été *acculturation* (Cuche 2010, 56-76). Ce néologisme, inventé par l'anthropologue John Wesley Powell vers 1880, « nommait ainsi la transformation des modes de vie et de pensée des immigrants au contact de la société américaine » (*ibid.*, 58). Or, même si Franz Boas évoque la notion à son tour dans les années 1920, ce sont les chercheurs Robert Redfield, Ralph Linton et Melville Herskovits – ce dernier, disciple de Boas –, qui, réunis en comité par le Social Science Research Council, ont produit un *Memorandum for the study of acculturation* (1936) et véritablement lancé la recherche dans ce domaine.

Pour les chercheurs, « Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups » (Redfield et al. 1936, 149). Cette notion est à distinguer de celle du *culture-change*, mais aussi de l'*assimilation* et de la *diffusion* – qui sont également des concepts aptes à penser les interactions culturelles, mais interviennent pour d'autres situations que celles analysées par l'acculturation. Suite à cette définition, les chercheurs esquisseront de manière très méthodique dans leur mémorandum le cadre d'analyse à établir pour cette notion, en le subdivisant en quatre parties : l'approche du problème (les matériaux ou études déjà disponibles ou non) ; l'analyse de l'acculturation (les types

de contacts, les situations et les différents processus possibles) ; les mécanismes psychologiques (ou ce qu'on appellerait aujourd'hui les enjeux de l'identité) ; les résultats des processus d'acculturation (acceptation, adaptation ou réaction). Pour Cuche, autant cette définition « fera désormais autorité », autant elle permettra aussi à l'anthropologie de montrer « l'extrême complexité des phénomènes d'acculturation » (Cuche 2010, 58-59). Et l'auteur d'ajouter : « Par son préfixe et par son suffixe, le terme 'acculturation' désigne clairement un phénomène dynamique, un processus en cours de réalisation. Ce qui doit être analysé, c'est précisément ce processus en train de se produire et pas seulement les résultats du contact culturel, qui ne sont, du reste, jamais définitifs » (*ibid.*, 60).

Pour Laurier Turgeon, en revanche, « le champ sémantique du mot [*acculturation*] s'est rétréci considérablement lorsque celui-ci a été appliqué à l'étude des groupes ethniques minoritaires, notamment ceux d'origine amérindienne » (Turgeon 2004, 54), en restant plutôt dans une analyse unilatérale des effets de la culture des Européens sur les Amérindiens, et non l'inverse, par exemple. De fait, estime-t-il, on s'est surtout attardé à « reconstituer les étapes d'un parcours linéaire qui transforme l'Amérindien, qui le fait passer d'un état authentique à un état altéré, et qui, par la même occasion, le fait disparaître. Les conventions de rectitude ont réussi à donner au mot [*acculturation*] mauvaise presse et à le chasser du discours scientifique » (*ibidem*).

Quoi qu'il en soit, pour Cuche, l'étude des processus d'acculturation a permis de renouveler profondément la réflexion sur la culture. D'une part en la faisant sortir de son préjugé durkheimien de l'existence de cultures dites « primitives », auxquelles les ethnologues pourraient avoir accès pour comprendre l'humain en société à partir de lieux supposés originels. Et d'autre part en renversant la logique de préservation de ces cultures pensées comme pures et non altérées par le contact à d'autres cultures<sup>77</sup>, et en insistant sur la nature dynamique et interactionnelle de celles-ci, plutôt que statique. Dès lors, conclura Cuche, « on ne part plus de la culture pour comprendre l'acculturation, mais de l'acculturation pour comprendre la culture » (Cuche 2010, 70). En effet, insiste-t-il, parce qu'« Aucune culture n'existe "à l'état pur" » (*ibid.*), c'est le *développement* de la culture, son mouvement et ses transformations, qui précède et explique la culture :

Le développement des études sur les faits d'acculturation a donc conduit à un réexamen du concept de culture. La culture est dorénavant comprise comme un ensemble dynamique, plus ou moins (mais jamais parfaitement) cohérent et plus ou moins homogène. Les éléments qui composent une culture, parce qu'ils proviennent de sources diverses dans l'espace et dans le temps, ne sont jamais totalement intégrés les uns aux autres. Autrement dit, il y a du « jeu » dans le système. D'autant plus qu'il s'agit d'un système extrêmement complexe. Ce jeu

---

<sup>77</sup> « L'ethnologie a donc non seulement cultivé l'obsession de la recherche de l'aspect originel de chaque culture, mais aussi celle du caractère absolument original de chaque culture. Dans cette perspective, tout métissage des cultures était vu comme un phénomène qui en altérait la "pureté" originelle et qui gênait le travail du chercheur en brouillant les pistes » (Cuche 2010, 57).



est l'interstice dans lequel se glisse la liberté des individus et des groupes pour « manipuler » la culture (Cuche 2010, 74)<sup>78</sup>.

Sans attendre ce constat des anthropologues, de nombreux historiens et théologiens ont relevé que le christianisme, dès ses débuts, « joua » beaucoup avec les cultures locales dans lequel il évolua – qu'elles soient égyptiennes, syriaques, hellénistiques, romaines, ou encore chaldéennes, arabes ou éthiopiennes. Rappelons, à cet égard, les différents travaux autour du Jésus historique – selon les différentes phases de cette quête, avec Hemann Samuel Reimarus, pour commencer –, puis pendant la période du *Kulturprotestantismus*, les recherches sur la construction des dogmes et l'accentuation d'une différence entre le plan culturel et le plan théologique<sup>79</sup>. Mais depuis cinquante ans, cette recherche historique s'est doublée d'une analyse sociale et culturelle, dans les travaux d'un Jean Daniélou, Paul Veyne, Marc Augé ou Ramsay MacMullen pour la période antique, ou ceux d'un Jacques Le Goff ou d'un André Vauchez pour la période médiévale.

On sait aujourd'hui, pour faire vite, que le christianisme n'a jamais été chimiquement pur, et qu'il est même difficile de parler de « christianisme » en rigueur de terme, étant donné que cette manière générique de parler peut parfois entraîner des confusions plus grandes que les réponses aux questions que cette appellation est supposée désigner. *Strictu sensu*, ce n'est pas « le christianisme » qui se trouve en dialogue avec des cultures, mais des *chrétiens*, – ou un groupe de chrétiens partageant une ecclésiologie et une théologie similaire – eux-mêmes héritiers et acteurs en différents lieux culturels, qui se trouvent en dialogue avec d'autres acteurs, de culture proche ou lointaine.

Je ne retracerai pas les méandres par lesquels le christianisme est passé pour s'helléniser et en même temps christianiser (ou s'approprier ?) certains auteurs, institutions ou coutumes grecques, puis anglo-saxonnes, russes ou d'ailleurs, comme le fait Aylward Shorter dans son *Toward a theology of inculturation* (2007, 137-176). Je ne retracerai pas non plus les entreprises, réussies ou non, d'acclimatation du christianisme aux mondes extra-européens pendant l'époque coloniale – d'autres volumes le font avec brio<sup>80</sup>. Je ne m'en tiendrai qu'à l'espace indien, et encore : ceux retenus par la théologie « orthodoxe » (au sens premier du mot, pas les Églises), pour analyser en quoi et comment une certaine théologie de l'adaptation, puis d'indigénisation et d'inculturation, a pu prendre forme dans le sous-continent, sous l'œil des autorités d'Église.

---

<sup>78</sup> Notons au passage ici que, pour Cuche, la catégorie de métissage tend bel et bien à s'imposer, alors qu'elle « n'est qu'une nouvelle expression, plus à la mode, pour signifier ce que signifiait déjà pleinement "acculturation" » (*ibid.*, 75). Mais j'y reviens en dernière partie.

<sup>79</sup> Voir par exemple les recherches d'Harnack sur l'histoire des dogmes, de la mission et des institutions chrétiennes ; ou de Ernst Troeltsch sur le dépassement de l'historicisme. Et plus récemment, les travaux de Bultmann sur la « démythologisation » de la figure de Jésus, puis de Kåseman qui s'interroge sur la pertinence théologique de l'histoire.

<sup>80</sup> Par exemple, *Diffusion et acculturation du christianisme (XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> s.)* dirigé par Jean Comby (2005).

De manière assez étonnante, c'est au Tamil Nadu que ces expériences prirent surtout forme – avec Nobili pour commencer, le *Madras Rethinking group* ensuite, et les expériences d'Amalorpavadass pour finir – comme si cette forme d'adaptation était le propre de cet état, alors que dans l'État voisin du Kerala, les réactions seront plutôt dominées par la rivalité, le rejet ou la diabolisation de l'hindouisme (Mosse 2012, 270), et qu'au Bengale, les perspectives oscilleront entre le syncrétisme et le métissage. Je reviendrai sur ces dernières formes plus hétérodoxes de commutations culturelles et religieuses dans les chapitres qui traiteront de ces concepts, à la dernière partie.

### **1. *Accomodatio/adaptatio* : l'entreprise de Nobili**

Quand Roberto de Nobili est accusé d'employer des méthodes « neuves, extraordinaires, et non-apostoliques »<sup>81</sup>, sa première *Responsio*, en 1610, est de se réclamer de Jésus et Saint-Paul lui-même, qui écrit s'être fait juif avec les juifs, avec les sans loi, un sans loi, etc. (1Cor 9, 16-23). Mais dans sa *Narratio* de 1619, comme rapidement évoqué dans la partie précédente, il ne rappellera pas seulement les temps apostoliques, mais convoquera l'ensemble des premiers siècles de christianisme, d'Origène à Augustin, en passant par Eusèbe, Grégoire de Nysse, Grégoire de Naziance, ou en citant les travaux de son contemporain Cesare Baronio (1538-1607), fameux historien de l'Église de son temps<sup>82</sup>, pour valider ses méthodes.

Son argument, alimenté des redécouvertes du monde gréco-romain par les penseurs de la Renaissance, était de procéder comme aux débuts du christianisme : de la même manière qu'une synthèse s'est opérée entre les évangiles, dont le contexte et les récits restent sémitiques, avec les us et coutumes gréco-romaines, il doit être possible d'opérer de la même manière en Inde. À ses yeux, rappelons-le, quatre principes – qui sont, d'une certaine manière, des arguments pour son approche plus que des postulats qui vont de soi pour toute l'Église – peuvent justifier les méthodes du missionnaire. À partir de l'idée qu'un prêcheur doit adopter les us et coutumes des gens qu'il rencontre (cf. Paul aux Corinthiens) – 1<sup>er</sup> principe –, et que l'Église a toujours reconnu les pratiques, mœurs ou coutumes qui ne contenaient pas de péchés – 2<sup>e</sup> principe –, deux principes moins évidents peuvent être déduits des premiers.

---

<sup>81</sup> Lettre des pères Antony Fernandez et Francis de Vergara en portugais, qui considèrent ces méthodes « novo, extraordinario, et nao apostolico » (Anchukandam 1996, 81).

<sup>82</sup> Quand les chrétiens seront accusés d'idolâtrie en utilisant des torches ou chandelles [*lighted lamps* ou *candels*] dans l'Église, de Nobili rappelle d'abord la réaction de Tertullien, qui enjoint de les laisser faire, puis Baronio : « From all I have said it will be easily understood how wise and, so to say, necessary it was that the use of candles and lights should, as in fact was done, be sanctified by converting it from the veneration of idols to the cult of the true God, and by changing this superstitious practice of the Gentiles into a Christian act of piety » (Nobili 1971, 49).

Parce que de nombreuses coutumes, qui étaient un mélange d'éléments superstitieux et de fonction sociale, ont pu être adoptées par la foi chrétienne, il est possible de poursuivre dans cette logique – c'est le 3<sup>e</sup> principe. Pour étayer son point, il rappellera comment n'allaient pas de soi, mais ont été adoptés différents éléments, aujourd'hui courants dans la symbolique chrétienne, tels que l'usage de chandelles ou de cloches ; l'emblème de l'aigle ou de la colombe ; la toge et l'appropriation du pallium, symbole de sagesse chez les philosophes païens, ajoutés sur la chasuble, comme autre vêtement liturgique des papes, des archevêques et des primats.

Mais autant ces objets ont une fonction ambiguë, versant également dans le culturel que dans le superstitieux ou religieux, autant le 4<sup>e</sup> principe s'attache à montrer que même les rites purement religieux peuvent être adoptés, si on en transforme le sens : « There were several rites and customs among the gentiles whose purpose was in no way social, but purely religious; yet the church did not forbid them, and made scarcely any, or no change, except that she gave them a new religious purpose » (Nobili 1971, 65). À l'instar d'Augustin de Canterbury qui, devant les nouveaux chrétiens se livrant à des beuveries lors de la fête des Martyrs parce que c'est ainsi qu'on faisait pour les funérailles, ne tenta pas de les dissuader, mais tacha de changer le sens donné à ces beuveries<sup>83</sup>, Nobili propose de ne pas supprimer toutes les coutumes religieuses même si elles sont fausses, mais de les réinterpréter dans un sens chrétien. De même, prenant à témoin le pape Grégoire le Grand (540-604) qui écrira sur le même sujet à Augustin de Canterbury (~520- ~604) à propos de l'évangélisation des Anglais, Nobili ajoutera, sans qu'on sache bien s'il s'agit d'une citation ou d'une paraphrase des dires du pape Grégoire :

After much reflection on how best to win over those gentile people, I have come to the conclusion that they should not be asked to destroy their temples, but that these should be sprinkled with holy water, altars built and holy relics placed in them. Let these temples which were made for the demons, now serve to honour the true God. In this way, when the gentiles perceive that their old temples may still be used they will be more ready to exchange their worship of the demons for that of the true God. As for their custom of sacrificing oxen in honour of the demons see to it that it be transferred to some Christian solemnity. [...] Thus, cheered up by these social rejoicings, they will more readily participate in the spiritual joys of the feast (*ibid.*, 69).

Nobili poursuivra avec d'autres exemples, parfois pas très convaincants (sur l'agneau de Dieu, la circoncision, la dîme pour les prêtres), ou assez justes (sur les images votives en argent et en or consacrés aux idoles sur les murs des temples ; la coutume du crâne rasé pour les vierges consacrées) avant de conclure la première partie de son argumentation en résumant les quatre principes (*ibid.*, 83). Puis dans la seconde partie, il reviendra sur seulement quatre signes brahmanes adoptés par lui et encore fortement disputés, bien qu'il les ait déjà expliqués et défendus en d'autres écrits (*l'Informatio* 1613 et la *Responsio a Buccerio* de 1615). Les deux premiers

---

<sup>83</sup> « The way to wean [sic!] the Christians from superstitions is not suppressing the act, but changing the purpose » (*ibid.*, 67)

signes, le « cordon sacré » (le *pûnûl*, fil en boucle qui encercle la poitrine par l'épaule gauche à la taille) et la touffe de cheveux (*kudumi*), sur le front autrement rasé, ne relèvent pas de l'idolâtrie, à son avis, mais sont des codes sociaux d'appartenance à tel ou tel groupe de la caste des brahmanes<sup>84</sup>. De même pour ce qui est des ablutions et des bains – servant à se purifier « due to contact with the lower caste » (*ibid.*, 169) – et la pâte de santal déposé sur le front, qu'il considère également (mais un peu rapidement) sans teneur religieuse.

Pour reprendre le cadre d'analyse proposé par les anthropologues Mathijs Pelkmans et David Mosse, et en y intégrant la composante religieuse, la méthode nobilienne pourrait se résumer en trois séquences distinctes (Pelkmans 2007, 885s ; Mosse 2012, 267s). *Primo*, le missionnaire opère une dissociation de la foi chrétienne d'avec la culture des Européens en insistant sur l'*autonomie* de la foi par rapport aux cultures, afin de permettre aux indigènes d'adhérer aux enseignements des évangiles sans avoir à renier leur culture. *Secundo*, le missionnaire *dé-paganise* les coutumes locales – indiennes ici – en soulignant soit l'aspect non religieux – non superstitieux, non démoniques et non idolâtre – soit religieux, mais « purifiés », des pratiques pouvant être perçues comme tel. En se faisant lui-même témoin de la possibilité de vivre comme un brahmane au milieu des brahmanes, dans le cas de Nobili, celui-ci cherche non seulement à confirmer que ces pratiques peuvent être réduites à des coutumes *culturelles* plutôt que religieuses, mais il ouvre aussi par là (*tertio*) la voie à l'*indianisation* du christianisme en incorporant certaines de ces coutumes à la vie chrétienne des communautés locales.

Selon Mosse, la stratégie de Nobili explique assez bien le fait qu'au pays Tamoul, « adopting Christian “religion” (*mārkkam*–path; *camayam*–faith or sect) never marked converts out as socially separate, nor did it involve a break with full participation in Tamil society. [...] Catholic religion was itself culturally appropriated in locally varied ways » (Mosse 2012, 268). En revanche, souligne-t-il, cette approche n'eut qu'un succès limité dans la mesure où elle a d'une part « folklorisé » (ou réduit) cette culture à quelques éléments seulement, et d'autre part, elle a transformé les signes et symboles en simples réceptacles qui pouvaient être évidés de leur signification païenne et investie par une autre signification, en ignorant « le monde du symbole » qui conditionne et porte également le sens de celui-ci (Schmalz 2000). Pour Inès Zupanov, cependant, ce terreau culturel n'était pas simplement neutre ou indifférent, mais nécessaire à la greffe du christianisme dans ces régions (Zupanov 1999, 47).

Si on peut reprocher à Nobili certaines réductions dans sa compréhension des habitants des lieux, on y trouve aussi une ouverture : celle de ne pas avoir trop essentialisé la culture de l'autre

---

<sup>84</sup> Voir par exemple dans l'*Informatio* (1613), l'affirmation de Nobili : « has absolutely nothing superstitious about it, but constitutes nothing more than a social practice » ; et en latin : « Ex omnibus quae hactenus in hac tractatione diximus satis apertum est insigne Brahmanum stirpis quod est linea nullo modo superstitiosum esse sed more politicum » (Nobili 1613, §7.0 – 1972, 64).

- des brahmanes ici - car comme le rappelle Cuche, l'idée de culture telle qu'utilisée à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle et plus encore au XIX<sup>e</sup> siècle, n'existait pas du temps des premières missions jésuites (Cuche 2010, 9-32). Pour souligner l'aspect profane (par opposition à sacré) des coutumes que Nobili adopta, celui-ci ne convoque jamais la notion générique de *culture* (encore trop liée à la sémantique de l'agriculture), mais fait plutôt allusion à des termes comme *consuetudo* (usage, coutume, habitude), *politicum* (coutume sociale, civil) ou *mores* (mœurs) en arguant des préceptes ou règles à suivre d'un point de vue social plutôt que religieux. Pareillement, le mot *religion* ne domine pas les écrits de Nobili, bien qu'il existe. Le jésuite préfère plutôt évoquer la *doctrine sacrée*, la *foi* ou la *conversion au Christ*, pour évoquer la vie chrétienne, d'une part, ou le paganisme, les superstitions, l'idolâtrie et l'emprise des démons pour désigner les pratiques hindoues, d'autre part. C'est par la querelle des rites - autant chinoise que malabare, rappelons-le - que la construction d'une différenciation entre ce qui relève du culturel et ce qui relève du religieux sera instituée<sup>85</sup>.

Du coup, il n'est pas étonnant de retrouver dans certaines analyses de Mosse des guillemets pour tenter de désigner ce qui n'existe pas encore, conceptuellement, mais qui se met concrètement en place. Quand Mosse explique que « Nobili's distinction between "religion" and "culture" thus depended upon the theologically defined third category of "idolatry" (bad religion), designated for destruction » (Mosse 2012, 5), faut-il en rester à ces trois termes ? Ou les termes *religion* et *culture* ne sont-ils pas eux-mêmes déjà problématiques, parce qu'éminemment polysémiques, même si on peut imaginer ce qu'ils veulent dire ? Pareillement, il est encore difficile de savoir, théologiquement, en quoi l'idolâtrie était un problème - ou plutôt, comprendre *en quoi* l'idolâtrie fait problème (l'adoration d'un autre Dieu ? Certaines pratiques ? Le sens social de ces symboles « religieux » ?).

En fait, il est presque impossible d'évaluer comment Nobili se situait sur ces questions culture / religion dans la mesure où ces catégories ne lui sont pas familières. Comme le souligne Francis Clooney, parce qu'il avait de la sympathie pour les coutumes brahmanes, « He also felt it his duty to learn and evaluate the religions of India, so as to demonstrate the intellectual inadequacy of "Hinduism" - what he considered to be religious accretions superimposed on valid cultural foundations » (Clooney 2009, 41). Et parce qu'il considérait le « cordon sacré » ou le système des castes comme des pratiques uniquement culturelles ou sociales, alors que les fondements religieux desquels ce dernier tire une certaine légitimité restent bien réels<sup>86</sup>, on peut se demander

---

<sup>85</sup> Pour un examen historique de la querelle malabare, voir notamment, d'Inès Zupanov, *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India* (1999).

<sup>86</sup> Quelques universitaires, encore minoritaires, arguent pour la dissociation entre le système de castes et l'hindouisme, estimant que l'un et l'autre ne sont pas forcément consubstantiels (Quigley 2001 par exemple). Pour Gavin Flood, les questions qu'ils posent, sur la nature de l'organisation sociale en Inde demandent encore réflexion (Flood 2003, 16).

si le distinguo qu'il propose entre coutume et foi, subséquemment repris sous le motif entre culture et religion, offre un cadre d'analyse suffisamment solide pour évaluer adéquatement ces pratiques – j'y reviendrai au dernier chapitre de cette partie.

Tandis que l'ouverture d'esprit et la créativité dont fait preuve Nobili s'avèrent remarquables pour l'époque, un dernier angle mort doit néanmoins être encore signalé. Aux yeux d'Inès Zupanov, Nobili considérait qu'un « Jesuit missionary in Madurai resembled a spiritual 'athlete', combining hard work and a sense of his own unique, 'star-like' quality » (Zupanov 1999, 24). Ainsi, dans son argumentation, le missionnaire insiste sur une différence essentielle entre les pratiques qui relèvent de l'éthique (consistent-elles en des péchés ? la sainteté de vie est-elle remise en cause ?) et ce qui relève du cosmologique, qu'il désignera comme superstition ou idolâtrie. Autant la première dimension apparaît comme non négociable pour lui, autant la seconde peut tout à fait être manipulée selon les besoins de l'évangélisation.

Or si Nobili avait compris que pour gagner l'ensemble du royaume tamoul, il fallait gagner les brahmanes, il n'a pas réalisé que ce faisant, une portion de la population (les basses et hors-castes) resterait alors assujettie. Or lui, le noble toscan de Montepulciano, n'y voyait pas de problème. Mais on comprend mieux pourquoi il est encore décrié, et avec raison sur ce point, par plusieurs dans le Tamil Nadu, pour ne pas avoir défendu la cause des dalits. Aux yeux de Joe Arun, par exemple,

De Nobili perceives [the caste system] as a structure of rank and gradation of nobility, not at all in the sense of purity and pollution as seen by anthropologists and other social scientists. What slips away from his sharp intellect is that the hierarchy that the caste system produces is closely related to ritual status and power that places the Brahmins as the Pure and the Shudras as the Impure (Arun 2007, 7).

Pire, ajoutera-t-il plus loin, les Brahmanes sont, aux yeux de Nobili, les seuls interlocuteurs qui peuvent représenter l'Inde, et donc les seules voix à écouter (*ibid.*, 8). Clooney affine un peu cette lecture, et la temporise aussi, en démontrant que la défense de Nobili se base sur trois arguments : d'abord, qu'une moralité universelle existe ; ensuite, que le système des castes n'est pas spécifique à un groupe religieux en particulier ; enfin, que les religions indiennes manquent de vérité et de rectitude morale (Clooney 2007, 165s). Du coup, enchaîne-t-il, Nobili imagine deux niveaux à la question de la neutralité : alors que le système des castes reste moralement neutre, la conduite de certaines castes ne l'est pas au regard des différentes normes morales. Autrement dit, il ne faut pas confondre morale et caste, comme certains ont tendance à le faire au Tamil Nadu aujourd'hui, ou décrier la caste des brahmanes en tant que telle. Condamner d'entrée de jeu le choix du missionnaire d'être allé vers les brahmanes serait une erreur, car pour Clooney, qui suit Nobili en cela, on peut distinguer caste, religion et morale – cette dernière étant la plus importante.

We can of course entertain the possibility that Brahminism is a social force and reality that is open to critique – as are all social structures and forces generative of social structures; but we should not go further and assume that we have nothing to learn from the rich range of Brahminical texts, ideas, and practices. [...] Everyone's behaviour can be critiqued, and social structures can be critiqued, but religions cannot be dismissed wholesale as immoral (*ibid.*, 172).

Néanmoins, alors que l'idée était d'effacer les signes européens « offensifs ou scandaleux » (Zupanov 1999, 26) aux yeux des populations locales, et de faire oublier la mauvaise réputation que les Portugais avaient en Asie, Nobili contribua à abîmer et opprimer au passage les pratiques des basses castes et des dalits, tant pour son temps que jusqu'à aujourd'hui :

In Nobili's top-down view of Tamil culture and religion, low-caste practices, blood-spilling cults, even devotional (bhakti) piety, were merely reflections, miscegenation, or shards of the Brahmanical ideal. The primacy of Brahmanism as a general social model of Indian civilization, privileged by the missionaries in Madurai, became axiomatic in the centuries to follow (*ibid.*, 26-27)<sup>87</sup>.

Et comme on le (re)verra dans le chapitre suivant, c'est précisément à cause de l'attitude de nombreux chrétiens indiens de (volontairement ?) ignorer la distinction entre religion et castes, de privilégier les hautes castes – et donc d'oublier, voire d'opprimer les dalits – que la théologie dalit est progressivement apparue. Mais avant d'en arriver à cette ultime forme de rébellion, remarque David Mosse, la caste est devenue un élément de structure locale du catholicisme tamoul public : « Something that could be objectified, named, discussed, criticized, or studied; it was an institution about which one could have an opinion, so that villagers and priests could talk about caste much as social scientists might » (Mosse 2012, 129). En conséquence de quoi, ose l'anthropologue, la caste fut « évidée, naturalisée ou 'sécularisée' »<sup>88</sup>, au point que pendant les festivals religieux, par exemple, le système des castes était reproduit et « performé » durant les différents événements publics (*ibid.*, 133-167).

## 2. Indigénisation : The Madras rethinking group

La question des castes ne représentera pas un enjeu pour le *Madras Rethinking group* pour deux raisons. D'abord parce que dans la lignée d'un Nobili, mais également des orientalistes du XIX<sup>e</sup> siècle, ils envisagent le dialogue du christianisme avec l'hindouisme à partir de ses castes dominantes. Mais ensuite, et surtout, parce qu'au moins deux des membres les plus proéminents du groupe, Chakkarai et Chenchiah, sont eux-mêmes issus des brahmanes. Comme nous l'avons

---

<sup>87</sup> Mosse de l'illustrer : « Nobili's Thomist distinctions between natural reason and the irrational corruptions of idolatry set a "high tradition" of the reflective few apart from a "low tradition" of the unreflective masses. This ensured a division between, on the one hand, an authentic Brahmanical scriptural tradition (later codified as "Hindu religion" with the help of orientalistes such as Max Müller; cf. M.S.S. Pandian 2007, 45-51) and, on the other, inauthentic popular tradition that was a corrupted version mixed with superstition and survivals of primitive tribal rites—a division that endures in colonial ethnography and contemporary religious studies » (Mosse 2012, 9).

<sup>88</sup> « Such were the effects of the hollowing out, the denaturalization or "secularization," of caste » (*ibidem*).

vu dans la partie précédente, c'est par le terme d'*indigénisation* que ce groupe a désigné les entreprises par lesquelles le christianisme devait s'adapter aux coutumes locales, le terme d'*inculturation* n'existant pas (encore) à l'époque – terme qui restera d'ailleurs employé principalement dans la sphère catholique, comme nous le verrons plus loin. Et sans répéter ce qui a déjà été (longuement) présenté dans la partie précédente à leur sujet, je reviens ici sur quatre points clés de leur argumentation.

En premier lieu, l'originalité de ce groupe est politique – au sens de la distribution des pouvoirs et des capacités propres des croyants devant leur Église. La demande n'émane pas d'Européens missionnaires, estimant savoir ce qui est bon pour les locaux, mais des Indiens eux-mêmes, influencés par les mouvements de la renaissance du Bengale et par les vives poussées nationalistes présentes dans le sous-continent (nous sommes en 1936-38). S'appuyant sur celles-ci, qui ne sont pas seulement intraecclésiales, mais concernent l'ensemble du pays, l'introduction au manifeste *Rethinking Christinity in India* prévient : « National self-consciousness has created a desire to preserve something at any rate of the ancient culture on which many potent solvents are operating with alarming rapidity. A people agonisingly conscious of long political subservience, dread the possibility of their coming under the religious dominance of the West » (Job 1938, 1).

Concrètement, leur demande s'articule sur plusieurs plans. D'abord, le groupe estime qu'un seuil (*coming of age*) a été franchi pour le christianisme en Inde, et qu'il est possible de transformer les différentes communautés indiennes en une véritable Église. À preuve, le *National Missionary Society* (N.M.S.), fondé en 1905, a pu rassembler plusieurs confessions protestantes présentes sur le sol indien (luthériens, presbytériens, anglicans, congrégationalistes). Parce que la prochaine étape sera de faire disparaître les clivages, car ceux-ci ne devraient plus exister, estiment-ils (*ibid.*, 4), la seule solution semble « to break away from the existing organisations and found an Indian Church » (*ibid.*, 11)<sup>89</sup>. Et du coup, financièrement, il ne faudrait plus entrer dans des compromis étranges avec les donateurs, comme le fait la NMS, mais trouver les moyens pour un autofinancement suffisant (*ibid.*, 15). Aussi, dans la mesure où la coopération dure, le groupe demande l'accès pour les Indiens à des postes de responsabilité majeure, ce qui permettrait ainsi « a striking demonstration of mutual trust and fellowship as between Indians and Western servants of the Lord » (*ibid.*, 31)<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> La création prendra finalement forme après la seconde guerre mondiale, et sa naissance officielle est célébrée le 27 septembre 1947.

<sup>90</sup> Toute la quatrième section de leur manifeste (pp. 127-200), avec la contribution de D. M. Devasahayam en plus de Chenchiah et Chakkarai, porte sur la question de la mise en œuvre d'une Église indienne unie par-delà les clivages confessionnels. Ces enjeux portant plus sur des considérations sociales, politiques et économiques que principalement théologiques ou missiologiques, je préfère ne pas trop développer cette question ici.



Mais si l'indigénisation passe par ce type d'autonomie matérielle, il en va de même, à leurs yeux, pour les questions spirituelles, philosophiques et surtout, théologiques. Bien que le christianisme indien connaisse déjà ses propres auteurs spirituels – tels que Goreh, Appasami, K. T. Paul, ou Chakkarai, mais encore Vedanayagam Sastriar, Purushotham Choudury et Narayan Vaman, Michael M. Dutt, Toru Dutt ou Cornelia Sorabji (*ibid.*, 5) – il faut aussi, à présent, se réapproprier l'héritage hindou *en tant que chrétien*. Il faudra même pardonner au chrétien indien, indique Job dans une analogie paysagiste, s'il préfère parfois les fleurs de son pays à celles venant du sol européen<sup>91</sup>. Mais il faudra surtout lui permettre d'évaluer les traditions occidentales :

From the point of view of credal statement, we feel that the last word has not yet been spoken, and in fact will never be spoken. We feel that a restatement is possible, not only in the vocabulary of the East intelligible to the East, but in the light of the background of the Eastern religious thought. [...] There is a witness of the oriental consciousness to Jesus Christ which also must have an opportunity to speak. [...] Negatively, we find that there is in the historic tradition of the older churches much that is purile [sic], much that has deflected thought, enthusiasm and energy from the core of the faith and the lofty dream of the Kingdom of God (*ibid.*, 21)<sup>92</sup>.

Cette demande pour une liberté de (ré)interprétation de la tradition chrétienne doit se lire à la fois, de manière immédiate, à l'enseigne du congrès missionnaire de Tambaram, mais aussi comme une manière de rappeler sur le long terme que le christianisme est appelé à se renouveler sans cesse, à partir des différents contextes qu'il rencontrera.

Ceci nous amène au deuxième lieu à saisir : la validation formelle de l'héritage hindou invite non seulement à une redécouverte de ses richesses, mais surtout à un renouvellement – ou une vivification – du christianisme par celui-ci. Car comme le soulignait Job dans la citation ci-haut, ce christianisme, tel que véhiculé par les traditions européennes, manque d'enthousiasme, d'énergie, de puissance de vie. D'où la proposition de Chenchiah de puiser dans les trésors hindous pour revitaliser le christianisme en général, et celui vécu en Inde en particulier.

Pour Chenchiah – nous ne sommes toujours qu'en 1938 –, trois approches distinctes ont nourri et défini ce qu'il appelle « the comparative study of religions ». Alors que la première approche, académique, constate que l'humanité a pu, de tout temps, éprouver et contempler « a mystery in life to which they respond in different ways, suited to national aptitudes and historic contexts » (Chenchiah 1938a, 48), et que la deuxième, ecclésiale – celle des missionnaires surtout –, part de postulats dogmatiques, cherche des raisons pour montrer la suprématie du christianisme sur les autres, et cache donc de « vested spiritual interests which limit the scope and usefulness of the

---

<sup>91</sup> « The Christian Indian [...] wants a bigger garden containing all sorts of flowers from which to vary the material tokens of his worship when he approaches the lotus feet of the Lord every morning. He should be pardoned if occasionally he shows a partiality for Indian flowers which to him appear to possess richer colour and stronger fragrance » (Job 1938, 20).

<sup>92</sup> Quelques phrases de ce long paragraphe ont été citées dans la partie précédente, mais il me paraît important de rappeler ces mots à cause de leur caractère assez radical.

inquiry » (*ibidem*), la troisième approche se révèle plus personnelle – elle concerne le converti, indien bien sûr, et la liberté qu'il a de gérer lui-même le passage d'une tradition à l'autre. Pour l'auteur,

The convert of today regards Hinduism as his spiritual mother, who has nurtured him in a sense of spiritual values in the past. He discovers the supreme value of Christ, not in spite of Hinduism but because Hinduism has taught him to discern spiritual greatness. For him, loyalty to Christ does not involve the surrender of a reverential attitude towards the Hindu heritage. [...]

He seeks to face the original stimulus, Jesus, afresh and understand the meaning and significance of the fact of Jesus anew. This emancipation from double bondage, namely to the traditions of Hinduism on the one hand and to the traditions of Christianity on the other, gives him the freedom to study the question of the meaning and significance of Jesus untrammelled by doctrine and dogma and seek in the living forces of Hinduism a positive key to the still inaccessible riches in Jesus (*ibid.*, 49).

Pour cette raison, estime Chenchiah, le christianisme en Inde ne devrait pas encourager ses nouveaux adhérents à se couper de leurs racines spirituelles locales. Il se montre même très critique devant l'Église et ses institutions<sup>93</sup>, en s'appuyant sur Barth. À la suite de sa lecture du théologien suisse, l'auteur distingue religion et Christ : « The religion of Christ is not the same as Christ. To belong to the religion of Christ is not necessary to come into contact with Jesus and to be dominated by him » (*ibid.*, 52) et met en garde contre les fabrications humaines de Dieu, qu'elles soient conçues par les autres religions ou par le christianisme lui-même : le missionnaire, qui critique les idoles, « has failed to sense the subtle idolatry of the faithful in the very heart of the Church » (*ibidem*). Il faut revenir à la foi, et à ses multiples potentialités, se méfier de la raison humaine quand elle veut maîtriser les discours sur Dieu, et s'en remettre à l'Esprit Saint. En ce sens, conclut-il, le christianisme ne doit pas être une religion : la religion accompagne certes notre effort, notre moyen de réaliser cette communion et cette imitation au Christ, mais le cœur du christianisme n'est pas dans cette pratique. La nouveauté du christianisme, estime-t-il, consiste à reconnaître que l'Esprit Saint est cette énergie cosmique, que le royaume de Dieu est le nouvel ordre, qu'être enfant de Dieu est le nouveau « type » que Christ a inauguré (*ibid.*, 55).

Or, se lamente-t-il, « Christianity has been a failure because we made a new religion of it instead of a new creation » (*ibidem*). Alors pour remédier à ce problème, l'auteur propose de renverser la stratégie qui prévaut : non pas se servir du christianisme pour relever les erreurs et les défauts de l'hindouisme, mais se servir de l'expérience et de la sagesse de cette dernière pour mieux comprendre le sens et la profondeur des paroles du Christ. Autrement dit, à ses yeux, ce

---

<sup>93</sup> « The calamitous fact is that doctrines, institutions, sacraments, priests and pastors, all join together under the name of the Church and take the place of Jesus, who they in doctrine exalt as God » (Chenchiah 1938a, 51). Et plus loin : « All through history, the Church has never been the cradle of new life. It has been at best the organiser of new life once it has come into existence, but normally an accommodator to the dominant forces of the old life » (*ibid.*, 62)

n'est pas l'Église qui doit être le centre des préoccupations du christianisme, mais la vie en Christ : « The Christian has to develop the Yoga of the Holy Spirit – with a new *sadhana* [pratique, effort, réalisation] of eternal life. [...] We must keep to the new experiment of life, with a single and all absorbing devotion » (*ibid.*, 60).

Cette approche, assez individualiste puisqu'ancrée dans une pratique personnelle et intérieure, peut être comparée à celle du Guru qui a pour fonction d'allumer dans le cœur de ses disciples la flamme intérieure (*the spiritual spark*). Une fois cette lumière intérieure allumée, c'est cette dernière qui doit guider et transformer le nouveau chrétien, qui se retrouve libre de toute affiliation (*ibid.*, 61) – l'auteur oubliant un peu rapidement que souvent, les disciples gardent toute leur vie un seul et même guru, et lui obéissent jusqu'à sa ou leur propre mort. Faisant la distinction entre l'Église et le Royaume de Dieu, Chenchiah insiste : il ne faut pas affilier les chrétiens à une religion, mais à cette dimension cosmique dans laquelle ils peuvent être en communion avec Christ. Tout comme les grands maîtres indiens (sont explicitement nommés : Sri Ramakrishna, Sri Aurobindo, Sri Marganathar « et d'autres »...) « never demanded allegiance to a creed as a condition of entry » (*ibidem*), ce qui doit primer dans la démarche chrétienne, c'est d'éclairer, d'illuminer, ou de révéler la vie (*to impart a life*) – ou dans le langage chrétien, qui communiquera l'Esprit Saint. Alors, pense Chenchiah, « In the light of the new life, faith and conduct will change of its own accord and by inner urge as it were rather than by external discipline » (*ibid.*, 61-62).

En d'autres mots, redira Chenchiah plus loin dans le manifeste du groupe, ce n'est pas tant l'Église qui est nécessaire que l'expérience spirituelle. Celle-ci sera mieux révélée à travers les ashrams, qui doivent devenir « the precursor of the Christian Church in India » (Chenchiah 1938b, 100), car c'est d'eux que « la régénération spirituelle » peut venir. Cette distinction entre spirituel et religieux – sur laquelle je reviens dans la partie suivante –, de plus en plus prégnante depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle du fait notamment de Vivekananda, est une critique plus ou moins récurrente qui, dit grossièrement, rappelle de ne pas confondre le fond de la forme, l'esprit de la lettre, le signifié du signifiant. Mais l'originalité du groupe n'est pas de simplement rappeler cette règle fondamentale, mais de proposer de passer par l'hindouisme pour non seulement revenir à ce fond – cet esprit, cet essentiel –, mais surtout pour parvenir à ouvrir des portes, ou des voies, pas encore forcément perçues comme telles par les chrétiens.

Autrement dit, l'appel du *Madras Rethinking Group* est donc à la fois un appel au désensablement du christianisme, mais aussi, et d'abord, un appel à un renouvellement par le passage, ou l'appropriation, de certaines clés spirituelles hindoues. Ce faisant, ce n'est pas seulement la simple forme qui s'en retrouve bousculée, mais aussi le fond, même si certains craignent de dénaturer le christianisme en lui adjoignant l'aide de l'hindouisme pour ce faire.

Pour répondre à ces craintes – et/ou critiques –, une théologie qui neutralise la dialectique entre absolu et relatif se met en place sous la forme d'une théologie de l'incarnation, entendue comme trait d'union entre le Jésus historique et l'expérience du Christ. C'est le troisième lieu à souligner. Dans la réponse de Chenchiah au livre de Kraemer, en appendice du manifeste, l'auteur rappelle que la paire absolu/relatif, mise en exergue par Kraemer lui-même pour contester les adaptations théologiques (« Dr. Kraemer calls the faithful to a jehad [sic] against relativism » – Chenchiah 1938c, 11), n'est pas la base d'un combat à mener pour le christianisme à l'extérieur de lui-même, mais le concerne autant que les autres religions. L'Église, argue-t-il, n'est pas libre du péché, et encore moins de délaisser Dieu pour s'auto-glorifier : « The earliest and the parent of all pseudo-absolutes is the Church »<sup>94</sup>. Mais sa critique de l'absolu va plus loin, en s'interrogeant sur ce qu'on entend, finalement, par ce terme.

Certes, il y a l'absolu de la philosophie – indiqué par Sankara, Kant ou Bradley –, qui sert à désigner « unconditioned reality, unrelated and changeless, that which lies beyond thought and comprehension » (*ibid.*, 16). Mais pour la philosophie indienne, souligne-t-il, la vérité philosophique est la même que la vérité religieuse. Or, du fait de ses limitations physiques et biologiques, une personne ne peut jamais être absolue – qu'elle soit humaine ou même divine, tel que le Dieu biblique représenté avec des émotions. Mais si, dans la lecture de Chenchiah, le génie du Judaïsme fut précisément de parler de Dieu comme d'une personne, et que du côté hindou, la doctrine de l'incarnation préfigure une destinée à ce Dieu incarné (*avatar*), le christianisme va encore plus loin : il affirme que « some part of the divine *permanently* resides on earth » (*ibid.*, 17 – je souligne). Parce que Jésus ne peut être considéré comme absolu, il ne peut pas non plus être simplement relégué au rang d'une vérité relative : il est la mesure par laquelle on peut effectuer une vraie critique de l'absolu. Le génie chrétien, selon lui, consiste à remettre au centre non pas l'absolu ni exactement le relatif, mais la *relation (fellowship)* que Dieu veut avoir avec le monde – incarnée en Jésus –, et qui permettra à chacun des croyants d'entrer dans le même mouvement dans lequel est entré Jésus :

Herein lies the supreme excellence of Jesus. He is never the absolute – unapproachable, incomprehensible. Nor did he stand as the absolute to man. Herein the Church has wronged our Lord from the beginning. We have been always anxious to turn him into a God, place him over against us, and worship him. While he wanted to step out of God to be with us in fellowship, ours is a worship which militates against his fellowship. The God who became Man, we are always trying to make into a Man who became God. Our Lord is the measure of the true criticism of the absolute. In his presence we feel the 'relation' of God to us – his nearness and intimacy – rather [than]<sup>95</sup> His absoluteness, his unattainability. Jesus is not God,

---

<sup>94</sup> Ou plus haut, il s'enquerrait : « Can we imagine a place where God and Christ seem to be really more irrelevant, though the air is rent [sic] with loud calls of his name, than a highly dogmatised, doctrinised, ritualised Church? » (Chenchiah 1938c, 14).

<sup>95</sup> Dans le texte, c'est le mot *man* qui apparaît, plutôt que *than*. Je me permets de changer le terme, soupçonnant ici une erreur de transcription de l'écriture à main à la typographie.

the absolute, but God as standing in relation to man – not God who operates vertically and in crisis. The meeting of God and Jesus and his disciples, though critical, was never a crisis ultimately. The harmony and intimacy of the relationship between God, Jesus, son<sup>96</sup> of God, repels Barthian adjectives (Chenchiah 1938c, 17).

Ainsi, l'appréciation de Chenchiah sur l'incarnation n'est pas tant comprise dans le sens d'un Dieu qui vient sur terre, mais sur le fait que cette terre prend dès lors de l'importance, sans toutefois pouvoir être absolutisée : « Christianity permanently changes the residence of God. 'Our father which art in heaven' may still be true. But we have to speak of the Holy spirit that resides in us and with us and of Christ who has gone up only to come back again » (Chenchiah 1938c, 18)<sup>97</sup>.

Pour Chakkarai, dans un article qui a fait date en 1944 (« The Historical Jesus and the Christ of Experience »), il faut, à l'instar de Barth, combattre l'historicisme, la spiritualisation ou le philosophisme (Chakkarai 1968 [1944], 83). Car en accentuant trop un certain rôle de l'histoire, on identifie le christianisme avec l'histoire de l'Église, rendant prisonnier l'esprit (*spirit*) de Jésus (ou du Christ, ajoute-t-il) à l'autorité de l'histoire : « The Church has made Christ and can exist without him, but He cannot exist without the Church » (*ibid.*, 84). Son étonnement est d'ailleurs grand devant Alfred Loisy et George Tyrrell, qui ont préféré pendant la crise moderniste rester dans l'Église plutôt que témoigner de la « spiritual independence of Christ » (Chakkarai 1968 [1944], 85). Cette « churchianity » comme il l'appelle (*ibidem*), corrompt et obstrue le chemin entre le croyant et Jésus.

Pour revenir à la relation vitale du croyant avec son Dieu, il faut, estime Chakkarai, s'interroger sur l'identité de ce Dieu chrétien incarné en Jésus-Christ. Comment se noue la réalité du Jésus historique au Christ de l'expérience spirituelle ? Ou plus loin : « How does the historical Jesus become the universal indwelling spirit in man the *bhakta* [fidèle] ? » (*ibid.*, 89). Certes il n'avait pas beaucoup d'ego durant sa vie, ne demandant rien pour lui-même – « There is no *anavam* [limitation de l'ego] in Him » (*ibid.*, 94)<sup>98</sup> –, alors même que « This ego is the first and last enemy of man, and probably his devout friend » (*ibid.*, 93).

Pour Chakkarai, c'est bien dans la mort et la résurrection de Jésus que se trouve la réponse à sa question : sur la croix, il s'est complètement vidé de lui-même, comme le rappelle l'hymne aux Philippiens. Mais, précise l'auteur, cette kénose ne fut pas seulement naturelle : « the Kenosis went even deeper than is ordinarily meant – not the mere suffering and degradation, consequent on human nature – but the death of the Cross » (*ibidem*). Et si pour la pensée indienne « The

---

<sup>96</sup> Ici encore, le texte imprimé indique *sons*, mais il n'y a pas de raison de trouver ce terme au pluriel.

<sup>97</sup> Cette interpellation, ainsi que d'autres prises de position critiquant l'église et en appelant à l'esprit, confirme le choix de son biographe pour cette phrase de Nicolas Berdiaev utilisée comme une préface de la pensée de Chenchiah : « Christianity has blasphemed against the Spirit whenever it has recognized the Church as finished, Christianity as complete and creativeness as something forbidden and sinful » (Thangasamy 1966, iii).

<sup>98</sup> « Jesus was the most egoless person known in history, and therefore the most universal of all. [...] Such is the *dharma* of the Sermon on the Mount a description of his character » (*ibidem*).

elimination of the 'I' is the ultimate step in the freedom of men » (*ibid.*, 96), la crucifixion lui a permis de se dépouiller totalement et d'atteindre ce seuil où seule la foi en Dieu son père – et en lui-même, fils bien-aimé – a pu demeurer. Pour Chakkarai, « He lived, if anyone ever did, in God, and if I may use Indian language, God was to Him not only the supreme Reality but the One without a second » (*ibid.*, 98). Grâce à la croix, il a pu entrer dans cette phase finale de la kénose où Dieu n'est plus ; puis en sortant de ce néant (*nothingness*), le Jésus de l'histoire a permis au Christ d'advenir<sup>99</sup>. C'est dans ce trait d'union entre sa vie terrestre et la confirmation de sa vie divine que réside l'unicité de Jésus-Christ, permettant aux fidèles de trouver en lui le moyen d'entrer en communion avec Dieu :

As the mere human Jesus He could not [dwell in every soul] and as belonging to the Being of God, He could only act as before the earthly life. The Jesus *plus* Christ combination is a new thing in the relations between God and man. Not an ego-centric relation but indwelling in God and man. Between the historical and the spiritual life of Christ in man is an unbridgeable gulf that he alone could have spanned and He spanned it in his Death. Wherefore he has been highly exalted above every other name. What is termed the 'Incarnation' is a long process – the life of the Lord, his Death, Resurrection, Ascension and the Parousia (Second Coming). The present is the dispensation of the Spirit and the immanent Christ (*ibid.*, 99).

La compréhension de l'incarnation n'apparaît pas foncièrement différente des théologies de la croix traditionnelles – Chakkarai se base beaucoup plus sur les pères grecs que sur la théologie « moderne » pour penser ces questions, sans toujours nommer explicitement ses sources<sup>100</sup> –, mais insiste sur les effets de l'incarnation dans la vie du croyant : c'est en lui que doit se sentir et se justifier cette incarnation, et non de manière doctrinale. Voulant éviter les débats sur la personnalité de Dieu ou son impersonnalité – du point de vue hindou – (*ibid.*, 93), Chakkarai cherche toujours à ramener la discussion à la réalité concrète du croyant. C'est pourquoi la notion d'ego s'avère particulièrement cruciale à ses yeux – tant dans la compréhension du Jésus historique que dans sa lecture de la réalité humaine.

C'est dans cette perspective que s'oriente le quatrième et dernier lieu à souligner du groupe : leur théologie des religions – qu'on qualifierait aujourd'hui de « pluraliste » – met l'accent sur la personne, sujet spirituel, plutôt que sur l'institution (ou la tradition) dans laquelle celui-ci évolue. Pour Chenchiah, la mission ne devrait simplement plus être pensée en terme de guerre (*warfare*), mais d'amitié (Chenchiah 1938c, 43-44). La stratégie missionnaire, s'appuyant sur ce qui vient de se faire pour la culture occidentale en Inde, propose une forme d'injection (*infusion*) des idéaux chrétiens dans l'hindouisme, en effectuant un « peaceful penetration » plutôt que la guerre

---

<sup>99</sup> La phrase en anglais est compliquée à traduire : « It is out of this nothingness that remained of the Jesus of history that the Christ arose » (*ibid.*, 99).

<sup>100</sup> Cf. en début d'article : « It is necessary to say that I do not cite authorities, as I do not want to parade my learning » (*ibid.*, 81).

ouverte à ce qui n'est pas chrétien (*ibid.*, 50) ou en créant un mouvement chrétien à l'intérieur de l'hindouisme, par exemple (*ibid.*, 45).

En tout état de cause, estime l'auteur, il faut que des contacts « de cœur » soient établis, éviter les ségrégations entre traditions religieuses, afin que les chrétiens bénéficient du renouveau hindou, et que les hindous bénéficient de l'enthousiasme spirituel chrétien. À preuve, suggère Chenchiah, le succès de Gandhi, qui a su prendre le meilleur des deux traditions : « We may quarrel whether Mahatmaji [Gandhi] is a Christian or a Hindu. He may deny he is a Christian, the Hindu may deny he is a Hindu, the Christian may deny he is a Christian. It does not matter how you label him. He is a mixed product of the Gospel of Christ and the message of the Gita. Both Jesus and Sri Krishna may recognise in him a disciple » (*ibid.*, 48). En fait, estime finalement l'auteur, l'identité religieuse pourra être abandonnée (*relinquished*), et il ne sera plus important de se dire hindou ou chrétien puisque le processus de la vie « does not operate by clear cut distinctions » (*ibid.*, 50).

Chakkarai partage ces idées et tâche d'en déduire des principes théologiques. Non seulement on ne peut plus dire que le christianisme serait vrai et l'hindouisme serait faux, mais on ne peut pas non plus affirmer que « Christianity is the perfect religion and Hinduism is an imperfect religion » ou que le christianisme soit la couronne de l'hindouisme (Chakkarai 1938a, 66). Aux fondements de ses options théologiques se trouve l'idée que les traditions religieuses ne sont pas meilleures les unes que les autres parce qu'il n'existe pas de « standard » qui permette une comparaison (*ibid.*, 71). Au contraire, « the Indian maxim that each religion is good to its own followers is right » (*ibidem*).

Ainsi, estime Chakkarai, proclamer l'Évangile n'a plus vraiment de sens propre. Pourquoi en effet proposer aux hindous de se convertir si leurs traditions peuvent combler leurs besoins spirituels ? « The simple answer is not that we want to bring the Hindu from one religion to another, from a false to a true religion » (*ibidem*). À l'instar de la conversion de Corneille devant Pierre (Ac 10) ou même celle de Paul sur sa route vers Damas (Ac 9), c'est l'appel de Dieu uniquement, entendu comme une *révélation* dans le cœur de l'humain, qui, pour l'auteur, peut justifier la conversion – non pas les raisonnements ou la hiérarchisation des traditions religieuses. La raison pour laquelle l'Évangile doit être proclamé aux hindous, et dans le monde « is not to be found in the alleged supremacy of Christianity over Hinduism, but in Christ Himself who reveals Himself to the preacher. This reason is not intellectual nor historical; it cannot be exploited for evangelism » (*ibid.*, 75). Et l'auteur d'ajouter, en clin d'œil à Barth : « even Christianity, as a historical residue – and not as Revelation [sic], is only a finger-post, pointing to the Blessed One. Christ cannot oppose Hinduism, nor does He » (*ibidem*). D'où sa conclusion, qui insiste à la fois sur la futilité, mais surtout sur les limites d'un comparatisme philosophique, pour en revenir à

l'essentiel, selon lui, qui se décline en trois points : la découverte de la vie de Jésus, de *bhaktas* (saints, fidèles témoins des évangiles), et l'expérience d'une guérison personnelle, qui en dira plus au cœur humain que tous les raisonnements (*ibid.*, 76-77).

### 3. Amalorpavadass et le NBCLC

Originaire de Kallery, un village non loin de Chennai (Madras), mais toujours dans le même état – le Tamil Nadu –, Amalorpavadass développera, pour le compte de l'Église catholique, une catéchèse et une liturgie indienne, en plus d'une retraite spirituelle permettant d'aborder la vie croyante dans son intégralité. Homme rompu aux rouages de l'Église et de la politique – il mit sur pied le NBCLC et fut l'un des deux secrétaires spéciaux lors du Synode des évêques sur la mission en 1974, à l'origine de l'exhortation *Evangelii Nuntiandi* –, il était surtout homme d'intuition et d'idéal. C'est en effet dans la mise *en pratique* de ses intuitions qu'il se révélera singulièrement novateur, tant dans la construction du rite eucharistique indien, par exemple, que dans la prise en compte de l'aspect spirituel (entendu comme catégorie *existentielle*) du croyant, cherchant à habiter à la fois sa culture propre et le christianisme.

Pour lui, inculturation et indigénisation sont des termes interchangeable ; il semble les utiliser comme des synonymes. Mais en écho à la racine du néologisme *inculturation*, ce terme prend une autre teneur lorsqu'il s'agit de l'entendre dans sa dimension quasi-eschatologique : « There will be no evangelisation or fulfillment of Christ's mission without inculturation just as there would have been no salvation of the world without the incarnation of the Word » (Amalorpavadass 2004 [1990], 25).

Au départ, son appréciation de la situation ecclésiale indienne ne fait pas de référence directe à l'idée du spirituel. Dans ses premiers travaux d'envergure, publiés en français, il regrette cependant déjà « l'insuffisance de l'adaptation et la quasi-absence d'un dialogue avec l'hindouisme, bref une attitude étroite de la plupart des missionnaires étrangers et des autochtones vis-à-vis de la culture indienne et de l'hindouisme » (Amalorpavadass 1964, 354), et ce, surtout dans le domaine des arts, du culte et dans les catégories convoquées pour penser le catéchisme, la théologie et la philosophie, par exemple, même si des efforts sont en cours pour changer cette situation, reconnaît-il.

Son appréciation de la mission reste aussi mitigée. Influencé par l'utilisation de grands termes génériques encore très valorisés dans les cercles orientalistes, il estime que « Grâce à la présence de l'Église, l'Inde et l'hindouisme se sont améliorés et purifiés ; le Christ est connu et vénéré ; l'Église a mérité l'admiration et la gratitude de la société et du gouvernement pour ses services charitables, éducatifs et sociaux » (*ibid.*, 355). Mais de quelle Inde et de quel hindouisme parle-t-



il ? De quelle Église et de quelle société aussi ? Ses propos, typiques des envolées orientalistes, manquent foncièrement de précision. Or, contre le courant dominant de son époque vis-à-vis de la politique du nombre, il se range parmi les catholiques avant-gardistes :

Le nombre des chrétiens n'est point le seul critère du succès des missions ni le sens le plus profond de la tâche missionnaire, puisqu'elle ne consiste pas forcément à amener à la foi chrétienne le maximum d'incroyants. Il ne s'agit pas d'un impérialisme spirituel ni d'une conquête d'âmes ou de territoires. Il faut donc chercher ailleurs le but de la mission, le rôle de l'Église et la valeur de l'évangélisation (*ibid.*, 345).

Pour Amalorpavadass, qui cite largement l'évêque de Mwanza, Mgr Blomjous – d'origine néerlandaise, il fut l'un des évêques les plus progressistes sur les questions missiologiques à Vatican II –, la valeur du témoignage s'avère plus pertinente que celle du succès par le nombre, comme l'indique la finale de Matthieu : « servir de témoignage à toutes les nations » (Mt 24,14). Il faudrait en effet se résoudre, estiment Amalorpavadass et son maître à penser, Blomjous, à ne rester qu'un « petit troupeau », être « lumière » et « levain » dans la société, comme « œuvre de témoignage et de service offert à la communauté humaine » (Blomjous cité par *ibid.*, 346). En somme, conclut Blomjous, toujours cité par Amalorpavadass :

Il appartient à l'inconnaissable dessein de Dieu de savoir si cette œuvre doit aboutir à des conversions à la foi ou plus spécialement à la transformation du climat social. [...] En d'autres termes, la mission de l'Église est d'introduire les peuples du monde dans le plan rédempteur de Dieu, de les conduire à jouer un rôle actif dans l'accomplissement de ce plan pour l'humanité, mais nous n'avons aucun moyen de savoir si ce plan, à un moment donné de l'histoire, prévoit leur conversion à la foi chrétienne (*ibidem*).

Cette vision, qui préfigure à la fois la missiologie contemporaine, mais se situe aussi, sur le plan de la théologie des religions, dans une perspective pluraliste<sup>101</sup>, sert de base missiologique pour Amalorpavadass, de concert avec les intuitions de Charles de Foucauld et Jules Monchanin. Pour Foucauld, la prédication ne doit pas être limitée à la parole, mais « accompagnée du témoignage » : « Par leur exemple, les frères et sœurs doivent être une prédication vivante ; chacun d'eux doit être un modèle de vie évangélique [...] Ils doivent être un évangile vivant ; les personnes éloignées de Jésus doivent sans livres et sans paroles, connaître l'Évangile par la vue de leur vie » (Foucauld cité dans Amalorpavadass 1964, 362). Pour Monchanin, c'est la dimension contemplative – « message d'essentielle spiritualité » (Monchanin cité dans *ibid.*, 363) – qui permettra aux chrétiens de présenter « l'Inde » à Dieu. À cet égard, insiste Amalorpavadass en conclusion de son ouvrage,

L'Église de l'Inde constitue les prémices de l'Inde devant Dieu, les chrétiens de l'Inde seront devant Dieu les représentants des Indiens. Ils se tiendront devant Dieu au nom de l'Inde, loueront le Seigneur au nom de tous les Indiens et s'offriront en sacrifice au nom de *Bharat* et offriront *Bharat* avec eux. Ainsi l'Inde, représentée par les chrétiens, prémices de l'Inde, sera

---

<sup>101</sup> « Aujourd'hui, nous sommes devant l'évidence que le pluralisme, et particulièrement le pluralisme religieux est établi en bien des régions de la terre et que les forces de l'Histoire en feront finalement une réalité universelle... Il semble que le pluralisme religieux fasse partie du plan de Dieu » (Blomjous cité dans Amalorpavadass 1964, 345).

unie avec le Christ ; les prémices de la nouvelle création s'élèveront devant la majesté divine comme un agréable parfum. [...] Par leur prière et leur méditation, les chrétiens indiens rempliront la vocation spécifique de l'Inde dans le monde, dans l'Église et dans la vision béatifique (*ibid.*, 363).

L'enjeu ne sera donc pas, pour le jeune Amalorpavadass, de convertir les Indiens au christianisme, mais de combattre l'aliénation culturelle systématique des chrétiens dont la culture d'origine n'est pas européenne, pour construire un christianisme typiquement indien, afin de pouvoir témoigner de la possibilité d'avancer en Indien dans la foi. Car, affirmera-t-il plus tard, il est impossible pour un chrétien non européen de se satisfaire d'une « culture chrétienne », étant donné que celle-ci n'existe nulle part – il n'y a que des cultures particulières, souligne-t-il, mais qu'il désignera néanmoins – et sans trop de nuance – comme culture « américaine », « chinoise » ou « africaine », comme si ces termes étaient plus exacts (Amalorpavadass 1985, 42).

C'est dès 1973 qu'il envisage l'évangélisation en général, et l'inculturation en particulier, sous une triangulation entre l'Église (ou le disciple), son milieu culturel et l'expérience spirituelle, qui permet la transformation de la première avec la seconde. En d'autres mots, c'est par l'expérience personnelle et transformatrice du Christ que l'Église – comme le disciple – arrive à devenir « elle-même », locale et pertinente pour son milieu. En ce sens, pour Amalorpavadass, le spirituel n'est pas dissocié de son ancrage sociohistorique, mais en émerge tout au contraire. Essentiellement, l'évangélisation demande trois choses : « First, that we have an experience of contemporary life in full solidarity with our fellowmen; secondly, we have an experience of God in the Risen Christ in the very midst of this life; and thirdly, we know how to share this double experience which after all makes a single whole » (Amalorpavadass 1973, 76 – cité dans van Leeuwen 1990, 237-8). Ainsi, conclut-il, « It is by being engaged in them [indigenous forms of evangelization for ourselves] that we can develop them; it is by doing and not simply by talking that the goals will be reached » (*ibidem*)<sup>102</sup>.

Après ses essais de ritualisation de la messe indienne dans les années 1970s, qui ne furent pas une très grande réussite au regard de la pauvre réception par les communautés chrétiennes locales – particulièrement dalit –, Amalorpavadass suivra deux chemins parallèles. D'un côté il travaillera à la théorisation théologique et anthropologique de l'inculturation dans le milieu universitaire de Mysore, où il créera le « Department of Christianity » dont il prendra la tête, et de

---

<sup>102</sup> Cf. aussi, dans sa dernière conférence, ces quelques lignes à teneur foucaldienne (Charles, pas Michel) : « *The Gospel will remain abstract and notional unless and until it is manifested effectively and visibly in the life and history of a people, in the dynamic of its actions and expresses itself through the culture of a society or people. The Spirit of Christ, the values of the Gospel, the reality of the Kingdom, the beginning of a new era and the contents of the new creation have to be translated into an embodiment, and communicated through visible media, concrete signs, living experience and witness, active involvement in socio-political, religious-cultural realities, and the localisation of the Church in a place, time, people and culture: all these are on the one hand the result of the mystery of Incarnation and on the other the means of inculturation* » (Amalorpavadass 2004 [1990], 25).

l'autre, il assumera le rôle de Guru du nouvel Anjali ashram qu'il créa également, pas loin de Mysore. Car si l'expérience – ou la pratique du christianisme – est au cœur de sa réflexion, c'est l'aspect spirituel – *spirituel* entendu comme relevant de l'expérience nouée à la vie intérieure – qui demeure l'intuition essentielle de sa réflexion sur l'inculturation.

Dans sa dernière conférence d'importance sur l'inculturation, donnée comme « key resource person » lors du 12<sup>e</sup> congrès international de la prestigieuse *Societas Liturgica*, Amalorpavadass précise cette continuité entre la sphère théologique et la sphère du vécu croyant. Non seulement, répète-t-il, l'inculturation recouvre l'ensemble de la vie de l'Église, mais trois approches différentes et utiles, chacune dans leur perspective, peuvent être distinguées pour la penser. La première, selon lui, est théologique : elle consiste à penser le mouvement du christianisme vers les cultures, à partir de sa compréhension de la création, du salut (avec le mystère pascal), de sa mission et ses enseignements. On la met souvent devant, en priorité, alors qu'elle devrait être seconde (Amalorpavadass 2004 [1990], 50), derrière la deuxième approche, qui est anthropologique.

Cette deuxième approche renvoie aux notions d'égalité ainsi que de réciprocité, entre cultures et christianisme, et permet à Amalorpavadass de critiquer les attitudes de supériorité des cultures occidentales. Validant l'approche d'EATWOT (*l'Ecumenical Association of Third World Theologians*), qui utilise l'approche de la théologie contextuelle – et sur laquelle je reviens en dernier chapitre de cette partie –, en partant de la réalité des pauvres et de l'expérience vécue, Amalorpavadass ajoute que l'anthropologie est non seulement aussi importante que la théologie, mais que « This anthropology is even in some sense a theology » (*ibid.*, 34). Et c'est grâce à l'anthropologie qu'Amalorpavadass relève un nœud important dans les questions d'inculturation : parce que les cultures (asiatiques ici) sont « inseparably connected with religions », autonomes certes, mais pas séparées ni indépendantes, celles-ci ne peuvent pas être considérées comme de simples « réceptacles » dans lesquels on pourrait déposer les contenus du christianisme (*ibid.*, 37).

Malgré les apports importants que suggèrent cette deuxième approche sur la première, et la nécessité de garder les deux, celles-ci demeurent trop conceptuelles et ne peuvent pas contribuer à la construction de formes concrètes et vivantes de l'inculturation si elles n'émergent pas et ne s'articulent pas à une « deep spiritual experience » (*ibid.*, 51). C'est cette troisième approche, conçue comme « facteur intégratif » qui permet aux deux autres approches de donner du fruit. Pour le théologien-guru, tous les êtres humains ont soif non pas de religion, mais d'expérience spirituelle. Car la religion divise sur le plan doctrinal, alors que l'expérience « unifies all, as they meet and resonate with one another in sympathy and consonance at the core level » (*ibid.*, 53). Pour lui, cette expérience spirituelle se produit au plus haut niveau de conscience

(*turiya* en sanskrit), « resting on the ground of one's being, enjoying freedom and bliss at the core of oneself and the sanctuary of the Spirit ». Il poursuit :

It is in this s[t]ate that what is stated as categorical and absolute becomes qualified and relative. It is at this in-depth level of experience that one transcends or moves away from the differences and quarrels among religions and comes to the unity of the Spirit and commonness of experience, in the state of wholeness, being and pure consciousness, experiencing an all-round awareness of self, others, society, nature and God indwelling and pervading all of them (*ibid.*, 45).

Ces trois approches, toutes pertinentes en elles-mêmes, correspondent aux trois niveaux pour lesquels s'est dédié Amalorpavadass. Mais aujourd'hui, confiera-t-il dans une note très personnelle, c'est le spirituel qui l'emporte (*ibid.*, 55). Ce spirituel atténuera même, à ses yeux, les différences entre chrétien et indien, avouera-t-il : « For the sake of others in my teaching I may speak of 'theological' and of 'anthropological'. For my own self, I am no more bothered about what is 'Christian' and 'Indian', unless someone asks me to compare or interpret. Otherwise it is a single whole for me » (*ibidem*). Pour Amalorpavadass, l'inculturation prend ici les allures d'une « synthèse », à la manière des rivières qui confluent (*merge*) l'une avec l'autre, mais dont le résultat ne débouche ni dans la confusion ni dans l'indistinction, mais vers une subtile reconnaissance mutuelle :

Merger is the synthesis of two totalities, two wholenesses [sic] and two integrated realities gathered within and experienced as a single wholeness and expressed as a *vital and spiritual synthesis*. It is at this stage that the two will recognise each other for what they really are. Mutual recognition or awareness is the supreme form of appreciation in equality, commonness and uniqueness (*ibid.*, 54)<sup>103</sup>.

Le cœur du dispositif d'intégration reste la vie spirituelle, une et indivisible, appelée à s'éveiller et à grandir dans la connaissance divine à travers l'expérience intérieure du présent (*anubhava*), qui est à (ré)interpréter de manière critique et prophétique (*ibid.*, 57). C'est le sens de la retraite spirituelle de 7-9 jours, organisée par Amalorpavadass à Anjali Ashram, sous l'appellation *Atma purna anubhava*, qui signifie totale expérience de l'Atman (le Soi), ou expérience de la plénitude de l'esprit. Cette retraite fut d'ailleurs consignée dans un volume (Amalorpavadass 2000 [1990]) afin de permettre à d'autres guru-prêtres d'animer encore celle-ci depuis la mort d'Amalorpavadass<sup>104</sup>. Entrelaçant des chants (*bhajan*), des signes et des concepts hindous aux enseignements chrétiens, la retraite vise à initier les chrétiens à une expérience de Dieu, fondée sur la vie intérieure et la spiritualité indienne chrétienne.

---

<sup>103</sup> Amalorpavadass contestera plus loin certaines critiques en affirmant (mais substantifier ses affirmations) : « There is nothing piecemeal about it, no hybrid juxtaposition, no facile esoterism, syncretism, artificial grafting and dangerous polarisation » (*ibid.*, 57).

<sup>104</sup> *Disclosure* : de manière tout à fait fortuite, j'ai personnellement pu suivre cette retraite à Anjali Ashram sous la direction du père Louis en avril 2000, lors de mon premier voyage en Inde. C'est cette retraite, où le père Louis encourageait les jeunes novices à devenir des *Christian yogis*, qui fut l'un des points de départ de ma réflexion sur ces questions d'inculturation en Inde.

Théologiquement, la pensée de l'inculturation s'articule à la fois autour d'un double héritage (la foi et la culture) et à une double appartenance – la tradition chrétienne et hindoue<sup>105</sup>. L'expérience mystique à ce titre doit être considérée de même qualité que la compréhension conceptuelle, et avec autant d'attention que les données empiriques. En somme, résumera-t-il dans les deux derniers points d'une longue liste de vingt-cinq points clés, la réflexion autour de l'inculturation ne peut surgir que d'une « inner experience of deep interiority and integration, a living synthesis of spirituality at the focal and converging point in one's being » (*ibid.*, 59). Et partant, « If spirituality is a source and theologising its outflow, spirituality incultured will lead to liturgical and theological inculturation » (*ibidem*).

#### **4. L'inculturation – histoire du terme à travers le magistère catholique**

La démarche d'Amalorpavadass est concomitante à l'élaboration d'une théologie de l'inculturation en régime catholique. Mais comme son travail se trouve à la fois dans le prolongement du *Madras Rethinking Group* et s'est arrêté en 1990, il me paraissait plus judicieux d'aborder l'étude du terme *inculturation* à la suite de ces différentes expériences. Mais l'analyse serait restée incomplète si on n'était pas revenu à la construction sémantique et théologique de cette nouvelle catégorie du XX<sup>e</sup> siècle.

Il est utile de rappeler pour commencer que la mission catholique ne constitua pas forcément le bras religieux de l'Europe colonisatrice. Si, bien sûr, moult exemples illustrent la proximité entre pouvoir religieux et pouvoir politique dans les régions colonisées, et qu'à la colonisation matérielle a suivi la colonisation des esprits, il existait aussi des poches de résistance au pouvoir politique *par* le religieux : une sorte d'alliance entre des communautés indigènes et le christianisme s'est de fait élaborée, en dehors parfois des institutions cléricales (au moyen de mouvements populaires chrétiens), pour s'affranchir d'impérialismes aliénants (Hunt 2010, 23-31).

Mais le moment « moderne » le plus significatif reste, du côté du magistère, la publication de l'instruction *Plane Compertum Est* le 8 décembre 1939, par la congrégation pour la propagation de la foi et approuvée par le pape Pie XII (à la suite de Pie XI en 1935-36), qui mit fin à la grande et longue querelle des rites générée par les initiatives de Matteo Ricci et Roberto de Nobili. Sans entrer dans les détails de cette instruction, c'est sur cette ligne que le magistère est résolument revenu afin de valider et de *protéger* l'existence des cultures locales. Dès 1944 dans son discours aux Directeurs des œuvres pontificales missionnaires, fera remarquer Pie XII dans son encyclique

---

<sup>105</sup> Et Amalorpavadass de préciser : « This supposes that we have a double but integrated vision (Indian and Christian) of the Supreme, Absolute and Ultimate Reality (*Sat*), in his total revelation and communication (*Satya*) through creation, history and humanity centred and culminating in Jesus Christ (incarnation), as it converges from many sides at the depth of one's being » (*ibid.*, 56).

pour le progrès des missions *Evangelii Praecones* (1951), l'Église soutient et encourage une certaine diversité culturelle :

L'apôtre est le messager de l'Évangile et le héraut de Jésus-Christ. Le rôle qu'il remplit ne demande pas qu'il transporte dans les lointaines Missions, comme on y transplanterait un arbre, les formes de culture des peuples d'Europe, mais ces nations nouvelles, fières parfois d'une culture très ancienne, doivent être instruites et réformées de telle sorte plutôt qu'elles deviennent aptes à recevoir, d'un cœur avide et empressé, les règles et les pratiques de la vie chrétienne. Ces règles peuvent s'accorder avec toute culture profane, pourvu qu'elle soit saine et pure et la rendre plus capable de protéger la dignité humaine et d'atteindre le bonheur » (Pie XII 1944, cité dans Pie XII 1951, §60).

Seulement Pie XII aura pris soin d'ajouter dans son Encyclique que le fidèle est conduit, avec la religion chrétienne, à « une forme supérieure d'humanité et de culture » même si, argue-t-il, « elle ne se conduit pas comme celui qui, sans rien respecter, abat une forêt luxuriante, la saccage et la ruine, mais elle imite plutôt le jardinier qui greffe une tige de qualité sur des sauvageons pour leur faire produire un jour des fruits plus savoureux et plus doux » (*ibid.*, §56). En somme, explique-t-il,

L'Église n'a jamais traité avec mépris et dédain les doctrines des païens ; elle les a plutôt libérées de toute erreur et impureté, puis achevées et couronnées par la sagesse chrétienne. De même, leurs arts et leur culture, qui s'étaient élevés parfois à une très grande hauteur, elle les a accueillis avec bienveillance, cultivés avec soin et portés à un point de beauté qu'ils n'avaient peut-être jamais atteint encore. Elle n'a pas non plus condamné absolument, mais sanctifié en quelque sorte, les mœurs particulières des peuples et leurs institutions traditionnelles (*ibid.*, § 58).

Durant la même période, étant donné que « L'attention des spécialistes de la mission se porte de plus en plus à cette époque vers les travaux ethnologiques auxquels se livre un nombre croissant de missionnaires [...], les missionnaires cherchaient le secours de l'ethnologie pour définir l'attitude à adopter vis-à-vis des coutumes des pays évangélisés » (Prudhomme 2005, 284). C'est dans ce contexte que le jésuite Pierre Charles<sup>106</sup>, suivant les travaux d'Herskovits dans son dernier livre – *Man and His Works, the Science of Cultural Anthropology* (1948), traduit en français sous le titre *Les bases de l'anthropologie culturelle* (1952) – propose, en 1953 dans un article intitulé « Missiologie et acculturation », de sortir d'une logique de *civilisation*, qui « signifie une sorte de supériorité [...] à ce titre dangereux et subjectif » (Charles 1956, 134) :

Est-ce que les Esquimaux sont civilisés ? Et les Touareg du Sahara ? Et les Boschimans du désert de Kalahari ? Si on répond oui, il n'y a plus moyen de trouver sur la planète des non-civilisés et dès lors le terme de civilisation n'a plus de valeur puisqu'il ne distingue plus rien. Si on dit : non, on laisse entendre que ces peuples doivent encore apprendre l'art de vivre. Or cet art de vivre, dans les conditions les plus difficiles, ces peuples l'ont pratiqué en perfection et, si des professeurs de Sorbonne prétendaient les remplacer dans leur zone polaire, ils devraient exactement comme les Esquimaux construire leur hutte de neige, fabriquer les

---

<sup>106</sup> Son travail est déjà évoqué en introduction à cette partie. Par ailleurs, il me paraît important de souligner le rôle des cercles jésuites dans l'élaboration de ce nouveau concept d'inculturation : de Roberto de Nobili et Matteo Ricci aux premiers jésuites belges à Calcutta, qui auront été les témoins du renouveau du Bengale, à Charles ici, puis aux différents acteurs qui suivront, c'est en effet dans le terreau jésuite que s'affermira cette notion.

kayaks insubmersibles, utiliser l'huile et l'ivoire des phoques. L'adaptation au milieu est sans défaut et elle a réussi. Les Esquimaux, les Touareg et même les Boschimans ont survécu dans un habitat où nos 'civilisés' auraient été supprimés en quelques jours (*ibidem*).

Dès lors, estime le jésuite, il vaut mieux préférer au terme de civilisation celui de *culture*, proposé par l'anthropologie, qui permet de mieux apprécier « tout ce qu'un homme acquiert en tant que membre d'une société » (*ibid.*, 135).

Mais si Charles a choisi le terme *acculturation* dans le titre de son article, et non *l'inculturation*, c'est parce qu'il considère que les contacts culturels sont mieux à même de répondre au but de la mission : « dilater les frontières de la chrétienté » (*ibid.*, 148). En effet, pour le missiologue qui ouvre son article en énumérant le nombre de millions de personnes à convertir encore à travers la planète, la stratégie à adopter ne doit plus entrer dans la confrontation, comme par le passé, mais fonctionner de manière douce : « Une christianisation de culture est parfaitement possible sans violence » (*ibid.*, 148). En outre, estime-t-il, cette stratégie gagne à être éclairée non pas tant de manière statistique ou théologique, qu'avec l'anthropologie culturelle, illustrée par Boas, Radin, Herskovits ou Malinowski, parmi d'autres (*ibid.*, 133-34). Autrement dit, les travaux de ces anthropologues lui donnent l'idée de travailler à la conversion des peuples non plus à partir de leur individualité, mais à partir des cultures dans lesquelles ils s'inscrivent, car, pense-t-il, il serait trop long de travailler à la conversion personnelle de tout un chacun<sup>107</sup>. Abordant la culture comme un organisme à part entière, qui dépasse les individus qui la composent (cf. les travaux de Dixon, Herskovits et Malinowski), il identifie trois règles à retenir pour mettre en œuvre sa stratégie, dont la première désigne le processus d'*inculturation*.

Mais d'où vient ce néologisme ? Il n'est pas clair si l'auteur traduit clairement le terme *enculturation*, comme l'estime Joseph Masson et à sa suite Prudhomme, qui lit *inculturation* comme « la forme francisée d'*enculturation* » (Prudhomme 2005, 285)<sup>108</sup>. Mais pour Charles, ce néologisme est déjà en usage « depuis une vingtaine d'années » (Charles 1956, 137) – sans qu'il n'explique où ni comment il apparaît à côté d'*acculturation* et *transculturation* dans la dernière monographie d'Herskovits (1952 [1948]). Tandis que pour Charles, ce terme désigne « Le procédé par lequel l'individu est contraint de s'adapter à la discipline de son groupe » (Charles 1956, 137),

---

<sup>107</sup> « Personne davantage ne peut croire que nous christianiserons l'Islam en lui enlevant un à un ses fidèles. Même à la cadence d'un million par an et sans tenir compte de l'accroissement biologique, il y faudrait des siècles et, au lieu d'un million par an, nous constatons qu'il n'en va que de quelques dizaines d'unités. La seule issue n'est-elle pas, sans aucune idée agressive, sans aucun prosélytisme tapageur qui serait immédiatement prohibé par le pouvoir civil, de modifier par le dedans la culture islamique ? » (*ibid.*, 149).

<sup>108</sup> Pour Masson, interrogé par Henri Deroitte, *enculturation* est en effet un terme anglais, dont la traduction aurait été *inculturation*, alors qu'*acculturation* est un terme « bilingue » (Masson & Deroitte, 1999, 117). Mais le problème de cette explication, comme on le verra plus loin, est qu'on oblitère le caractère très singulier du terme *inculturation* en théologie qui n'aura plus grand chose à voir avec l'idée d'*enculturation* d'Herskovits – au point qu'on utilisera en anglais le terme « français » d'*inculturation*. Masson reconnaîtra lui-même son « ignorance » à « reconstituer l'origine de l'usage théologique du terme » (*ibid.*, 118).

où la « discipline », se dessine aussi dans ce « on » impersonnel et indéfini du « comme il faut » (*ibidem*), il correspond, à peu de chose près, à l'idée d'Herskovits quand ce dernier définit l'*enculturation* de la manière suivante :

On pourrait donner le nom d'*enculturation* aux formes de l'éducation et de l'apprentissage qui distinguent l'homme des autres créatures et qui lui permettent au début, comme dans le cours de sa vie, d'acquérir une certaine maîtrise de sa culture. Il s'agit essentiellement d'un processus de conditionnement conscient ou inconscient qui se manifeste dans les limites sanctionnées par un système de coutumes. C'est ainsi que s'effectue l'adaptation à la vie sociale et que s'obtiennent les satisfactions, qui, bien qu'étant une partie de l'expérience sociale, dérivent néanmoins d'expressions individuelles plutôt que de l'association avec d'autres membres du groupe. Tout être humain doit subir ce processus d'*'enculturation'* sans lequel il ne saurait exister en tant que membre d'une société (Herskovits 1952, 29).

À cette première loi d'apprentissage s'ajoute la deuxième loi, qui concerne l'*intégration*, entendue comme articulation entre les différents codes puisque « Tous ces traits s'appellent, s'appuient, se consolident mutuellement suivant ce que les anthropologistes anglo-saxons nomment un *pattern*, un cadre-type ou une structure » (Charles 1956, 139). Enfin, la troisième loi constate qu'un système d'*auto-défense* peut se mettre en place au sein d'une culture, quand celle-ci se sent en danger par exemple :

Une culture ne se comporte pas comme les feuilles d'arbre qui ne luttent pas contre le vent, mais comme un animal très actif, qui se protège, qui ruse, qui attaque. Elle réagit à tout ce qui la menace. Pour le groupe qui l'a créée, elle est une sorte de trésor. Elle est chargée d'un immense potentiel d'émotion. On ne la querelle pas impunément, car elle représente aux yeux de ceux qu'elle a formés une valeur unique. Elle leur garantit leur *identité* et leur *sécurité*, c'est-à-dire deux fonctions primordiales de toute société (*ibid.*, 142).

C'est avec ces règles, qui servent d'outils, que la mission peut alors travailler à la conversion des cultures, plutôt que des individus, en entrant dans le jeu de l'*acculturation* et faire surgir le contact – le *dialogue*, dirait-on aujourd'hui –, étant donné que la mission est elle aussi porteuse « d'une 'façon de vivre' foncièrement chrétienne, c'est-à-dire d'une culture » (*ibid.*, 146). Pour Charles, ce n'est donc pas l'inculturation en soi qui était importante, que cette *rencontre* entre deux cultures, où l'une (chrétienne) doit trouver les moyens d'infuser ou de pénétrer l'autre (non-chrétienne) en la christianisant, du fait que toute culture se révèle « étonnamment plastiques et toujours en mouvement » (*ibid.*, 147). Ainsi, pour l'auteur :

Cette culture [chrétienne] peut et doit refléter toutes les variétés que provoque son adaptation aux différents groupes humains qu'elle pénètre. Elle s'accommode de la diversité des langues, des vêtements, des arts, des systèmes politiques, des psychologies, des nourritures, des usages sociaux. Mais, expression de la culture chrétienne, la mission a devant elle non seulement des individus, mais des cultures non chrétiennes. Elle doit y pénétrer à la manière d'un ferment dans la pâte (*ibid.*, 146).

En faisant référence à l'histoire mexicaine après la prise de Tenochtitlan – où « les Franciscains réussirent en quelques années des conversions par centaines de mille » parce que la culture locale a été « assommée » –, ou à ce qui se passe en Afrique centrale – où la culture bantoue a été « disloquée » et permet des conversions massives puisque la culture locale ne peut plus opposer



de résistance réelle –, l'auteur montre à la fois le succès rencontré quand une culture est vaincue, mais propose aussi, *surtout*, de changer de « méthode d'approche » avec l'islam, le bouddhisme et l'hindouisme (*ibid.*, 150). Pour Charles, il faut sortir de la logique d'affrontement – qui ne mène nulle part, insiste-t-il, comme le montre le cas des Juifs, persécutés depuis des siècles et qui ne se convertirent jamais, jusqu'à ce que l'État d'Israël permette à certains de se penser comme « juifs chrétiens »<sup>109</sup> –, et opérer plutôt un « travail de dissociation », à la manière d'un Nobili par exemple :

Si le même travail de dissociation [qu'avec les juifs chrétiens] arrivait à se généraliser, on pourrait voir éclore des bouddhistes chrétiens, car la morale du bouddhisme est pure et la culture bouddhiste est compatible avec la foi chrétienne la plus intense ; de Nobili, saint Jean de Britto et leurs émules ont essayé la même dissociation dans la culture hindoue. Leur entreprise était toute autre chose qu'un camouflage et un petit truc d'adaptation. Pour l'Islam, culture des 'fidèles' d'Allah, rien n'a encore été tenté (*ibid.*, 151).

Cette entreprise, qui cherche à disjoindre les dimensions culturelles et religieuses d'un groupe social donné, ne sera donc pas d'abord désignée sous le vocable d'*inculturation* chez Charles, mais se présentera plutôt comme une variante de l'*acculturation*, où dissociation et transformation seront les appuis contre lesquels la lente christianisation des codes culturels devrait s'adosser. Car si l'expression « citoyen romain chrétien » a pu être considérée comme « une sorte de monstruosité contradictoire » pendant un temps, mais ne l'est plus aujourd'hui, c'est qu'on peut entreprendre la même route avec d'autres peuples :

Benôit XIV, si intransigeant au sujet des rites chinois ou malabares, peut tolérer la fontaine de Trévi avec son Neptune, ses tritons et ses naïades. La culture du vieux monde romain a été christianisée parce que des chrétiens s'y sont d'abord installés et l'ont transformée sans la détruire et Rome, que l'Apocalypse considère encore comme satanique, deviendra le centre et le symbole de la catholicité (Charles 1956, 152).

C'est plutôt en 1959, pendant la 29<sup>e</sup> semaine de missiologie de Louvain, organisée par les Jésuites<sup>110</sup> et dont le thème sera « L'Église et les cultures », que se travaillera – « assez en vain » selon la relecture de Masson quarante ans plus tard (Masson & Deroitte 1999, 118) – la différenciation entre les différents concepts tels qu'*acculturation*, *inculturation*, *transculturation*, *cross culturation*, et que l'idée d'*inculturation* ne sera plus entendue de manière personnelle (l'apprentissage d'une culture par un individu), comme le suggérait Charles, mais collective. De mémoire, relèvera Masson, *inculturation* signifiera dès 1959 « qu'une culture venant du dehors d'un certain autre milieu culturel existant, introduit et plie ses modèles – autant que possible – à ceux de la culture préexistante » (*ibidem*). Mais, confiera le jésuite devant cette définition et les

---

<sup>109</sup> Charles ne précise pas bien ce qu'il entend sous cette expression un peu aventureuse, à moins que des juifs se convertirent au christianisme une fois en Israël ? Le flou demeure.

<sup>110</sup> Ces semaines, lancées en 1923 à l'initiative d'Albert Lallemand qui fut ensuite envoyé à Calcutta, furent organisées par Pierre Charles, puis Masson et enfin Jacques Scheuer avant leur disparition en 1975.

autres, « Je ne me dissimule pas que le consentement des ethnologues, et plus encore, des écrivains occasionnels, sur ces définitions ne soit qu'un pieux souhait » (*ibidem*).

Dès 1962 à la veille du Concile, dans un remarquable plaidoyer pour une ouverture plus grande de l'Église au monde, Masson relèvera d'ailleurs, comme l'une des six exigences qui se posent aux catholiques, la nécessité d'une meilleure appréciation des « diversités culturelles » (Masson 1962, 1038-1040)<sup>111</sup>. Pour ce faire, écrit-il, « l'exigence se fait plus urgente d'un catholicisme inculturé d'une façon polymorphe » (*ibid.*, 1038)<sup>112</sup>. S'appuyant sur le fait que « l'ouverture de l'Église à la multiplicité des cultures est un postulat évident de sa catholicité » (*ibidem*), Masson encourage la « transmutation, qui fait passer des idées nouvelles en des expressions du chinois, du japonais, de l'hindi, de l'arabe », autrement dit une « 'naturalisation' des vérités par leur habillage en mots du pays » (*ibid.*, 1039). Parce que la culture occidentale ne peut en aucun cas se penser comme « la seule culture chrétienne possible », il faut « un changement d'optique » ; renoncer à « notre secret orgueil » et sortir de « notre étroitesse satisfaite » afin de soutenir les peuples (indiens, chinois, indonésiens, vietnamiens ou africains) « qui cherchent à unir, en une synthèse vivante, et 'vivable', leur héritage culturel et l'expression de leur religion. [...] L'on doit, parce qu'ils en ont le droit, leur permettre d'aimer Dieu avec leur cœur et leurs mœurs ; et même les y aider » (*ibidem*).

Le terme d'acculturation a bel et bien disparu du vocabulaire du jésuite, qui opte pour une sorte de « synthèse » qu'il a du mal à qualifier ensuite. Mais Masson insiste plutôt sur la posture personnelle que sur les effets théologiques d'une synthèse : pour que ces changements se produisent, « Cela demande beaucoup de souplesse, beaucoup d'adaptation, une réelle humilité insatisfaite de soi-même... » (*ibid.*, 1040).

*Gaudium & Spes*, la constitution pastorale sur l'Église catholique dans le monde de ce temps, consacra un chapitre entier à la notion de culture (Vatican II 1965, GS §53-62). Pour les Pères du Concile, la culture est pratiquement synonyme d'humanisation, en ce sens que ce n'est que par

---

<sup>111</sup> Les cinq autres exigences sont les suivantes : prise en compte de la mondialisation ou de la « planétisation » comme l'écrit l'auteur en tant que nouvelle « unité spatiale » (Masson 1962, 1032-3) ; apprivoisement de la vitesse qui caractérise les sociétés modernes ou l'« extraordinaire rapidité d'évolution dans les choses, les situations, et conséquemment les problèmes » (*ibid.*, 1035) ; la critique de l'« efflorescence technique » qui ne « dispens[e] pas de la conscience » (*ibid.*, 1036-7) ; l'élargissement de l'esprit communautaire à l'échelle de la planète, où l'interdépendance et la solidarité sont devenus des réalités ; et rappeler que la paix est possible contre l'inquiétude ambiante.

<sup>112</sup> Et d'ajouter : « Jamais sans doute autant que de nos jours, les grands groupes culturels de l'humanité n'ont senti, apprécié et voulu défendre leur originalité culturelle, leur sol avec ses caractères propres, leur langue, leur art, leur symbolique, leur étiquette, leur vue générale de la vie, leur « way of life » à l'américaine, leur *svadharma* indien, leur *Weltanschauung* ou leur négritude, jadis honteuse, mais maintenant brandie comme un fier drapeau. L'Église, qui vient demander à ces hommes divers de renoncer au péché et de s'ouvrir à la grâce, ne doit pas, ne peut pas exiger à ces hommes divers de renoncer au péché et de s'ouvrir à la grâce, ne doit pas, ne peut pas exiger qu'ils renoncent de surcroît à eux-mêmes pour se faire européens. Ils s'y refuseraient, d'ailleurs » (*ibid.*, 1038). C'est ce passage qui fera dire à Roest Crolius dans son article « What is so new about inculturation ? » (1978) que Masson est l'inventeur de ce terme, alors que le mot a été utilisé plusieurs fois durant la semaine de missiologie (Masson 1960).

elle que la personne humaine peut « accéder vraiment et pleinement à l'humanité » (*ibid.*, §53,1).  
Ainsi,

Le mot « culture » désigne tout ce par quoi l'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps ; s'efforce de soumettre l'univers par la connaissance et le travail ; humanise la vie sociale, aussi bien la vie familiale que l'ensemble de la vie civile, grâce au progrès des mœurs et des institutions ; traduit, communique et conserve enfin dans ses œuvres, au cours des temps, les grandes expériences spirituelles et les aspirations majeures de l'homme, afin qu'elles servent au progrès d'un grand nombre et même de tout le genre humain (*ibid.*, §53,2).

Certes, la culture a « besoin d'une juste liberté pour s'épanouir et d'une légitime autonomie d'action » (*ibid.*, §59,2), mais cette liberté vaut également pour l'Église et les êtres humains : de même que l'Église « n'est liée d'une manière exclusive et indissoluble à aucune race ou nation, à aucun genre de vie particulier, à aucune coutume ancienne ou récente » (*ibid.*, §58.3), l'humain également doit rester libre et maître de la (ou les) culture(s) dans lesquels il se meut : « la culture doit être subordonnée au développement intégral de la personne, au bien de la communauté et à celui du genre humain tout entier » (*ibid.*, §59,1). Pour *Gaudium & Spes*, les trois sphères (personnelle, culturelle et ecclésiale) sont donc librement agencées les unes aux autres, avec la particularité de subordonner la sphère culturelle à la personne.

Si l'ouverture à la diversité des cultures s'avère donc de plus en plus acquise en missiologie catholique, la définition de cette posture missionnaire, sa visée et ses moyens, surtout, restent en crise : les débats autour des termes à utiliser, comme *acculturation* ou *inculturation*, ne semblent être d'ailleurs que des symptômes d'une crise autrement plus grande : celle de « sa légitimité, au-dehors comme au-dedans du monde chrétien » (Prudhomme 2005, 286). Tandis qu'un Fabien Eboussi Boulaga réclamera par exemple « le repli des missionnaires », autrement dit, une « démission » (Boulaga 1974 – cité dans Comby 2005, 649) et qu'on s'interrogera sur la raison d'être de la mission et de ses dérivés<sup>113</sup>, on contestera aussi, de manière plus fondamentale, la manière romaine de gérer ces renouvellements de la théologie.

En fait, devant la forte remise en question du « centralisme romain au nom du pluralisme culturel et de l'autonomie des Églises locales » rappelle Roger Aubert (1998, 37), Paul VI devient de plus en plus « soucieux » et « inquiet » après le Concile : « plus les années passent, et plus il s'inquiète de la tendance dangereuse que prennent trop de tentatives d'adaptation, où ce ne sont

---

<sup>113</sup> Pour Joseph Lévesque, lecteur de Bosch, la missiologie est en pleine crise depuis Vatican II : « On peut faire l'hypothèse, en effet, que pendant ces trente années après Vatican II, *un déplacement* s'est opéré. Sous l'influence même des textes précités du Concile, conjuguée au phénomène grandissant de la pluralité culturelle et religieuse dans nos sociétés, l'intérêt est passé successivement du *comment* faire la mission au *pourquoi* faire la mission, pour déboucher sur un *qu'est-ce que* la mission. Question d'ailleurs qui ne cesse de se déployer, au contact des autres religions, en une interrogation de fond sur *la spécificité de la foi chrétienne*. La question n'est plus tellement de savoir quel est le rapport du christianisme avec les autres religions, mais quelle est la place du christianisme au sein d'une société multireligieuse et pluriculturelle » (Lévesque 1994, 36-37 – je me suis permis de remplacer les passages en gras dans le texte par des italiques ; voir aussi Bosch 1991, 492-98).

plus seulement les méthodes que l'on entend réviser, mais le contenu même d'un 'patrimoine de foi' » (*ibid.*, 40). Bien que Paul VI, sur l'idée du Cardinal Suenens, fonde la commission théologique internationale (CTI) en 1969 pour accompagner – lire : contrebalancer – le pouvoir de la Congrégation pour la doctrine de la foi et qu'il estime « qu'il vaut mieux que l'Église ressemble à un chantier plutôt qu'à un musée » (*ibid.*, 38), il n'en reste pas moins que le pontife ne veut pas que les fidèles perdent « Le respect de la doctrine de l'Église, le risque de mettre en danger la fidélité à l'ensemble du Message sous prétexte de dégager celui-ci des formules désuètes – ou trop occidentales – sous lesquelles il continue à être transmis » (*ibid.*, 39).

La crise catholique atteint son paroxysme pendant la III<sup>e</sup> assemblée générale (le synode des évêques) de 1974. Selon Jan Grootaers, les pays d'Euro-Amériques ont eu du mal à comprendre d'où venaient les discours des Églises du Sud : celles-ci ont pu faire entendre une voix différente<sup>114</sup>, et ont dès lors présenté une « perspective nouvelle » qui, générée par les expériences personnelles ou pastorales sur le terrain (africain, sud-américain ou asiatique), prenait acte d'un autre cadre que celui des Églises du vieux continent. Or, dans la préparation du Synode, puis surtout dans ses derniers jours, un véritable conflit apparaît entre les deux secrétaires spéciaux, les pères Grasso et Amalorpavadass, que je viens d'évoquer dans la section précédente :

D'une manière schématique, nous pouvons dire que le père Grasso adhérait à une théologie de type classique, à caractère déductif et d'un style à prédominance occidentale. Le père Amalor représentait une réflexion qui se voulait inductive et avait une conception nouvelle de la théologie, édifiée à partir d'expériences vécues et de communautés croyantes : c'est dans le style du père Amalorpavadass que les Jeunes Églises, ayant pris la parole au Synode, se reconnaissaient le mieux. [...]

La divergence Grasso-Amalorpavadass concernait aussi l'ecclésiologie. Dans son rapport de synthèse, Grasso met l'accent sur le rôle de l'autorité pontificale et met en garde contre l'influence néfaste de forces centrifuges, alors qu'aux yeux d'Amalorpavadass l'implantation de l'Église locale et son inculturation peuvent assumer une pluralité de l'expression de la foi, parfaitement compatible avec l'unité de l'Église (Grootaers 1998, 56-7).

La différence sera si marquée, et les manières de proposer le document final si étranger l'un à l'autre, que ce dernier ne verra pas le jour. En plus de ces deux figures, il faut encore évoquer les deux *relatores* du synode, qui seront aussi appelés à jouer les médiateurs entre les deux secrétaires : le cardinal Cordeiro, archevêque de Karachi pour la première partie pastorale, et le cardinal Karol Wojtyła (futur Jean-Paul II) de Cracovie pour la partie théologique. Ce dernier, relate Grootaers, « était sensible aux expériences de l'Église du Tiers Monde, inspiratrices du projet d'Amalorpavadass et, dans une certaine mesure, il s'était montré ouvert au vécu qui

---

<sup>114</sup> « Les Jeunes Églises ont modifié le cours de cette assemblée : une assemblée en grande partie programmée pour se consacrer surtout à la déchristianisation des pays d'ancienne chrétienté est parvenue à donner priorité à l'évangélisation des non-chrétiens, au dialogue avec les grandes religions mondiales, aux liens entre développement et annonce de l'Évangile, à l'Église locale comme signe et instrument de l'évangélisation » (Grootaers 1998, 54).

dépassait sa propre expérience » (*ibid.*, 63). Mais ce n'est pas pour autant qu'il approuvera le projet d'Amalorpavadass durant ce synode. Cette ouverture de Wojtyla annonce à la fois les encouragements à l'inculturation qui suivront dans *Redemptoris Missio* (1990, §52-54) et les réticences de Jean-Paul II à donner trop de pouvoir aux Églises locales.

Aux yeux de Grootaers, le synode de 1974 relancera aussi les débats du synode précédent (1971) sur les liens entre mission et justice sociale<sup>115</sup>. Alors que pour Paul VI, à l'ouverture du synode, il y a « nécessité de réaffirmer clairement la finalité spécifiquement religieuse de l'évangélisation », et de s'éloigner des questions un peu trop profanes, il réaffirme sa position à la clôture de celui-ci en affirmant sur un ton ferme : « On ne peut donc donner un accent excessif, sur le plan temporel, à la promotion humaine, au progrès social, etc., au détriment de la signification essentielle que revêt pour l'Église du Christ l'évangélisation » (les deux discours sont cités dans *ibid.*, 72). Pourtant, dans l'exhortation apostolique (*Evangelii Nuntiandi*) qui suivra, le pape ne se montrera pas aussi sévère : la justice occupera une place importante (§30-39) ainsi que la religiosité populaire (§48). Et le terme « mission » se trouve la plupart du temps remplacé par évangélisation ; mais rien sur le dialogue interreligieux, comme je l'ai souligné plus haut.

Ce sont les jésuites qui permettront au concept d'*inculturation* de ne pas tomber en disgrâce théologique. Lors de la 32<sup>e</sup> Congrégation de la Société de Jésus, ceux-ci replongent dans la problématique missiologique sur les cultures, et posent comme « principe fondamental » la correspondance entre l'idée d'*incarnation* et celle d'*inculturation* du christianisme dans les cultures. À la fin de la rencontre, la Compagnie mandatera son supérieur général, Pedro Arrupe, « de faire progresser et de promouvoir plus largement » le travail sur l'inculturation. La lettre « Sur l'inculturation » sera finalement envoyée à toutes les communautés, trois ans plus tard le 14 mai 1978. Elle définira pour la première fois formellement la notion d'inculturation telle qu'elle sera entendue par la suite :

L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement l'expérience chrétienne s'exprime avec les éléments propres à la culture en question (ceci ne serait encore qu'une adaptation superficielle), mais aussi que cette même expérience devienne un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une « nouvelle création » (Arrupe 1985 [1978], 169-170).

Pour le père général, le processus d'inculturation est non seulement d'une grande importance, mais constitue une « urgence », car « Ce serait une dangereuse erreur d'affirmer que ces pays n'ont pas besoin d'une réinculturation de la foi » (*ibid.*, 170). Les jésuites, depuis leur origine liés à

---

<sup>115</sup> Pour le synode précédent, « Le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde nous apparaissent pleinement comme une dimension constitutive de la prédication de l'Évangile qui est la mission de l'Église pour la rédemption de l'humanité et sa libération de toute situation oppressive » (Synode des évêques 1971, §7).

la mission et au problème de la confrontation des cultures, sont d'ailleurs si particulièrement sensibles à cette problématique que même Ignace de Loyola pourrait être relu sous la notion d'inculturation, estime Arrupe, relevant dans les Exercices plusieurs éléments proches de la théologie de l'inculturation, à commencer par le discernement. Les attitudes requises, poursuit-il, sont de différents ordres : une grande « docilité à l'Esprit », véritable agent de l'inculturation ; un discernement, de type ignacien bien sûr ; une « humble ouverture intérieure » ; une « longue patience » pour apprendre à voir les *semina Verbi* ; une « *caritas discreta* qui unisse l'audace prophétique et l'intrépidité du zèle apostolique à la prudence de l'Esprit » ; et enfin un sens de l'Église « dans son double aspect de Peuple de Dieu et de Hiérarchie » (*ibid.*, 172-74).

Mais pour que ces attitudes portent du fruit, insiste Arrupe, il faut que l'Esprit puisse agir dans le cœur du missionnaire : qu'il « vienne modifier de l'intérieur notre vie personnelle. C'est ce que nous pourrions appeler l'«inculturation personnelle intérieure» ; celle-ci doit nécessairement précéder, ou du moins accompagner, la tâche externe d'inculturation » (*ibid.*, 174). Bien que cette dimension intérieure soit difficile à mettre en œuvre, elle est essentielle. Elle verra sans doute mieux le jour avec « le choc d'une expérience personnelle en profondeur » (*ibid.*, 175), et avec l'aide d'une profonde conviction, en plus de prendre le temps de l'étude, de la réflexion et des expériences qui vont de soi pour ce faire (*ibid.*, 176). Cette dernière section, qui n'apparaîtra pas vraiment dans le « document de travail » accompagnant la lettre, et sera peu à peu mise de côté dans les réflexions sur l'inculturation – qui restera à un niveau plus *macro* qu'individuelles – prend note toutefois de la dimension existentielle par laquelle devrait passer l'inculturation pour être pertinente et signifiante.

Quoi qu'il en soit, aux yeux de l'historien Prudhomme, ce nouveau modèle permettra aux missions de se projeter vers l'avenir en se pensant autrement que selon le modèle colonialiste (Prudhomme 2005, 287). Mieux,

L'inculturation apparaît comme un déblocage inespéré quelques années plus tôt et rend possible l'élaboration, non seulement de nouvelles liturgies, mais aussi de nouvelles ecclésiologies de même qu'elle stimule les innovations pastorales. Les spécificités culturelles sont reconnues dans une Église romaine qui avait pourtant privilégié depuis le concile de Trente l'uniformisation et la centralisation. D'une certaine manière, le local et le particulier prenaient leur revanche sur la norme unique décidée par le centre romain (Prudhomme 2005, 288).

La première référence magistérielle à l'idée d'inculturation apparaît finalement dans le message de la IV<sup>e</sup> assemblée générale du Synode des évêques en 1977, qui portait sur la catéchèse. Celle-ci, estiment les évêques, peut être entendue comme instrument d'inculturation puisque la foi chrétienne est appelée à s'insérer dans les cultures. Jean-Paul II, dans son exhortation apostolique *Catechesi Tradendae* (1979), suivra cette veine du synode – en profitera pour répondre

à la lettre d'Arrupe, parue entre temps – et fixera la notion d'*inculturation* dans sa dimension magistérielle.

Pour le pape polonais, qui suit pleinement la ligne de *Gaudium & Spes* (§53-62), la catéchèse – comme l'évangélisation d'ailleurs – « est appelée à porter la force de l'Évangile au cœur de la culture et des cultures » (Jean-Paul II 1979b, §53). Dans cette optique, il faudra chercher « à connaître ces cultures et leurs composantes essentielles », apprendre « les expressions les plus significatives », et « respecte[r] les valeurs et richesses propres » (*ibidem*). Cependant, prévient le pape, deux choses sont à prendre en compte :

D'une part, le Message évangélique n'est pas isolable purement et simplement de la culture dans laquelle il s'est d'abord inséré (l'univers biblique et plus concrètement le milieu culturel où a vécu Jésus de Nazareth), ni même, sans déperditions graves, des cultures où il s'est déjà exprimé au long des siècles; il ne surgit de manière spontanée d'aucun terreau culturel; il se transmet depuis toujours à travers un dialogue apostolique qui est inévitablement inséré dans un certain dialogue de cultures; d'autre part, la force de l'Évangile est partout transformatrice et régénératrice (*ibidem*).

Jean-Paul II insiste, en invoquant l'idée d'*inculturation*, que l'évangile ne peut pas être considéré sans culture lui-même – tout au contraire. Mais le pape insiste aussi sur l'idée d'*incarnation*, propre à la démarche d'*inculturation*<sup>116</sup>. Si Jean-Paul II se révèle différent de Paul VI sur ce point, c'est qu'il était déjà acquis à l'importance de la culture avant son accession au Saint-Siège, comme il le rappellera dans la lettre de fondation du Conseil pontifical pour la culture en 1982 : « Dès le début de mon pontificat, j'ai considéré que le dialogue de l'Église avec les cultures de notre temps était un domaine vital dont l'enjeu est le destin du monde en cette fin du XX<sup>e</sup> siècle » (Jean-Paul II 1982). Ce thème est si vital qu'il affirme à l'UNESCO en 1980 que « l'avenir de l'homme dépend de la culture » (Jean-Paul II 1980, §23) puisque c'est la culture qui permet à l'humain de s'humaniser.

Dans ce grand discours à l'UNESCO, le pape entend la culture comme « un mode spécifique de l'«exister» et de l'«être» de l'homme » (*ibid.*, §6)<sup>117</sup>, qui lui permettra du coup de spiritualiser, ou de souligner, la dimension transcendante de la culture de deux manières. D'abord en distinguant entre l'être et l'avoir :

La culture est ce par quoi l'homme en tant qu'homme devient davantage homme, « est » davantage, accède davantage à l'« être ». C'est là aussi que se fonde la distinction capitale entre ce que l'homme est et ce qu'il a, entre l'être et l'avoir. La culture se situe toujours en

---

<sup>116</sup> Il se citera lui-même, alors qu'il avait déjà évoqué ce terme devant les membres de la commission biblique : « Le terme 'acculturation, ou 'inculturation', a beau être un néologisme, il exprime fort bien l'une des composantes du grand mystère de l'Incarnation » (*ibidem*).

<sup>117</sup> Et de poursuivre : « L'homme vit toujours selon une culture qui lui est propre, et qui, à son tour, crée entre les hommes un lien qui leur est propre lui aussi, en déterminant le caractère inter-humain et social de l'existence humaine. Dans l'unité de la culture comme mode propre de l'existence humaine, s'enracine en même temps la pluralité des cultures au sein de laquelle l'homme vit » (*ibidem*).

relation essentielle et nécessaire à ce qu'est l'homme, tandis que sa relation à ce qu'il a, à son « avoir », est non seulement secondaire, mais entièrement relative (*ibid.*, §7).

Mais ensuite en évoquant, autour du thème de l'éducation, la place prépondérante du spirituel et du moral dans l'avènement de la culture : « Le fait culturel premier et fondamental est l'homme spirituellement mûr, c'est-à-dire l'homme pleinement éduqué, l'homme capable de s'éduquer lui-même et d'éduquer les autres. Il n'y a pas de doute non plus que la dimension première et fondamentale de la culture est la saine moralité : la culture morale » (*ibid.*, §12). C'est du fait de cette anthropologie (héritée du concile), où la culture est traitée de manière particulièrement générique – et partant, homogénéisée, même si la diversité des cultures est quand même validée – que le pape peut alors suggérer aux missionnaires, dans son encyclique *Redemptoris Missio* (1990, §52-53), qu'un travail d'épuration dans les cultures non chrétiennes est nécessaire<sup>118</sup> – comme si les cultures chrétiennes n'avaient pas à être purifiées elles aussi, mais surtout : comme si la purification intérieure, spirituelle, avait un équivalent social, culturel, et que les cultures pouvaient vraiment être personnifiées de la sorte.

On touche là l'une des limites les plus aiguës de la pensée catholique sur la culture en général, et sur l'inculturation en particulier. Paul VI se refusait à personnifier la culture, et au contraire, rappelait qu'il n'y a que la personne qui peut être convertie, non pas la culture – qui elle, sera seulement « imprégnée » des Évangiles :

Il importe d'évangéliser – non pas de façon décorative, comme par un vernis superficiel, mais de façon vitale, en profondeur et jusque dans leurs racines – la culture et les cultures de l'homme, [...] partant toujours de la personne et revenant toujours aux rapports des personnes entre elles et avec Dieu.

L'Évangile, et donc l'évangélisation, ne s'identifient certes pas avec la culture, et sont indépendants à l'égard de toutes les cultures. Et pourtant le Règne que l'Évangile annonce est vécu par des hommes profondément liés à une culture, et la construction du Royaume ne peut pas ne pas emprunter des éléments de la culture et des cultures humaines. Indépendants à l'égard des cultures, Évangile et évangélisation ne sont pas nécessairement incompatibles avec elles, mais capables de les imprégner toutes sans s'asservir à aucune (Paul VI 1975, §20).

Ainsi Paul VI, très personnaliste dans sa théologie, estime que l'évangélisation commence par « un témoignage de vie » (*ibid.*, §21) et ne fera usage que deux fois de la notion de « culture chrétienne »<sup>119</sup> : une fois en s'adressant aux anciens du Séminaire français de Rome, où il fait

---

<sup>118</sup> Alors que *Lumen Gentium* proposait déjà que « Par son activité, [l'Église] fait en sorte que toute trace de bien, quelle qu'elle soit, présente dans le cœur et la pensée des hommes, dans leurs rites et leurs cultures, non seulement ne périsse pas, mais soit, au contraire, purifiée, élevée et portée à la perfection pour la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme » (*Lumen Gentium* §17), Jean-Paul II précise dans *Redemptoris Missio* que « Gardiens du "dépôt de la foi", les évêques veilleront à la fidélité et, surtout, au discernement, ce qui requiert un profond équilibre; car on risque de passer sans analyse critique d'une sorte d'aliénation par rapport à la culture à une surévaluation de la culture, qui est une production de l'homme, et qui est donc marquée par le péché » (§53).

<sup>119</sup> L'expression apparaîtra aussi à quelques reprises dans les encycliques de Pie XII, de *Fulgens Radiatur* (1947) à *Humani Generis* (1950), mais les études modernes sur les mécanismes culturels (par des Malinowski, Boas ou



allusion à leur « exemple de vie et de culture chrétienne » ; une seconde fois en rapport à la « civilisation » de l'Europe, unie dans un même combat et dans la même « culture chrétienne »<sup>120</sup>.

Pour Jean-Paul II, en revanche, l'Église est porteuse d'une culture, elle « incarne l'Évangile dans les diverses cultures et, en même temps, elle introduit les peuples avec leurs cultures dans sa propre communauté, elle leur transmet ses valeurs, en assumant ce qu'il y a de bon dans ces cultures et en les renouvelant de l'intérieur » (*Redemptoris missio*, §52). En ce sens, estime Jean-Paul II, l'Église est non seulement un signe, entendu comme *un instrument* pour l'inculturation, mais aussi *bénéficiaire* des résultats : « l'Église universelle elle-même s'enrichit d'expressions et de valeurs nouvelles dans les divers secteurs de la vie chrétienne » et apprend donc « à se renouveler constamment » (*ibidem*).

Pour comprendre la pensée de Jean-Paul II, il faut lire son appréciation de la culture dans un contexte plus large de groupes sociaux qui peuvent, collectivement comme un seul homme, dialoguer ou s'affronter – sans toutefois mettre en garde contre les amalgames générés par une telle conception des choses. Ainsi, en 1994, au nouveau conseil pontifical de la culture, le pape n'hésitera pas à interpeller les membres :

Une double constatation s'impose : la plupart des pays de tradition chrétienne font l'expérience d'une grave rupture entre l'Évangile et de larges secteurs de la culture, alors que dans les jeunes Églises se pose avec acuité le problème de la rencontre de l'Évangile avec les cultures autochtones. Cette saturation indique déjà l'orientation de votre tâche : évangéliser les cultures et inculturer la foi (Jean-Paul II 1994b, §1).

Puis, en explicitant les moyens mis à disposition pour ce faire, il rappelle que des commissions pour la culture devraient exister dans toutes les conférences épiscopales, et qu'elles ont notamment comme vocation « à être des foyers de promotion de la culture chrétienne dans les différents pays et des centres de dialogue avec les cultures étrangères au christianisme » (*ibid.*, §5).

Les années 80 représentent, avec cette prise en compte magistérielle, mais aussi à travers plusieurs travaux qui deviendront des classiques, l'apogée de la notion d'inculturation. On notera par exemple *Foi et inculturation* de la commission de théologie internationale (CTI) en 1988, alors que la commission biblique pontificale avait abordé la question dès 1979 et que la Congrégation pour la liturgie publiera sa quatrième instruction sur l'inculturation dans la liturgie catholique romaine en 1994 ; les monographies, devenues classiques, *Toward a Theology of Inculturation* d'Aylward Shorter (2007 [1988]) et *L'inculturation. L'Église et les cultures* d'Achiel Peelman (1989) ; sans parler des très nombreux articles ou chapitres telle la partie sur l'inculturation que lui dédie

---

Herskovits) commençaient à peine à être connues, comme on l'a vu plus haut. Si Paul VI a pu intégrer ces données anthropologiques à sa théologie, l'approche de Jean-Paul II suggère plutôt une régression intellectuelle de ce côté-là.

<sup>120</sup> « Plus profondément, c'est la civilisation gréco-romaine qui les a tous marqués, et plus encore, une même culture chrétienne » (Paul VI 1975b).

Bosch (1990, 447-557), qui souligne que celle-ci reste prometteuse comme l'une des nouvelles manières de faire de la mission. Mais ni les commissions romaines, ni Shorter ou Peelman, n'entrent vraiment dans la dimension existentielle de la culture : important plutôt les rencontres entre groupes sociaux (l'Église, les Peuples, les cultures...) que le contact individuel, dialogal, entre deux êtres<sup>121</sup>.

À contre-courant de cet engouement, l'un des théologiens les plus réticents au terme d'inculturation reste Josef Ratzinger. En 1986, alors qu'il est préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, il tâchera de cadrer les entreprises d'inculturation après avoir tancé les théologies de la libération. C'est l'Église qui est appelée à « indique[r] les voies d'une culture dans laquelle le travail serait reconnu selon sa pleine dimension humaine et où chaque être humain trouverait les possibilités de s'accomplir comme personne » (CDF 1986, §96). Si elle le fait « dans le respect de l'identité de chaque peuple et nation », elle n'en demeure pas moins la garante de la ligne de conduite à tenir, du jugement à avoir et des modèles de vie à poursuivre en tant que protectrice du dépôt de la foi. L'inculturation sera alors définie non pas comme « simple adaptation extérieure », mais comme « une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par l'intégration dans le christianisme et enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines » (*ibidem*).

Sauf que, peut-être inspiré par un précédent article de Joseph Blomjous qui contestait le terme *inculturation* et lui préférait *interculturalité* (Blomjous 1980), Ratzinger expliquera lors de l'Assemblée des évêques asiatiques à Hong-Kong dès 1993, qu'il serait préférable d'utiliser le second terme au premier :

We should no longer speak of inculturation but of the meeting of cultures or *inter-culturality*, to coin a new phrase. For inculturation presumes that a faith stripped of culture is transplanted into a religiously indifferent culture whereby two subjects, formally unknown to each other, meet and fuse. But such a notion is first of all artificial and unrealistic, for with the exception of modern technological civilization, there is no such thing as faith devoid of culture or culture devoid of faith (Ratzinger 1993)<sup>122</sup>.

Le propos de Ratzinger ne consiste pas tant à contester la diversité des cultures ni la faisabilité de la rencontre interculturelle, mais à critiquer l'articulation théologique d'un tel concept. Pour lui, s'inspirant de Paul, la foi en Jésus fonctionne comme un nouveau principe de vie, où « The old is not destroyed but finds its definitive form and full meaning » (*ibidem*). Cette « conservation transformatrice », comme il l'appelle, permet – il va plus loin – la « cross-fertilization of cultures and religions under the mediating power of faith ». La mission chrétienne doit donc recevoir la

---

<sup>121</sup> Peelman, dans *Les nouveaux défis de l'inculturation* (2007), corrigera cette approche en évoquant une « spiritualité de l'inculturation » qui met d'abord en jeu le missionnaire, plutôt que l'Église, mais sans vraiment l'approfondir suffisamment (Peelman 2007, 177-210).

<sup>122</sup> Il est amusant de noter que les réflexions de Mgr Barthélemy Adoukonou, Secrétaire du Conseil Pontifical de la Culture, reviennent, à l'instar de son ancien professeur (Ratzinger), sur l'idée d'interculturalité.

réalité des religions de manière beaucoup plus profonde qu'elle ne l'a encore fait, et croire en l'unité du genre humain au-delà des différences : « If we proceed in this sense toward an intercultural search for clues to the one common truth, we will find something unexpected » (*ibidem*)<sup>123</sup>.

Plus tard, quand Ratzinger sera pape, bien qu'il maintienne cette ouverture sur un universalisme commun à toute communauté humaine et qu'il mette en garde les Brésiliens de ne pas tomber dans le syncrétisme « au nom de l'inculturation »<sup>124</sup>, il revient néanmoins à l'inculturation pour exprimer son émerveillement devant les catéchètes africains :

Ils ont su partager la saveur du sel de la Parole et donner splendeur à la lumière des Sacrements qu'ils annonçaient. Ils ont accompagné les familles dans leur croissance spirituelle, ils ont encouragé les vocations sacerdotales et religieuses, et ils ont servi de lien entre leurs communautés et les prêtres et les évêques. Avec naturel, ils ont opéré une inculturation réussie qui a porté de merveilleux fruits (cf. Mc 4, 20). Ce sont les catéchistes qui ont permis que la « lumière brille devant les hommes » (Mt 5, 16), car en voyant le bien qu'ils faisaient, des populations entières ont pu rendre gloire à Notre Père qui est aux cieux (Benoît XVI 2009b).

Pour autant, bien que Benoît XVI se montre plus ouvert à une dimension personnelle de la foi, il reste sceptique – pour ne pas dire fermé – à l'idée de découpler le christianisme de ses racines gréco-romaine. Son discours de Ratisbonne, qui est régulièrement montré du doigt à cause des insinuations que le pape a suggérées au sujet de l'islam, ne semble pas avoir retenu l'attention *théologique* des chrétiens sur ce qu'il a pu dire sur cet aspect de la question. Magnifiant « Cet intime rapprochement mutuel [...], qui s'est réalisé entre la foi biblique et le questionnement philosophique grec » (Benoît XVI 2006b), le pape critique les trois différentes phases de l'entreprise de « déshellénisation du christianisme », qui commence par la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle, puis la théologie libérale des XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles, et revient aujourd'hui avec les questions d'inculturation :

Au regard de la rencontre avec la pluralité des cultures, on dit volontiers aujourd'hui que la synthèse avec l'hellénisme, qui s'est opérée dans l'Église antique, était une première inculturation du christianisme qu'il ne faudrait pas imposer aux autres cultures. Il faut leur reconnaître le droit de remonter en deçà de cette inculturation vers le simple message du Nouveau Testament, pour l'inculturer à nouveau dans leurs espaces respectifs. Cette thèse n'est pas simplement erronée, mais encore grossière et inexacte. Car le Nouveau Testament est écrit en grec et porte en lui-même le contact avec l'esprit grec, qui avait mûri précédemment dans l'évolution de l'Ancien Testament. Certes, il existe des strates dans le

---

<sup>123</sup> Il répètera encore cette intuition lors d'un entretien avec les journalistes dans l'avion en route pour le Bénin en 2011 : « Je dirais qu'il est important dans l'inculturation de ne pas perdre l'universalité. Je préférerais parler d'interculturalité plutôt que d'inculturation, c'est-à-dire d'une rencontre des cultures dans la vérité commune de notre être humain, dans notre temps, et ainsi grandir dans la fraternité universelle ; ne pas perdre cette grande chose qu'est la catholicité, que dans toutes les parties du monde nous sommes frères, nous sommes une famille qui se connaît et qui collabore en esprit de fraternité » (Benoît XVI 2011b).

<sup>124</sup> « Combien sont éloignés de tout cela ceux qui, au nom de l'inculturation, tombent dans le syncrétisme, en introduisant dans la célébration de la Messe des rites empruntés à d'autres religions ou des particularismes culturels » (Benoît XVI 2010a).

processus d'évolution de l'Église antique qu'il n'est pas besoin de faire entrer dans toutes les cultures. Mais les décisions fondamentales, qui concernent précisément le lien de la foi avec la recherche de la raison humaine, font partie de la foi elle-même et constituent des développements qui sont conformes à sa nature (*ibidem*).

Sa pensée, qui ne tient que dans ce seul paragraphe en ce qui a trait à l'inculturation, reste difficile à déchiffrer pour ce qui nous occupe. Est-ce à dire que la raison telle qu'elle s'articule dans la pensée grecque est liée à la foi chrétienne, plutôt qu'elle ne serait une capacité propre à tout être humain ? Que le Nouveau Testament soit écrit en grec oblige-t-il la foi chrétienne à être entendue selon cette langue de manière toute spéciale ? Il faudrait encore mieux comprendre ce qui est entendu dans le mot *foi* ici, ainsi que sous l'expression « simple message du Nouveau Testament ». Mais si le texte est trop court dans cette allocution pour présumer de la pensée de Benoît XVI, on peut tout de même prendre acte de son refus à dissocier les deux, contrairement à ce qu'ont fait de nombreux théologiens, particulièrement ceux issus de la Réforme, mais également Paul VI.

Pour François, au contraire, jésuite et fortement influencé par son ancien Général Pedro Arrupe, l'inculturation s'avère une dimension essentielle de l'évangélisation. Dans une longue réflexion écrite quelques mois après la rencontre d'Aparecida en 2007, il (alors Cardinal Bergoglio) détaille les chemins par lesquels la religiosité populaire se révèle la première et la plus fondamentale des formes d'inculturation de la foi. Poursuivant les thèmes classiques de la théologie romaine sur l'évangélisation de la culture, l'inculturation de la foi ou de la liturgie, Bergoglio se situe clairement dans la ligne tracée par Jean-Paul II avec *Catechesi Tradendae*. Pour l'Argentine, l'inculturation consiste bien en la pénétration du message évangélique dans les cultures, à la manière de la Parole qui s'est fait chair et a habité parmi nous<sup>125</sup>. En d'autres termes, l'inculturation est le processus par lequel la foi se fait culture, d'une part, et comment cette culture est purifiée par la foi de son peuple, d'autre part<sup>126</sup>.

Dans sa grande exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* (2013), cependant, la notion de purification des cultures n'apparaît qu'une seule fois (François 2013b, §69), alors que la notion d'inculturation apparaît de manière plus positive et constructive en valorisant la diversité, qui ouvre à une « harmonie multiforme » (*ibid.*, §117). Mais l'originalité de sa pensée se révèle surtout lorsqu'il met de l'avant la piété populaire, qui a en elle-même une puissance évangélisatrice :

Nous pouvons penser que les divers peuples, chez qui l'Évangile a été inculturé, sont des sujets collectifs actifs, agents de l'évangélisation. Ceci se vérifie parce que chaque peuple est le créateur de sa culture et le protagoniste de son histoire. La culture est quelque chose de dynamique, qu'un peuple recrée constamment, et chaque génération transmet à la suivante

---

<sup>125</sup> « La inculturación es la penetración del mensaje evangélico en las culturas, a la manera como la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros » (Bergoglio 2008).

<sup>126</sup> « Inculturar es encarnar el Evangelio en las diversas culturas, transmitir valores, reconocer valores de las diversas culturas, purificarlos, evitar sincretismos » (*ibidem*).

un ensemble de comportements relatifs aux diverses situations existentielles, qu'elle doit élaborer de nouveau face à ses propres défis. L'être humain « est à la fois fils et père de la culture dans laquelle il est immergé ». Quand un peuple a inculturé l'Évangile, dans son processus de transmission culturelle, il transmet aussi la foi de manières toujours nouvelles ; d'où l'importance de l'évangélisation comprise comme inculturation. Chaque portion du Peuple de Dieu, en traduisant dans sa vie le don de Dieu selon son génie propre, rend témoignage à la foi reçue et l'enrichit de nouvelles expressions qui sont éloquentes. On peut dire que « le peuple s'évangélise continuellement lui-même ». D'où l'importance particulière de la piété populaire, expression authentique de l'action missionnaire spontanée du Peuple de Dieu (*ibid.*, §122).

Mais François, même s'il affirme que l'inculturation doit être reliée au cœur, à la foi personnelle et intime<sup>127</sup>, assume, on le voit, cette perspective de l'agencéité des groupes sociaux, dont on peut parler comme d'un groupe qui a sa propre autonomie, même si on ne voit pas bien comment elle se conduit et à partir de quelle « tête » ou de quel « cœur ». Et si François reconnaît la nature dynamique, processuelle, « jamais achevée » de l'inculturation (*ibid.*, §126), il met en garde aussi contre une logique exclusiviste, et valide dès lors l'existence d'une pluralité dont l'issue – et la mouvance – reste impossible à maîtriser :

Il n'existe pas d'Église particulière isolée, qui puisse dire qu'elle est seule, comme si elle prétendait être la maîtresse et l'unique interprète de la réalité et de l'action de l'Esprit. Il n'existe pas de communauté qui ait le monopole de l'interprétation ou de l'inculturation. De même que, à l'opposé, il n'existe pas une Église universelle qui tourne le dos, qui ignore, qui se désintéresse de la réalité locale. La catholicité exige, demande cette polarité dans une tension entre le particulier et l'universel, entre l'un et le multiple, entre le simple et le complexe. Annihiler cette tension va contre la vie de l'Esprit (François 2015d).

C'est avec cette notion ouverte et renouvelante de l'inculturation qu'il invitera les évêques présents au Synode sur la famille en 2015 à comprendre que « L'inculturation n'affaiblit pas les vraies valeurs, mais démontre leur véritable force et leur authenticité, puisqu'elles s'adaptent sans se transformer, mais au contraire elles transforment pacifiquement et graduellement les différentes cultures » (François 2015e). Ainsi, argue-t-il par une drôle de pirouette, « les vrais défenseurs de la doctrine ne sont pas ceux qui défendent la lettre, mais l'esprit ; non les idées, mais l'homme ; non les formules, mais la gratuité de l'amour de Dieu et de son pardon » (*ibidem*). En bref, c'est par le truchement de l'inculturation que le pape entend montrer que l'on peut s'adapter au monde moderne sans faire de compromis sur l'essentiel de la foi chrétienne.

---

<sup>127</sup> « La clé de l'avenir se trouve certainement, pour une part, dans un enracinement plus profond de la parole de Dieu dans les cœurs. Il est aussi certainement nécessaire d'approfondir le dialogue avec la réalité culturelle et religieuse traditionnelle afin de parvenir à une authentique inculturation de notre Foi, rejetant sans ambiguïté ce qui lui est contraire mais accueillant et portant à son accomplissement ce qui est bon » (François 2014d).

### III. Justice et promotion humaine – l'exemple dalit

En esquisant, dans la partie précédente, les évolutions du christianisme en Inde dans la dernière moitié du XX<sup>e</sup> siècle, j'ai insisté sur les évolutions politiques et les crispations socioculturelles des différents courants chrétiens, et focalisé l'analyse sur le cas des dalits chrétiens. Il est temps à présent de réexaminer ces questions sous l'angle théologique.

Pour rappel, ce n'est pas seulement la discrimination contre les dalits – et les injustices qui s'ensuivirent – qui permit l'avènement d'une théologie dalit, mais la double-aliénation du « sous-groupe » des dalits chrétiens (Wilson 1982) qui motiva au départ la mobilisation. À l'instar d'Ambedkar, qui se convertit au bouddhisme afin de faire disparaître le stigma dalit en 1956, plusieurs dalits se convertirent au christianisme espérant le même résultat. Or, soulignera John Webster,

They did not automatically cease to be Dalits upon conversion to Christianity and the vast majority of them remain victims of the very disabilities that Hutton had listed back in 1931. Instead, the evidence points to the conclusion that, at least for Dalits, the stigma of untouchability and its accompanying disabilities based on caste are an Indian, rather exclusively, [than] Hindu phenomenon (Webster 2007, 85).

Et Webster d'insister sur le fait que le système des castes, bien qu'il ait son origine dans la tradition hindoue, n'est pas à confondre avec le statut social, la classe socioéconomique ou la religion, mais fonctionne aujourd'hui de manière relativement autonome, comme un élément aussi structurant qu'inique de l'organisation sociale indienne<sup>128</sup>.

Du côté catholique, les évolutions théologiques sur le rôle de l'histoire dans la compréhension théologique du salut et de la révélation, ainsi que la fameuse « écoute des signes » de la constitution pastorale *Gaudium & Spes*, a (finalement) permis au Concile d'affirmer que « La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire » (*Gaudium & Spes*, Avant-propos). Cette *solidarité*<sup>129</sup> s'exprimera notamment par une légitimation théologique de la dimension temporelle et matérielle de l'humain, ainsi que par des engagements concrets pour la justice sociale.

---

<sup>128</sup> « Caste alone has determined who is a Dalit, not class or religion. Social stigma and a variety of disabilities were based on caste; these were and, to a significant degree, still are the defining characteristics of a Dalit, even if a Dalit moves up in social class or changes religion » (Webster 2007, 85).

<sup>129</sup> Le terme « solidarité » traduit l'expression *Intime coniunctam* dans la version latine. En anglais, la phrase se lira : « truly *linked* with mankind and its history *by the deepest of bonds* ».

## 1. La lente conversion de la mission de l'Église catholique à l'idée de justice

Avant le Concile, aucune mention du terme *justice* n'apparaît dans les encycliques sur la mission comme *Sancta Dei Civitas* (1880) de Léon XIII, *Maximum Illud* (1919) de Benoît XV, ou *Rerum Ecclesiae* (1926) de Pie XI. L'idée de justice était certes présente dans les documents magistériels, mais jusqu'aux années 1960, elle se rapporte pratiquement exclusivement à la doctrine sociale, sous forme « mondaine » donc, temporelle ou profane – bref, dissociée du travail d'évangélisation. Ainsi, dès *Rerum novarum* (1891) de Léon XIII, la notion de justice se trouve convoquée, mais dans un sens encore relativement étranger à celui que l'on donne aujourd'hui : la justice demande le respect de l'ordre naturel<sup>130</sup>, en enjoignant chacun à jouer son rôle – bien défini socialement et clairement distingué des autres – afin que les « mœurs chrétiennes » demeurent les valeurs cardinales par lesquelles la société puisse s'orienter.

Il importe au salut public et privé que l'ordre et la paix règnent partout ; que toute l'économie de la vie familiale soit réglée d'après les commandements de Dieu et les principes de la loi naturelle; que la religion soit honorée et observée; que l'on voie fleurir les mœurs privées et publiques; que la justice soit religieusement gardée et que jamais une classe ne puisse opprimer l'autre impunément (Léon XIII 1891, §29)<sup>131</sup>.

Si le pape amorce bel et bien par cette encyclique ce qu'on appelle « la doctrine sociale de l'Église », en encourageant une juste rétribution pour le travail effectué, cette doctrine n'en est qu'à ses balbutiements : il cherchera aussi à protéger – au lendemain de la perte des États pontificaux – le principe de « l'inviolabilité de la propriété privée » (*ibid.*, §12), en demandant aux pauvres et aux classes ouvrières de ne pas troubler l'ordre social, et récuser cette « théorie » qui « est souverainement injuste en ce qu'elle viole les droits légitimes des propriétaires, qu'elle dénature les fonctions de l'Etat et tend à bouleverser de fond en comble l'édifice social » (*ibid.*, §3). À ce titre, l'encyclique n'hésite pas à critiquer le « socialisme », qui entend remettre l'administration de la juste redistribution des biens à l'Etat afin de réduire les inégalités, et à rappeler qu'« En substituant à la providence paternelle la providence de l'État, les socialistes vont contre la justice naturelle et brisent les liens de la famille » (*ibid.*, §11). Car, expliquera le pape plus loin :

---

<sup>130</sup> Il serait intéressant, dans une perspective plus philosophique, de voir en quoi la justice était alors entendue de manière platonicienne, avant de mieux prendre en compte ses enjeux historiques et matériels.

<sup>131</sup> « C'est pourquoi, s'il arrive que les ouvriers abandonnant le travail ou le suspendant par des grèves, menacent la tranquillité publique ; que les liens naturels de la famille se relâchent parmi les travailleurs ; qu'on foule aux pieds la religion des ouvriers, en ne leur facilitant point l'accomplissement de leurs devoirs envers Dieu ; que la promiscuité des sexes, ou d'autres excitations au vice constituent dans les usines un péril pour la moralité ; que les patrons écrasent les travailleurs sous le poids de fardeaux iniques, ou déshonorent en eux la personne humaine par des conditions indignes et dégradantes ; qu'ils attentent à leur santé par un travail excessif et hors de proportion avec leur âge et leur sexe ; dans tous ces cas, il faut absolument appliquer, dans de certaines limites, la force et l'autorité des lois. [...] Les droits doivent partout être religieusement respectés. L'État doit les protéger chez tous les citoyens, en prévenant ou en vengeant leur violation » (*ibidem*).

Ce qui importe par-dessus tout, au milieu de tant de cupidités en effervescence, c'est de contenir les masses dans le devoir. Il est permis de tendre vers de meilleures destinées dans les limites de la justice. Mais enlever de force le bien d'autrui, envahir les propriétés étrangères sous prétexte d'une absurde égalité, sont choses que la justice condamne et que l'intérêt commun lui-même répudie. Assurément, les ouvriers qui veulent améliorer leur sort par un travail honnête et en dehors de toute injustice forment la très grande majorité (*ibidem*).

Après tout, affirme Léon XIII, « l'homme doit accepter cette nécessité de sa nature qui rend impossible, dans la société civile, l'élévation de tous au même niveau » (*ibid.*, §14)<sup>132</sup>.

On aura compris que ce n'est pas avec une telle vision du monde qu'une théologie dalit – ou de libération, quelle qu'elle soit – pouvait se développer. Ni encore avec l'encyclique *Quadragesimo Anno* (1931) de Pie XI, même si ce dernier reconnaît par exemple que certaines transformations du socialisme (Pie XI 1931, §119-137) permettent désormais à des catholiques de s'y affilier, et qu'il n'hésite pas à louer le syndicalisme chrétien qui s'est développé à la suite de *Rerum Novarum*. Son encyclique incita aussi à l'humanisation du travail, et explicita en quoi la dimension morale – entendue comme justice sociale plutôt que comme moyen de condamnation politique lors de la crise moderniste – pouvait être un enjeu au nom duquel l'Église a le devoir de s'engager avec ou contre le monde<sup>133</sup>.

La première apparition magistérielle d'une idée d'*engagement missionnaire* au nom de la justice sociale prend forme sous la plume de Pie XII dans *Evangelii Praecones* (1951), mais celui-ci se montrera méfiant devant les amalgames possibles avec le communisme, très populaire à l'époque, et devant les troubles que ces demandes peuvent engendrer pour l'ordre social (et patriarcal) établi<sup>134</sup>. Mais après ces mises en garde, et avoir rappelé que la véritable justice se fera dans l'au-

---

<sup>132</sup> Et le pape de poursuivre, en taçant de nouveau le socialisme : « Sans doute, c'est là ce que poursuivent les socialistes. Mais contre la nature, tous les efforts sont vains. C'est elle, en effet, qui a disposé parmi les hommes des différences aussi multiples que profondes : différences d'intelligence, de talent, de santé, de force ; différences nécessaires d'où naît spontanément l'inégalité des conditions. Cette inégalité d'ailleurs tourne au profit de tous, de la société comme des individus. La vie sociale requiert dans son organisation des aptitudes variées et des fonctions diverses, et le meilleur stimulant à assumer ces fonctions est, pour les hommes, la différence de leurs conditions respectives » (*ibidem*).

<sup>133</sup> « L'Église a reçu la mission de conduire l'humanité [...] elle ne peut abdiquer la charge que Dieu lui a confiée et qui lui fait une loi d'intervenir, non certes dans le domaine technique, à l'égard duquel elle est dépourvue de moyens appropriés et de compétence, mais en tout ce qui touche à la loi morale » (Pie XI 1931, §45).

<sup>134</sup> « Nous en venons maintenant à un sujet qui n'a pas moins d'importance et de gravité ; Nous voulons dire un mot de la question sociale et de sa solution dans la justice et la charité. Pendant que les propos communistes se répandent aujourd'hui partout et facilement trompent les simples et les humbles, Nous croyons entendre retentir à Nos oreilles la parole de Jésus-Christ : "J'ai pitié de la foule". Il faut absolument faire passer dans la pratique avec zèle, ardeur, énergie, les vrais principes qu'enseigne l'Église en matière sociale. Il faut absolument garder tous les peuples de ces erreurs pernicieuses ou bien, s'ils en ont été infectés, il faut les guérir de ces doctrines violentes qui présentent la jouissance des biens de ce monde comme l'unique but de l'homme en cette vie, qui attribuent à la souveraineté de l'État et à sa décision la propriété et la gestion de tous les biens, réduisant ainsi presque jusqu'à l'anéantir, la dignité de la personne humaine. Il faut absolument enseigner à tous en public, en privé, que nous sommes ici-bas des exilés en route vers l'immortelle patrie, appelés à l'éternité, au bonheur éternel que nous devons atteindre un jour en suivant les dictées de la vérité et de la vertu. Seul, le Christ est le gardien de l'humaine justice et le très doux consolateur de la douleur, inévitable ici-bas ; Lui seul nous découvre le port de la paix, de la justice et de



delà, Pie XII concédera : « C'est aussi le devoir de tous, autant qu'il est possible, d'adoucir, d'alléger, de soulager les souffrances, les misères, les angoisses qui affligent nos frères en cette vie. La charité peut en partie remédier à bien des injustices d'ordre social, mais c'est insuffisant ; il faut d'abord que la justice s'affirme, s'impose et soit mise en pratique » (Pie XII 1951, §50-51).

Il est en outre significatif que Jean XXIII, dans son encyclique *Princeps pastorum* (1959) sur la mission, le clergé indigène et la participation des laïcs, n'évoque pas la justice sociale, bien qu'il en fasse état, une seule fois, en terme de rétribution pour la persévérance à rechercher le royaume de Dieu en se référant à 1Pierre 5,4 (Jean XIII 1959, §58). Deux ans plus tard, toutefois, dans deux documents essentiels pour la doctrine sociale de l'Église – l'encyclique *Mater et Magistra* (1961) puis, en même temps que le Concile, dans l'encyclique *Pacem in terris* (1963) –, le ton et le propos changent : Jean XXIII fait sien ce qu'on peut appeler la théologie conciliaire naissante, où l'Église se montre et se veut *avec* le monde, afin de participer à son épanouissement matériel autant que spirituel.

Deux accents particuliers peuvent être relevés dans ces deux encycliques. D'une part, il s'agira, pour la première encyclique, d'expliquer que la vocation de l'Église est de contribuer à « donner un accent humain et chrétien à la civilisation moderne » (Jean XXIII 1961, §256 – je souligne), en accentuant la distinction, mais en soulignant la proximité entre l'humanisation du monde et sa christianisation. Pour développer cette complémentarité, la méthode (fameuse) du « Voir, juger, agir » (*ibid.*, §236), pratiquée par l'Action catholique et d'autres associations similaires, est encouragée. Ce tournant théologique, encore timide ici, s'affirmera dans la décennie qui suit. D'autre part, dans les deux encycliques, le pape répétera que le domaine temporel, ou profane<sup>135</sup>, a une importance *pour* l'Église, alors même que son domaine était traditionnellement cantonné au monde « religieux » – ou spirituel, disait-on aussi. Cette polarisation entre monde historique et spirituel, qui se retrouve encore dans les textes de Vatican II<sup>136</sup>, se résorbera peu à peu et deviendra, à partir des années 1970, les deux versants d'un même effort d'évangélisation.

Pour les documents de Vatican II, on notera encore que la doctrine sociale n'est pas, à ce stade, conçue comme un prolongement explicite de la mission de l'Église : le terme *dignité* se

---

l'éternelle joie auquel tous, rachetés par son sang, au terme de notre voyage terrestre, nous devons atteindre » (Pie XII 1951, §49).

<sup>135</sup> « Les droits et les devoirs de l'Église ne se limitent pas à sauvegarder l'intégrité de la doctrine concernant la foi ou les mœurs, mais que son autorité auprès de ses fils s'étend aussi au domaine profane, lorsqu'il s'agit de juger de l'application de cette doctrine aux cas concrets » (Jean XXIII 1963, §160 – voir aussi Jean XXIII 1961, §239).

<sup>136</sup> « Certes, la mission propre que le Christ a confiée à son Église n'est ni d'ordre politique, ni d'ordre économique ou social : le but qu'il lui a assigné est d'ordre religieux. Mais, précisément, de cette mission religieuse découlent une fonction, des lumières et des forces qui peuvent servir à constituer et à affermir la communauté des hommes selon la loi divine. De même, lorsqu'il le faut et compte tenu des circonstances de temps et de lieu, l'Église peut elle-même, et elle le doit, susciter des œuvres destinées au service de tous, notamment des indigents, comme les œuvres charitables et autres du même genre » (Vatican II 1965, GS §42.2).

retrouve deux fois dans le décret *Ad Gentes* sur la mission, tout comme le terme *justice*, sans que la « justice sociale » soit évoquée. L'idée de justice reste incorporée au travail de « charité », comme « service »<sup>137</sup>, alors que Jean XXIII dans *Pacem in Terris* avait bien pris soin de distinguer les deux domaines deux années plus tôt<sup>138</sup>. Ce qui relève essentiellement de la mission, pour le décret conciliaire, demeure le témoignage, la prédication, le rassemblement des fidèles et leur formation – ce qu'il est convenu d'appeler « le religieux », en somme, avec une reconnaissance de sa dimension culturelle.

La Constitution *Gaudium & Spes* se montre cependant plus combative, et affirme clairement au sujet de l'Église l'une de ses tâches essentielles : « Construire un monde meilleur dans la vérité et la justice » (Vatican II 1965, GS §55). À ce titre, les chrétiens doivent se faire les « témoins de la naissance d'un nouvel humanisme » (*ibidem*). C'est cette foi en Christ, qui est appelée à se traduire par une certaine manière de vivre, qui est entendue sous l'expression « nouvel humanisme » : l'Église doit « manifester le mystère de Dieu, de ce Dieu qui est la fin ultime de l'homme, [et qui] révèle en même temps à l'homme le sens de sa propre existence, c'est-à-dire sa vérité essentielle » (*ibid.*, §41.1). Se cantonnant encore dans le domaine « religieux », et liant parfois son engagement pour une plus grande justice à une œuvre de charité, elle ose cependant en tirer des conséquences sur sa responsabilité mondaine, profane – ou finalement, historique, car « l'Église croit pouvoir largement contribuer à humaniser toujours plus la famille des hommes et son histoire » (*ibid.*, §40.3). L'Église se trouve donc à la fois en *continuation* formelle avec la crise moderniste – dans la mesure où elle se permettait de se prononcer sur des sujets sociaux et politiques cruciaux –, mais surtout, en *discontinuation* avec les contenus qu'elle défendait alors – puisqu'elle adopte aujourd'hui une large part des revendications libérales et modernistes du XIX<sup>e</sup> siècle, qui demandaient justement une meilleure humanisation du monde par la liberté et la justice – :

Il est juste qu'elle [l'Église] puisse partout et toujours prêcher la foi avec une authentique liberté, enseigner sa doctrine sociale, accomplir sans entraves sa mission parmi les hommes,

---

<sup>137</sup> « Les chrétiens doivent donc travailler, ils doivent collaborer avec tous les autres à organiser de manière droite les affaires économiques et sociales; ils doivent se dévouer avec un soin spécial à l'éducation des enfants et des jeunes au moyen des écoles de toute sorte, qu'il faut considérer non seulement comme un moyen privilégié pour former et élever une jeunesse chrétienne, mais en même temps comme un service de très haute valeur pour les hommes, surtout pour les nations qui montent, pour élever la dignité humaine et préparer des conditions plus humaines. Ils doivent en outre prendre une part dans les efforts de ces peuples qui, en faisant la guerre à la faim, à l'ignorance et aux maladies, s'appliquent à améliorer les conditions de la vie et à affermir la paix dans le monde. Dans cette activité, les fidèles doivent souhaiter ardemment apporter de façon prudente leur dévouement aux initiatives proposées par les institutions privées ou publiques, par les gouvernements, par les organismes internationaux, par les diverses communautés chrétiennes et par les religions non chrétiennes. Mais l'Église ne veut en aucune manière s'ingérer dans le gouvernement de la cité terrestre. Elle ne revendique pour elle-même d'autre titre que celui d'être au service des hommes, Dieu aidant, par sa charité et son service fidèle » (Vatican II 1965, AG §12).

<sup>138</sup> Voir quatre domaines, comme la finale de l'encyclique le synthétise clairement : « Un caractère pleinement humain [...] réclame la vérité comme fondement des relations, la justice comme règle, l'amour mutuel comme moteur et la liberté comme climat » (Jean XXIII 1963, §149).

porter un jugement moral, même en des matières qui touchent le domaine politique, quand les droits fondamentaux de la personne ou le salut des âmes l'exigent, en utilisant tous les moyens, et ceux-là seulement, qui sont conformes à l'Évangile et en harmonie avec le bien de tous, selon la diversité des temps et des situations (Vatican II 1965, GS §76.5).

L'Église, pendant le pontificat de Paul VI, se déclarera dès lors « attentive au développement des peuples » et « experte en humanité »<sup>139</sup>. Le pape en appellera d'ailleurs, dans son encyclique *Populorum Progressio* (1967), à un « humanisme nouveau », « qui permette à l'homme moderne de se retrouver lui-même, en assumant les valeurs supérieures d'amour, d'amitié, de prière et de contemplation » (Paul VI 1967, §20). Contestant, mais sans la condamner explicitement, la « philosophie matérialiste et athée »<sup>140</sup>, il appellera un « humanisme transcendant » (*ibid.*, §16) ou plutôt, un « humanisme plénier », qui permette un « développement intégral », non pas « clos, fermé aux valeurs de l'esprit et à Dieu qui en est la source », mais « ouvert à l'Absolu » (*ibid.*, §42), qui passe donc par « le développement solidaire de l'humanité » dont les propos à ce sujet représenteront une bonne moitié de l'encyclique (*ibid.*, §43-80). Car, soulignera le Pape en introduction à son encyclique :

Au lendemain du deuxième Concile œcuménique du Vatican, une prise de conscience renouvelée des exigences du message évangélique lui fait un devoir de se mettre au service des hommes pour les aider à saisir toutes les dimensions de ce grave problème [du développement des peuples] et pour les convaincre de l'urgence d'une action solidaire en ce tournant décisif de l'histoire de l'humanité (*ibid.*, §1).

L'humanisation, ou l'humanité, devient donc, dans les années soixante, la nouvelle ambition de la mission ; puis dans les années soixante-dix, son porte-étendard. D'abord cantonnée au registre sociopolitique, cet humanisme – qui sera rebaptisé « promotion humaine » dans les années 1970 – deviendra peu à peu un terme congruent à la mission, comme l'affirmera le Document « Justice dans le monde » rédigé par le synode des évêques en 1971, clairement inspiré en cela des réflexions latino-américaines du CELAM à Medellín en 1968 ainsi que des travaux des jeunes théologiens de l'époque, Jean-Baptiste Metz et Jürgen Moltmann, portant sur la déprivatisation de

---

<sup>139</sup> L'expression « experte en humanité » sera d'abord prononcée par Paul VI devant l'assemblée générale de l'ONU, le 4 octobre 1965, puis reprise dans l'encyclique *Populorum Progressio* (1967), où il récapitulera la théologie de *Gaudium & Spes* : « La situation présente du monde exige une action d'ensemble à partir d'une claire vision de tous les aspects économiques, sociaux, culturels et spirituels. Experte en humanité, l'Église, sans prétendre aucunement s'immiscer dans la politique des Etats, "ne vise qu'un seul but: continuer, sous l'impulsion de l'Esprit consolateur l'œuvre même du Christ venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité, pour sauver, non pour condamner, pour servir, non pour être servi" (GS §3.2). Fondée pour instaurer dès ici-bas le royaume des cieux et non pour conquérir un pouvoir terrestre, elle affirme clairement que les deux domaines sont distincts, comme sont souverains les deux pouvoirs ecclésiastique et civil, chacun dans son ordre. Mais, vivant dans l'histoire, elle doit "scruter les signes des temps et les interpréter à la lumière de l'évangile" (GS §4.1) » (Paul VI 1967, §13).

<sup>140</sup> Pour Paul VI, une collaboration avec des groupes se revendiquant de cette école de pensée est possible, voire « utile » : « Toute action sociale engage une doctrine. Le chrétien ne saurait admettre celle qui suppose une philosophie matérialiste et athée, qui ne respecte ni l'orientation religieuse de la vie à sa fin dernière, ni la liberté ni la dignité humaines. Mais, pourvu que ces valeurs soient sauvées, un pluralisme des organisations professionnelles et syndicales est admissible, et à certains points de vue utile, s'il protège la liberté et provoque l'émulation. Et de grand cœur Nous rendons hommage à tous ceux qui y travaillent au service désintéressé de leurs frères » (*ibid.*, §39).

la théologie afin de la valider dans sa dimension publique et partant, politique : « Le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde nous apparaissent pleinement comme une dimension constitutive de la prédication de l'Évangile qui est la mission de l'Église pour la rédemption de l'humanité et sa libération de toute situation oppressive » (Synode des évêques 1971, §7). Pour ce document – d'une importance capitale pour ce qui suit – la justice n'est plus entendue de manière extérieure à la mission, ou simplement en fonction de la charité. Il souligne au contraire deux nouvelles articulations essentielles à la théologie missionnaire contemporaine : afin de rendre *crédible* ce qui est prêché il faut travailler à la justice en ce monde<sup>141</sup>, d'une part, et d'autre part, comprendre que la justice consiste à assumer les devoirs de la vocation chrétienne, qui est de marcher droit devant Dieu et les siens<sup>142</sup>.

Ce document, qui ne s'avère pas très populaire dans le Magistère romain dans la mesure où il ne fut ni souvent cité, ni célébré pour ses dix, vingt ou quarante ans d'existence, sera néanmoins repris – mais adouci dans sa fougue, et revenant à une théologie traditionnelle entre la justice et la charité – dans l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* de Paul VI, qui légitimera finalement cette congruence entre justice et mission :

Entre évangélisation et promotion humaine – développement, libération –, il y a en effet des liens profonds. Liens d'ordre anthropologique, parce que l'homme à évangéliser n'est pas un être abstrait, mais qu'il est sujet aux questions sociales et économiques. Liens d'ordre théologique, puisqu'on ne peut pas dissocier le plan de la création du plan de la Rédemption qui, lui, atteint les situations très concrètes de l'injustice à combattre et de la justice à restaurer. Liens de cet ordre éminemment évangélique qui est celui de la charité : Comment en effet proclamer le commandement nouveau sans promouvoir dans la justice et la paix la véritable, l'authentique croissance de l'homme ? (Paul VI 1975, §31).

Pendant le pontificat de Jean-Paul II, les luttes pour la promotion humaine et la justice deviendront des sujets aussi litigieux qu'emblématiques des crises que traverse la théologie catholique : ce sont non seulement certaines formes de théologie du dialogue, mais aussi les questions de libération et de justice sociale qui seront ainsi recadrées par l'encyclique *Redemptoris Missio* (1990, §12-20). En effet, selon Jean-Paul II, certaines conceptions ont trop tendance à réduire la mission à l'engagement social, et ainsi, « gardent le silence sur le Christ », « se taisent sur le mystère de la Rédemption » et ont fini « par marginaliser ou sous-estimer l'Église » (*ibid.*, §17). En fait, assure le pape : « Cette promotion, à laquelle l'Église tient, ne doit

---

<sup>141</sup> « Si le message chrétien d'amour et de justice ne se réalise pas, en effet, dans l'action pour la justice dans le monde, il paraîtra difficilement crédible à l'homme d'aujourd'hui » (*ibid.*, §38).

<sup>142</sup> « L'Église a reçu du Christ la mission de prêcher le message évangélique, qui comprend la vocation à se convertir du péché à l'amour du Père, la fraternité universelle et, par là, l'exigence de justice dans le monde. C'est pourquoi l'Église a le droit et le devoir de proclamer la justice à l'échelle sociale, nationale et internationale, et de dénoncer les situations d'injustice quand les droits fondamentaux et le salut même de l'homme l'exigent. L'Église n'est pas seule responsable de la justice dans le monde ; dans ce domaine, cependant, elle a une responsabilité spécifique et propre, qui s'identifie avec sa mission de rendre témoignage devant le monde de l'exigence d'amour et de justice contenue dans le message chrétien, témoignage qu'elle devra réaliser dans ses propres institutions ecclésiales et dans la vie des chrétiens » (*ibid.*, §39).

cependant pas être séparée de ses autres devoirs fondamentaux, ni leur être opposée, devoirs tels que l'annonce du Christ et de son Évangile, la fondation et le développement de communautés qui réalisent entre les hommes l'image vivante du Royaume » (*ibid.*, §19). Pour lui, l'appel à la conversion demeure primordial, mais est entendu sous ses deux aspects : la conversion constitue à la fois l'attestation d'une affiliation à l'Église (*ibid.*, §20 et 46), mais également la conversion des cœurs à l'amour fraternel (*ibid.*, §22, 47 et 56).

## 2. De la justice à la théologie dalit

Pour la théologie indienne catholique, c'est avec le document « Justice dans le monde » (1971) du Synode des évêques qu'un réveil sonna pour certains, ou qu'une confirmation dans leurs engagements advint pour d'autres. Grâce à ce document, estime Wilfred, « A process of contextual theological reflection was set in motion. It would seek to respond relevantly to the Indian situation » (Wilfred 1993, 77). C'est dans cette ligne que sera fondée EATWOT, l'*Ecumenical Association of Third World Theologians*, en 1976 à Dar-es Salaam. Cette association, qui regroupe les théologiens des pays en voie de développement – dont, rappelons-le, Samuel Rayan ou Amalorpavadass, parmi d'autres –, deviendra l'organisation faîtière des différentes formes de théologie travaillant pour la libération sous forme de justice sociale ou de décolonisation culturelle. Il était temps, comme le soulignera parmi bien d'autres Bede Griffiths à la première rencontre fondatrice de l'*Indian Theological Association* (ITA) en 1977, « The Indian Church has inherited a tradition of ritual and doctrine, which was developed in Western Europe and has little or no contact with the cultural tradition of India. This has meant that the Indian Church has become incapable either of awakening any mystical experience or of working any social transformation » (Griffiths cité dans Parappally 2002, 28).

Pour EATWOT, comme pour l'ITA, le point de départ de toute réflexion théologique ne consistera plus à réfléchir sur la métaphysique, ni de prendre la théologie européenne comme base, mais d'aborder les questions théologiques par leur contexte – l'expérience d'oppression ou autre – et viser la transformation du monde. C'est ce qui ressortira du séminaire *Theologizing in India* en octobre 1978, selon Parappally :

Almost all the papers presented at this seminar stressed the need to leave behind the traditional theology imported from another cultural context and venture into a new method of theologizing that responds to the various challenges of the Indian context. What the Indian theologians considered important elements for this new method of theologizing has been succinctly expressed by Kurien Kunnumpuram [...]. The new method of theologizing must be *experience-based, praxis-oriented, dialogical and interdisciplinary* (Parappally 2002, 29).

Ainsi, par le biais de l'ITA, et en réponse à ce besoin, devaient pouvoir se penser, de manière locale et significative pour l'Inde, de nouvelles formes de théologie permettant de mieux prendre

en compte les différents dossiers propres au contexte social, culturel et politique indien. Pourtant, autant les enjeux autour de la pauvreté ou ceux du patrimoine religio-culturel indien furent rapidement pris en compte du fait des pionniers dans ces domaines – Rayan, Kappen et Soares-Prabhu pour la première question ; Amalorpavadass, Amaladoss ou les moines de Shantivanam pour le second – autant la théologie dalit mit du temps à se penser et à s'affirmer chez les catholiques, comme évoqués dans la partie précédente.

Dans la présentation de Parappally au volume *Theologizing in Context* (2002), qui recense les différentes déclarations de l'ITA de 1980 à 2001, l'auteur estime que les défis de la théologie en Inde peuvent finalement se résumer en trois grandes catégories : la pauvreté ; le pluralisme religieux – et les questions sous-jacentes de dialogue et d'inculturation – ; et la réalité du système des castes. Cette tripartition, qui dissocie donc, il faut le souligner, la question de la pauvreté de celle des dalits, mais ignore la question des femmes et sous-entend celle des tribus, illustre assez bien la diversité et la complexité des dossiers à prendre en compte et la singularité du sous-continent.

Pour Wilfred, cette singularité ne tient pas seulement au contexte des lieux, mais aussi aux choix épistémologiques des théologiens de la région. En évoquant le travail d'Ignatius Jesudasan, du Sri Lanka, l'auteur insiste sur le fait que, contrairement aux théologies latino-américaines, « South Asian liberation theology [...] has almost invariably related the issue of liberation to the question of religion and culture » (Wilfred 2005, 509)<sup>143</sup> – et dans le cas de l'Inde, il faut ajouter à ces deux éléments la question de la caste. Bien qu'on puisse évidemment évoquer des théologies distinctes<sup>144</sup>, celles-ci restent, dans la théologie asiatique en général, et indienne en particulier, intimement liés. Alors que Wilfred écrivait en 1993 que la théologie de la libération indienne se développait grâce ou à l'intérieur d'une prise en compte du pluralisme religieux<sup>145</sup>, il soulignera encore, quinze ans plus tard à propos de l'ITA, que « The coming together of theologians in the forum year by year led to the recognition of a plurality of situations, and hence the actual need of a theological pluralism within India » (Wilfred 2008, 60).

La conséquence positive de cela est que la théologie indienne analyse les différentes réalités de manière organique – harmonieuse, dira aussi Wilfred (2008) –, mais dès lors, moins porté sur

---

<sup>143</sup> C'était déjà le propos d'Aloysius Pieris en 1979, quand il a insisté, lors de la 3<sup>e</sup> conférence d'EATWOT à Wennappuwa au Sri Lanka, que libération et dialogue interreligieux devaient aller de pair, non pas s'opposer mais les relier l'un à l'autre (voir Pieris 1990 [1979]).

<sup>144</sup> Wilfred n'hésite pas à écrire qu'il considère la « Dalit theology as the greatest achievement of Indian theology, seen especially from the socio-political angle. It has made a significant impact in the way theology is to be pursued in India, and has also attained international attention » (Wilfred 2008, 60).

<sup>145</sup> « If there is a theology of liberation struggling to be born in India, it owes to the efforts of a small group of socially committed Christians who very often join hands with the people of other faiths and ideologies in effecting the transformation of the society » (Wilfred 1993, 81-82).

une « théologie dalit » franchement délimitée. On pourrait évoquer, comme cas d'exception, les catholiques entièrement engagés dans la théologie dalit tels que le jésuite Dionysius Rasquinha ou S. M. Michael, professeur d'anthropologie culturelle et prêtre religieux de la société du verbe divin. La plupart des théologiens indiens d'importance, en revanche, sont moins tranchés. Samuel Rayan, par exemple, en est un bon exemple : alors qu'il fut un pionnier de la méthodologie contextuelle, autant avec EATWOT qu'auparavant de manière plus isolée, il reste impossible de l'identifier comme un penseur de la théologie dalit, ni pour autant de l'exclure de cette mouvance. Son approche plutôt globale, et adoptée par ses compatriotes et collègues en lui faisant l'honneur de rédiger l'un des articles de présentation de la théologie en Inde dans le volume *Theologizing in Context* de l'ITA dont j'ai parlé plus haut, est éclairante en ce sens :

The theology we do in India is Indian, local, and contextual. It takes our Christian faith and our concrete historical situation seriously. This situation has many dimensions: social, cultural, intellectual, political, economic, aesthetic, cosmic and religious. We know that these act on us, shaping our perceptions and sensibilities, affecting our responses and decisions. They cannot but be an ingredient of our theological reflection and of its articulation. Theology is understood as reflection on our faith-experience in the light or shade of life lived in its actual context, with its problems, struggles, tears, and hopes; or conversely, it is a reflection on life in the light of faith. We bring the two – life and faith – to face each other and to dialogue, questioning and critiquing each other, exploring each other's depths and enriching each other, challenging each other (Rayan 2002, 11).

De la même manière qu'il est impossible de catégoriser Rayan *dans* ou *hors* de la théologie dalit, d'autres théologiens tels Wilfred ou Amaladoss se montrent également sensibles à ces questions de justice sociale, tout en restant engagés dans les enjeux autour de l'inculturation. Pour Wilfred, cette tension semble se résoudre aujourd'hui par l'élaboration d'une « public theology » (je garde volontairement l'expression anglaise), appelée à se prononcer sur l'ensemble des sujets touchant la société (Wilfred 2010 ; 2013) – j'y reviens dans le chapitre suivant.

Du côté protestant, en revanche, des représentants de la théologie dalit se sont affirmés de manière plus visible et d'une certaine manière, affiliés plus « exclusivement » à celle-ci. Les pionniers comme Vedanayagam Devashayam ou Masilamani Azariah<sup>146</sup> (évêques tous deux de la South Indian Church), et les théologiens Arvind Nirmal, James Massey ou Abraham Ayrookuzhiel, mais encore John Webster, Sathianathan Clarke, ou d'une génération plus récente, Peniel Rajkumar, sont aujourd'hui reconnus comme des figures pensantes d'une théologie typiquement dalit, construite *sur* et émanant *de* l'expérience de vie dalit.

Théologiquement, la voie fut largement ouverte par M. M. Thomas. Parce que celui-ci encouragea dans un premier temps l'indigénisation du christianisme en Inde afin de favoriser une forme de religion chrétienne et indienne – nationaliste donc –, sa démarche se révèle inspirante pour la théologie dalit. Par son refus d'une systématisation de la théologie, et en préfigurant avant

---

<sup>146</sup> Rappel : à ne pas confondre avec l'évêque V. S. Azariah, évoqué dans la dernière partie.

l'heure la théologie contextuelle par son principe d'une « théologie vivante »<sup>147</sup>, Thomas est aujourd'hui considéré, pour le monde protestant, comme l'un des bâtisseurs de la théologie indienne en général, et dalit en particulier. Pour Bastiaan Wielenga, par exemple, qui examina les différentes théologies de la libération en Asie, « Thomas may not be directly counted among the theologians of liberation. But he has made a seminal contribution to a political theology and social ethics which calls for critical Christian participation in secular social and political life, thus paving the way for the concerns and perspectives of liberation theology » (Wielenga 2008, 65-66 – voir aussi Rajkumar 2010, 35). Wilfred, qui reconnaît en Thomas « a leading lay theologian, whose influence extended throughout the [Asian] continent » (Wilfred 2005, 510), apprécie en lui son engagement dans la vie politique indienne en tant que chrétien, mais s'interroge : « It was enigmatic how he could reconcile his “rightist” Christology with his “leftist” social and political thought » (*ibid.*, 511), tant justement il fut un théologien de la libération avant l'heure.

Mais parmi les premiers à poser les pierres d'une théologie véritablement dalit, il faut évoquer Nirmal, pour qui la théologie dalit doit s'élaborer à partir de l'expérience, qu'il désignera aussi sous le vocable *pathos*<sup>148</sup>. Cette théologie, en « discontinuité radicale » avec la théologie indienne classique qui s'occupe des élites et de la pensée brahmanique, doit être à ses yeux une « contre-théologie », et pour ce faire, devra assumer un « exclusivisme méthodologique » où seuls les dalits pourront parler en leur nom (Nirmal 1990, 59). « In such a theological venture », ajoute-t-il, « the primacy of the term ‘dalit’ will have to be conceded as against the primacy of the term ‘Christian’ in the dominant theological primary » (*ibidem*). Et quand on demandera en quoi la théologie dalit est chrétienne, les théologiens pourront répondre que c'est le fait d'être dalit (en tant qu'expérience vécue), la « dalitness » – ou la *dalité*, selon le néologisme équivalent français –, qui rend cette théologie chrétienne. Ce radicalisme, qui pose certains problèmes à la théologie chrétienne en général, montre la spécificité recherchée dans ce type de théologie et rend presque équivalentes les dynamiques de dalitisation ou de sanskritisation dans leurs formes – mais pas dans leurs contenus, évidemment.

Dans la perspective dalit, non seulement le Dieu trine est « on the side of the dalits and not of the non-dalits who are the oppressors » (*ibidem*), mais l'ensemble de la Bible peut se relire à partir de cette expérience : l'exode, par exemple, est compris comme la sortie de l'hindouisme vers

---

<sup>147</sup> Dans sa préface à Boyd (2009 [1969]), Thomas affirmera : « Living theology is the manner in which a Church confesses its faith and establishes its historical existence in dialogue with its own environment. [...] But living theology, which arises as tools for confessing the faith and fulfilling the mission in specific situations, is often fragmentary and partial in character. It is the raw material for systematic theology » (Thomas 1969, « Foreword » de Boyd 2009 [1969]).

<sup>148</sup> « A Christian Dalit Theology will be produced by dalits. It will be based on their own dalit experiences, their own aspirations and their own hope. It will narrate the story of their *pathos* and their protest against the socio-economic injustices they have been subjected to throughout history. It will anticipate liberation which is meaningful to them » (Nirmal 1990, 58).



Jésus-Christ, le libérateur (*ibid.*, 63). De même, entendre Dieu comme un dalit veut dire qu'il est un serf plutôt qu'un serviteur dans un restaurant ; comme un *house-maid*, mais surtout, comme un balayeur de rue ou un nettoyeur de latrines, à l'instar des dalits. Pareil pour Jésus, quand il est relu comme un dalit : fils de charpentier, proche des dalits de son temps, dont le manifeste à Nazareth (Lc 4) est un manifeste pour dalits, est mort conspué par les siens (*ibid.*, 66-67). Dans cette ligne enfin, l'Esprit Saint est intégré comme celui qui donne la vie, la libération, mais également le confort et pâtit avec les dalits dans leurs souffrances (*ibid.*, 69). En bref, l'aspect véritablement libérateur d'une théologie dalit semble être, pour Nirmal, de pouvoir à la fois accueillir la condition dans laquelle les dalits sont, sans pour autant ni chercher à la perpétuer, ni à l'approuver, mais à la contester de l'intérieur :

We have suffered in the past and we continue to suffer in the present. This is not because of our own sins or the sins of our ancestors. We need not and should not subscribe to any describe of Karma-samsara. Our sufferings and our dalitness have there (sic) place in the economy of salvation for ordained by God. It is in us that God will manifest and display his glorious salvation. [...] It is through us that God will manifest and display his salvation. It is precisely in and through the weaker, the downtrodden, the crushed, the oppressed and the marginalised that God's saving glory is manifested or displayed. This is because brokenness belongs to the very being of God. God's divinity and his humanity are both characterized by his dalitness. He is one with the broken (*ibid.*, 70).

Pour Sathianathan Clarke, tant la sanskritisation analysée par Srinivas que le « libérationnisme » de Nirmal demeurent insuffisants pour répondre adéquatement aux exigences d'une théologie dalit. Dans le premier cas, l'histoire a montré que la conversion au christianisme n'a ni permis aux dalits de monter dans la hiérarchie sociale, ni permis de générer une nouvelle théologie dalit : « Indian-Christian theology, thus, in its caste Hindu guise provided Dalits with the illusive feeling that Christianity is liberative since it incorporated them within the one complete and undivided pan-Indian theological framework » (Clarke 1999, 44). Pour éviter – et contrer – ce « camouflage sociologique » (*ibid.*, 45) des dalits qui dissimulent leur passé dalit sous les habits du christianisme, Nirmal eut raison, estime Clarke, d'interpeller les dalits chrétiens en retrouvant les fins premières d'une théologie de la libération. Mais la notion de libération s'est avérée à la fois trop large et trop restrictive, poursuit Clarke, pour permettre à la théologie dalit de vraiment s'instituer en tant que telle : trop large parce qu'elle ne voit pas les contextes particuliers de certains groupes opprimés, et trop restrictive, ou trop étroite, parce qu'elle n'envisage que les dimensions économiques et sociales de l'émancipation.

Pour construire une théologie dalit, propose Clarke (et on notera l'absence du terme « libération »), il est nécessaire de mieux prendre en compte la religion et la culture des dalits, c'est-à-dire les représentations symboliques qui ont permis à la fois la mémoire des souffrances subies, que les allégories convoquées pour entretenir l'espoir d'une meilleure condition. Autrement dit, estime le théologien, « while [the epistemology of liberationism] affirms that the

experience of pain-pathos is the source of knowledge about God, it fails to take seriously the symbolization of this experience of pain-pathos that is manifested by Dalit religion » (*ibid.*, 47). En convoquant ce monde symbolique, espère Clarke, il sera possible de non seulement libérer la théologie par le dialogue avec des communautés dont les représentations – religieuses ou culturelles – sont différentes du christianisme, mais également de mettre la théologie *en tant que praxis* au centre de la démarche libératrice, en s'interrogeant sur la signification d'une identité chrétienne-dalit : « Not merely the identity that is forced upon them by the dominant caste communities but also the identity as they experienced and comprehended it among themselves and before the Divine » (*ibid.*, 47).

S'inspirant de Jean-Baptiste Metz et de Sharon Welch, une théologienne féministe, la démarche proposée par Clarke entend donc effectuer « an insurrection of subjugated knowledge » (*ibid.*, 48) qui permette de penser les lieux de conflits et d'exclusion, de renouer avec les connaissances écartées ou délégitimées, et de mieux articuler les différents savoirs, subalternes et dominants, en empêchant la « silenciation » des premiers au profit des seconds. Typiquement, proposera Clarke dans les quatrième et cinquième chapitres de son étude, le tambour pourrait (devrait) être intégré comme motif liturgico-théologique – voire comme *interprétant* théologique – en tant qu'il représente, pour les Paraiyar du Tamil Nadu, la puissance divine (*ibid.*, 146-176). Dans la pensée religieuse des Paraiyars, en effet, comme le tambour permet à la fois de résister contre les castes supérieures, mais donne également aux dalits les moyens (*empower*) pour une telle résistance, il serait envisageable de considérer le tambour à la fois comme une préfiguration du Christ (*ibid.*, 185-196), mais également le Christ comme tambour (*ibid.*, 197-217).

Pour Peniel Rajkumar, le travail de Clarke, qui se rapproche de celui d'Abraham Ayrookuzhiel, permet de légitimer et approfondir le premier des deux objectifs de la théologie dalit (l'affirmation identitaire), tandis que l'autre objectif (une vision sociale libératrice) est plutôt porté par les travaux de Masilamani Azariah, James Massey et Samuel Rayan. Sans entrer dans les détails de ces différents apports à la théologie dalit, Rajkumar s'interroge néanmoins sur les résultats concrets (pratiques) de ces travaux dans la mesure où plusieurs fossés demeurent entre la pensée d'une théologie dalit et les pratiques sociales des Églises indiennes : « Though the intended goals of Dalit theology are intensely practical (and hence ethical), its theological content deters effective engagement in social transformation. In order to make Dalit theology more praxis-oriented there is a need to revise and reconstruct Dalit theology along the lines of the criticisms which have emerged » (Rajkumar 2010, 72).

Pour Rajkumar, c'est à travers la Bible – dans les entrelacs de l'action éthique, des aspirations au royaume de Dieu et de la sotériologie – que peut se construire un cadre éthique effectivement

à même de répondre aux manquements de la théologie dalit. Plus précisément, c'est à la relecture des récits synoptiques de guérison qu'il est possible de clarifier ce cadre. En s'inspirant de *Healthcare and Christian Ethics* (2006) de Robin Gill, Rajkumar résume à quatre traits le cadre dans lequel une éthique, entendue comme « expression pratique de la foi » à la suite de Jon Sobrino, devrait émerger afin de favoriser la libération concrète de ses membres : « Praxis bears evidence of the content and nature of Christian faith. It is the action which consciously reincarnates the actions of Jesus in a relevant manner for one's context » (Rajkumar 2010, 110). Afin de vivre la justice, l'amour et la solidarité dans le contexte dalit, et afin de se mettre « à la suite de Jésus », Rajkumar propose de développer (ou d'intégrer) le toucher devant des situations d'impureté ; d'augmenter simplement la foi ; de développer la pitié (*mercy*) et la compassion ; et de ne pas hésiter à confronter les situations d'injustices – quitte à produire du conflit – comme moyens praxéologiques en réponse aux situations de détresse des dalits (Rajkumar 2010, 98-109). Ainsi, estime l'auteur, suivre Jésus devient plus concret, et permet même d'inclure dans cette perspective des acteurs qui ne seraient pas issus du monde dalit<sup>149</sup>.

Dans cette reconfiguration de la théologie dalit, Rajkumar met en garde contre la réduction de l'identité à un seul aspect de la personne – le fait d'être un dalit, ou une femme, par exemple. En s'inspirant des travaux de la théologienne féministe Kwok Pui Lan, il rappelle qu'il y a toujours de l'autre en l'autre, qu'un groupe n'est jamais qu'un groupe, mais que les identités sont personnelles, et à facettes multiples – alors que cet aspect fut négligé dans la théologie dalit, fonctionnant sur une approche unidimensionnelle et binaire. L'auteur relève que « The ambiguity and possibilities which hybrid identities posit have not been fully analysed or sufficiently appropriated by Dalit theologians » (*ibid.*, 168), et peuvent mener vers une sorte de ghettoïsation idéologique et/ou théologique, ou faire oublier les lieux d'intersection entre castes dominantes et dominées (*ibid.*, 169)<sup>150</sup>. Tandis que « One of the main challenges of Dalit theology is that it lacks sufficient theological impetus to learn from the non-Dalits » (*ibid.*, 172)<sup>151</sup>, par exemple, il faut au contraire, insiste Rajkumar, reconnaître et investiguer l'« interaction mutuelle » (*ibid.*, 171s) comme approche théologique, où la réciprocité et le relationnel deviennent aussi importants que les objets étudiés. En somme, estime l'auteur,

---

<sup>149</sup> « [Three features of the four ethical principles] act as signposts in deriving ethical principles for resisting any discrimination based on purity and pollution in the Indian caste context. Hence, positing the synoptic healing stories as the alternative paradigm for Dalit theology offers possibility of widening the applicability of Dalit Theology to the people belonging to non-Dalit castes as well as the 'oppressors' of Dalits » (*ibid.*, 110).

<sup>150</sup> Clarke met également en garde contre cette approche : « the foundational bipolarity model advances an essentialist dialectic which construes essence as always appearing in binary forms » (Clarke, cité dans Rajkumar 2010, 169).

<sup>151</sup> Et plus loin : « Dalit theology hasn't really opened the discursive space to interact with other non-Dalit theologies. Its attitude towards other theologies has been one of broad generalization that such theologies are anti-Dalit » (*ibid.*, 173).

Dalit theology needs to acknowledge and bear in mind the complexity of Dalit identity and recognize that aspects of fluidity and hybridity constitute Dalit identity, Dalit religion and Dalit existence. [...] This will pave the way for a praxis of mutual engagement, where both Dalits and non-Dalits can become partners in the struggle for justice and equality » (*ibid.*, 176).

## IV. Émergence de la *public theology*

Même si l'idée d'une « théologie publique » mit du temps à se faire entendre en Inde, elle se déploie désormais à travers les travaux récents de Felix Wilfred ou Patrick Gnanapragasam – le successeur du premier à la tête du département de Christian studies à l'université de Madras. Dans sa monographie *Asian Public Theology. Critical Concerns in Challenging Times* (2010), Wilfred explique l'importance de se mesurer à des « issues of public concern in Asia » et de les examiner « with the help of many disciplines and reflects on them in the light of the humanistic vision and values of Christian message » (Wilfred 2010, vii). À ses yeux, ajoutera-t-il lors d'un colloque sur le sujet, « Public theology represents an unexplored dimension of Indian theology, and Asian theology at large » (Wilfred 2013, xi). Non seulement peut-elle s'associer à différentes formes de théologies contextuelles, de libération ou interreligieuses, elle *doit* aussi se fonder sur le dialogue et le partenariat avec toutes personnes tenues par les mêmes enjeux :

We need to do theology not only in India and for India, but *with India* – with all the peoples and with all the churches, gripped by the need to respond to the challenges of our times. Public theology offers an open forum for all those who, inspired by their religious beliefs and convictions, wish to engage themselves for the liberation of the poor and the marginalized (*ibidem*).

En d'autres mots, se résume Wilfred, « The concerns of the public are also the concerns of theology » (*ibid.*, xii). Reste à définir ce « public » : d'un point de vue théologique, il faut d'abord partir des pauvres, des gens en marge ou oubliés, mais sans pour autant exclure le reste de la population. Typiquement, en Inde : la pauvreté n'est pas le seul problème des pauvres, mais de tous citoyens, même si les enjeux et les analyses doivent d'abord partir de la réalité des pauvres ; pareil pour les dalits et le système des castes, etc. Ainsi, cela ne concerne pas que le christianisme, mais les différentes traditions religieuses ; pas seulement la théologie, mais toute branche des sciences humaines et sociales (*ibidem*). C'est pourquoi, pour Gnanapragasam, la théologie publique fonctionne comme des 'creative wings' des religions, et doit avoir l'ambition « to build upon the political, liberation and contextual theologies » en inscrivant ces débats dans l'espace public (Gnanapragasam 2013, 11-13).

### 1. L'Église dans le monde

L'idée d'une *théologie publique* s'impose à présent comme un courant à la fois autonome et nouveau pour envisager la relation des Églises aux mondes non chrétiens. Transcendant chacune des questions particulières, cette théologie a en effet l'ambition d'établir un dialogue – ou parfois,

une confrontation – avec le monde sécularisé, non plus dans une perspective d'évangélisation *per se*, mais dans un esprit de solidarité, de dialogue et de parité. Rien de vraiment nouveau, d'un certain point de vue, mais quand même.

Alors que pour Sebastian Kim, « Christian theology has always tried to be relevant to the context and society » (Kim 2011, viii), pour Gerard Mannion, « public theology is shorthand for church 'in' the world, and it embraces the contributions of the different churches and theology to the wider social, political, economic and cultural life of the communities where Christianity is found » (Mannion 2009, 122). Mais si la théologie publique n'est pas une nouveauté en soi, c'est en réaction à la privatisation de la foi que s'est développée cette nouvelle forme de théologie en engageant l'Église dans un retour au dialogue social, privilégiant le mieux-être (*welfare*) d'un lieu, en se reconnaissant comme un acteur *parmi d'autres* du champ culturel, social et politique, mais comme un acteur *à part entière*, dans sa singularité théologique et sociale. Selon Graham :

Christianity is more than simply about personal salvation or 'spiritual' questions at the expense of temporal or worldly concerns. It has a public bearing that goes further even than thinking about the 'public' impact of the Church as institution, and reflects a conviction that it is acceptable, even essential, for theology to engage in matters to do with the ordering of our common life; to be concerned with the ordering of life beyond the ecclesial, to embrace the whole of society; and to introduce a theological perspective into public debate. It is theology that speaks from within a religious tradition, addressing questions of public significance, seeking to influence a wider culture and helping to shape the way problems and policies are addressed (Graham 2013, 74).

« At its best », précise Mannion, « public theology involves theological hermeneutics in the service of moral, social, and political praxis » (*ibid.*, 122), ce qui implique de faire une différence, au final, « a positive difference » (*ibid.*, 152).

S'agit-il, dès lors, d'une forme d'entreprise missionnaire, dans sa dimension la plus large et la plus fondamentale, ou plutôt – comme pour le dialogue interreligieux – d'une forme de compagnonnage à la vie sociale et politique ? La réponse est déjà, en partie, dans la question : la théologie publique relève, dans une certaine mesure, de la mission, sans pour autant s'y confondre ni s'en dissocier. Mais les choses semblent aussi se différencier selon qu'on se trouve en régime catholique ou protestant.

Pour Mannion, ecclésiologue catholique, la théologie publique relève « very much » de la mission, puisque l'expression « théologie publique » est une autre manière de dire « l'Église dans le monde » (Mannion 2009, 122). En outre, pour les différents théologiens catholiques qui ne peuvent envisager la mission *en dehors du dialogue* (Bevans & Shroeder 2011 ; Courau 2012 ; Bosch 1991), la théologie publique, en tant que dialogue avec le monde, fait aussi partie de la mission de l'Église. Au contraire, du côté protestant, la théologie publique est rarement mise en corrélation avec la mission. À preuve, d'abord, l'absence de la théologie publique dans la collection « Regnum Edinburgh 2010 » qui a pourtant publié plus de vingt-cinq volumes, disponibles en ligne, qui

rassemblent à la fois les contributions du centenaire de la conférence d'Édimbourg en 1910, sur la mission ainsi que des contributions nouvelles<sup>152</sup>. Ni Sebastian Kim (2011), ni Harold Breitenberg (2010), ni Haire (2013), dans leurs réflexions ou introductions à la théologie publique, ne considèrent la mission comme une manière pertinente pour expliquer la théologie publique. On notera, comme (notable) exception, la façon dont William Storrar intégrera la pensée de Bosch sur la mission dans la sphère de la théologie publique<sup>153</sup>, mais surtout Elaine Graham.

Pour cette théologienne anglicane, la théologie publique *devrait* se comprendre comme « apologie » (Graham 2013, 177-233) – ou même, ajoutait Mannion, ne devrait pas craindre de se rendre, à certains moments, *polémique* (Mannion 2009, 122). Pour Graham, qui insiste sur ce point, il s'agit pour la théologie publique de « dire la vérité au pouvoir » (*speaking truth to power*) comme des ambassadeurs du Christ témoignant d'un « prophetic advocacy » (Graham 2013, 225-227). Ici, la dimension missionnaire se trouve remplacée par une dimension vocationnelle, proche malgré tout de la sémantique missionnaire : « It must continue to underpin the vocation of the public Church as it is called to speak truth to power and seek the welfare of the city, and as its people venture into the contested spaces of public deliberation as articulate and faithful ambassadors for Christ » (Graham 2013, 233).

Cela étant, peut-on parler d'une nouvelle « théologie politique » ? Pas vraiment, estiment Max Stackhouse et John de Gruchy, si c'est à la manière d'un Metz ou d'un Moltmann (encore moins d'un Schmitt) : leurs propos s'avèrent à leurs yeux trop centrés sur l'état, ancrés dans une confrontation binaire entre le peuple et le gouvernement, plutôt que plongés dans la mélasse d'un public organiquement pluriel et incommensurablement composite (Stackhouse 2004). Pour autant, la théologie ne peut certes pas être qualifiée d'« anti-politique », puisque cette théologie se doit de passer par le politique pour se concrétiser. Et à ce titre, estiment d'autres auteurs comme Mannion et Kim, la théologie publique pourrait être considérée comme une forme de théologie politique, à condition de bien définir les termes employés.

S'il reste encore plusieurs questions à élucider sur les contours et les perspectives propres à la théologie publique, celle-ci s'avère aujourd'hui incontournable pour penser le rapport du christianisme à l'extérieur de lui-même. Tant pour Felix Wilfred, engagé dans les différentes

---

<sup>152</sup> Ceci est d'autant plus étonnant que Sebastian Kim, rédacteur en chef du *International Journal of Public Theology* est contributeur de plusieurs chapitres dans différents livres, mais ne fait pas état de cette approche, et que son épouse, Kirsteen Kim, est la directrice de la collection.

<sup>153</sup> « Doing public theology in a global era means practising the new postmodern paradigm thinking on mission advocated by Bosch in the context of public life. Public theology integrates Bosch's elements of mission in this distinctive way. It subjects them all to the discipline of participation in the public sphere. It acknowledges and reflects on the public dimension of our participation in God's mission to the world. It heeds the biblical call to love the stranger. Public theology therefore baptizes and names Bosch's emerging ecumenical paradigm as a public paradigm of mission for a global era » (Storrar 2011, 25).

questions indiennes, que pour Virgilio Elizondo, l'un des premiers théologiens à penser le métissage, la théologie publique se révèle une manière d'entrer dans la pensée d'un christianisme poreux, en dialogue avec le monde, et apte à transformer non pas seulement le monde, mais l'Église et ses fidèles.

## 2. Aux débuts de la théologie publique

Les commentateurs s'accordent à attribuer la paternité de l'expression « public theology » à Martin Marty (1974a)<sup>154</sup>, tout en soulignant que cette expression naît durant les débats entourant la notion de « religion civile » proposée par Robert Bellah dès 1967. Seulement, la localisation exacte de cette expression est difficile, car Martin Marty ne convoque pas la notion de « théologie publique » dans sa réponse à Bellah, mais dans un autre article sur lequel je reviens plus bas. Dans le volume *American Civil Religion* (1974), en revanche, c'est Bellah qui, dans sa réponse à ses critiques (dont fait partie Marty), utilise à quatre reprises l'expression « public theology » comme prolongement de l'expression des « public religions » (Bellah 1974)<sup>155</sup>. Alors qu'en 1967, Bellah définissait la religion civile comme une « public religious dimension » (Bellah 1967, 4) exprimée par « a set of beliefs, symbols and rituals » (*ibidem*), il ne se permet pas d'entrer dans la dimension théologique de la question ; à peine fait-il référence à Reinhold Niebuhr qu'il rejoint quand ce dernier reconnaît en Abraham Lincoln un représentant des convictions religieuses alors même que l'ancien président n'était d'aucune Église (*ibid.*, 12). En somme, estime le sociologue, « The civil religion has been a point of articulation between the profoundest commitments of the Western religious and philosophical tradition and the common beliefs of ordinary Americans. It is not too soon to consider how the deepening theological crisis may affect the future of this articulation » (*ibid.*, 15).

Cette discussion sur la religion civile s'avère importante pour la pensée théologique qui nous occupe dans la mesure où elle interroge les intersections entre le religieux et le politique à partir de certaines analyses sociologiques qui constatent d'une part la sécularisation des sociétés euroaméricaines et la transformation des influences, malgré tout, des traditions religieuses sur ces sociétés. L'idée d'une théologie publique s'avère être une réponse (parmi d'autres) à cette analyse. Et si, finalement, la paternité de cette expression revient quand même à Martin Marty, c'est parce que c'est lui qui, dans un autre article contemporain au premier, développe la notion d'une « théologie publique » en prenant la figure de Niebuhr comme modèle. Dans cet article, où

---

<sup>154</sup> Voir Breitenberg (2010, 7) et Graham (2013, 72).

<sup>155</sup> L'expression « public religion », qui précédera ce débat sur la religion civile, connaîtra également un succès grandissant à partir des années 1970, alors que la naissance de son expression remonte à Benjamin Franklin dans un discours de 1749 en même temps qu'une autre expression : « a civic faith » (Furseth & Repstad 2006, 107).



la notion de religion civile n'apparaît qu'incidence – en conclusion, une seule fois, sans que Bellah soit nommé<sup>156</sup> – c'est l'idée d'une « religion de la république » (Marty 1974b, 333) qui est convoquée pour expliciter le concept de « théologie publique » incarnée par excellence en la personne de Niebuhr.

C'est en s'inspirant de la vie et des engagements de Niebuhr dans les débats de son temps, estime Marty, que peut se penser et se développer une théologie publique. « Professor of Applied Christianity », se voyant comme un « servant of and, in a sense, a prophet to America-in-praxis » (*ibid.*, 336) pour qui la différence entre théologie systématique et pratique n'était pas si importante (*ibid.*, 337), l'itinéraire de Niebuhr, aux yeux de Marty, « had been from practice through ethics toward theology » (*ibid.*, 339) : « His empirical sense; his choice of theological themes based upon what he considered to be a relevant address to the human situation; his journalistic avocation; his involvement with contemporary policymakers – all these prevent one from seeing him as an ivory-tower dweller with abstractions » (*ibid.*, 342-3).

De fait, précise Marty, le fait qu'il manque à Niebuhr une bonne ecclésiologie est aussi patent que sa réussite à dessiner une sociologie non seulement de son Église, mais de son temps également (*ibid.*, 343-4). Et c'est ce qui fera, à terme, l'originalité et la pertinence de cette figure pour la théologie publique, selon Marty. Car Niebuhr, en s'éloignant peu à peu des Églises comme les dépositaires (*repository*) des convictions religieuses en Amérique – Églises qu'il qualifiera de « tribus » (*ibid.*, 354-9) –, envisagea plutôt la « nation » dans ce rôle, au point qu'il réussira à habiter « the tension between the two spheres, but also [to bring] them dialectically into creative interplay and occasional fusion » (*ibid.*, 354). En témoignent à la fois ses dernières relations, plus « nationales » qu'ecclésiastiques, mais aussi son admiration pour Abraham Lincoln, qu'il désigne comme le plus grand théologien d'Amérique, ou sa proximité intellectuelle avec un Paul Tillich<sup>157</sup> (*ibid.*, 355). Si Niebuhr met toutefois en garde contre l'idolâtrie et qualifie l'*American dream* comme « an American God » (*ibidem*), Niebuhr a su – de manière exemplaire – être à l'écoute (*responsive*), selon Marty, de ce que Bellah a appelé la « religion civile ».

This awareness was born of his frustration over the limits of what particular churches could achieve. Never was it uncritical or short of prophetic; his every appreciation was tinged with irony and marked by realism. And his national concerns had an ecumenical dimension: if God was somehow seen to be the transcendent reference for interpreting the life of the American people he was not less related to other nations and communities (*ibid.*, 359).

---

<sup>156</sup> « If Niebuhr was responsive to what some have come to call a civil religion, this awareness was born of his frustration over the limits of what particular churches could achieve. Never was it uncritical or short of prophetic; his every appreciation was tinged with irony and marked by realism. And his national concerns had an ecumenical dimension: if God was somehow seen to be the transcendent reference for interpreting the life of the American people he was not less related to other nations and communities » (Marty 1974b, 359)

<sup>157</sup> « His writings show a general agreement with the contention of his long-time colleague, Paul Tillich, that religion is the soul of culture and culture the form of religion, and he saw America as a problematic concretization of a spiritual reality » (*ibid.*, 355).

Suite à cette première discussion sur les liens entre théologie publique et religion civile, et prenant acte de la crise à la fois morale et missionnaire des Églises, Marty approfondira sa réflexion dans *Public Church: Mainline–Evangelical–Catholic* (1981) où, estime-t-il, il est urgent de répondre au consumérisme religieux qui répond aux besoins des individus, mais n'aide pas à construire des communautés (Marty 1981, ix). Or, bien qu'il s'inquiète déjà de la dégénérescence des Églises, c'est l'instrumentalisation des religions qui le tracasse surtout, alors que celles-ci pourraient (devraient) répondre aux défis contemporains :

The decline of civility has not reached crisis proportions in North America but there is a disturbing decline of faith in the values of civility. I believe that what I am calling the public church has distinctive if not unique resources for exemplifying to a larger world a way of being faithful to the truth it knows, while showing "counter-tolerance" toward people with whom it disagrees and from whom it remains separate » (*ibid.*, xi).

En même temps que Niebuhr et Marty, d'autres figures américaines – catholiques celles-ci – influenceront également la pensée d'une théologie publique en contribuant à la refondation (ou restructuration ?) des rapports du religieux à l'espace public : John Courtney Murray (1904-1967) pour une part, et David Tracy (1939-) d'autre part. Ce qui fera dire à Gerard Mannion que « the United States context offered 'fertile soil' for the development of public theology » (Mannion 2009, 126), même si bien sûr d'autres figures européennes, telles que le hollandais Gerrit de Kruijf (*ibid.*, 127-8), pourraient encore être évoquées. Si le sol s'avéra fertile pour la théologie publique aux USA, c'est en bonne partie grâce à la matrice sociale et religieuse du pays : à la fois constitué de multiples Églises aux ecclésiologies très variées, et où la liberté religieuse demeure cardinale, les théologiens ont pu s'exprimer ouvertement dans un contexte pluraliste et en dialogue avec leurs contemporains – autant de conditions essentielles à la théologie publique.

Pour Courtney Murray, qui a grandement influencé la pensée théologique du document sur la liberté religieuse du Concile Vatican II<sup>158</sup>, autant il était important de réduire la méfiance des États-Uniens à l'égard de l'Église catholique, afin qu'elle puisse être audible dans l'espace public, autant celle-ci devait aussi évoluer théologiquement. En acceptant le document sur la liberté religieuse, estime Courtney Murray, l'Église catholique a (enfin) pu accepter deux éléments qu'elle avait combattus tout au long de la crise moderniste : la sécularisation de la société et la « conscience de l'histoire » comme coordonnées capitales de la pensée humaine (Courtney Murray 1966, 592)<sup>159</sup>. Aux yeux du jésuite, c'est la sacralité de la société – et du coup, de la

---

<sup>158</sup> Voir par exemple son opus *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition* (1960). Et voir aussi l'importante étude de Dominique Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray* (1994).

<sup>159</sup> Mais Courtney Murray n'endosse pas pour autant n'importe quel type de sécularisation, et explicite ensuite le type de sécularisation souhaité : « What emerged, in fact, was not the secular society, claiming its rightful relative autonomy, but the laicized society of sectarian Liberal theory, which claimed an autonomy that was absolute. In the eyes of the Church, its special vice was the programmatic denial of public status to religion and its reduction of the Church to the private status of a voluntary society, wholly enclosed within the monist structure of the state and

préservation du religieux par un gouvernement – qui fut réfutée avec le concile, donnant ainsi à l'Église l'occasion d'affirmer que les valeurs laïques (*secular*) – telles que la liberté, la vérité, la justice ou l'« amitié civile »<sup>160</sup> – sont des devoirs qu'un gouvernement démocratique doit soigner. Il en va même de la santé d'une société, estime-t-il, que les religions puissent contribuer au bien commun :

Without religion society cannot progress toward a healthy secularity but must inevitably regress along the line of history that leads from the laicist totalitarianism of Jacobin ideology to the even more bleak and inhuman totalitarianism of today, within which the value of truth, justice, love and freedom have reached the most advanced stage of corruption history has seen (*ibid.*, 593).

Sur la même voie, David Tracy, pour qui dans les années 1970, « The most pressing question for theology is the very nature of the discipline itself » (1974, 13), cherchait lui aussi à légitimer le statut de la théologie. C'est dans sa monographie, *The Analogical Imagination – Christian Theology and the Culture of Pluralism* (1981), que l'on retrouve la tripartition, désormais classique, des publics de la théologie – la société, le monde universitaire et l'Église –, qui permet à la théologie de se penser dans un espace plus étendu que le seul monde ecclésial, et le religieux au-delà de la simple sphère privée. Mais cette ligne était déjà présente dès son premier opus *Blessed Rage for Order* (1975), où il ne mit pas exactement en exergue l'expression « théologie publique », mais évoquait surtout la nécessité de rendre les critères de validité « open to public discussion » (Tracy 1975, 81), en précisant d'ailleurs que « The need for determining how we may have a “confessional” position that is still open to “public” discourse remains, I believe, the chief question for an adequate revisionist model for dogmatic theology » (*ibid.*, 87, note 57). Ainsi, dans la préface à la réédition de son premier livre, vingt ans plus tard, Tracy confirme l'importance qu'il donne à une « théologie publique » et insiste sur le fait que cette voie se profilait dès le début de son œuvre, dont il résume les accents :

The fundamental arguments of this book [*Blessed Rage for Order*] remain, I believe, as necessary now as then: the need to focus in theology on an ever increasing pluralism; the need to develop a genuinely *public theology* – available, in principle, to all intelligent, reasonable, responsible persons; the usefulness of some form of a correlation method as a heuristic guide for theology; the signal importance of fundamental theology to the entire theological enterprise; the importance, therefore, of reason and its critical, self-correcting function for all theology. These are the principal positions of this book. They were crucial then and they are crucial now for any serious critical theology (Tracy 1996, xiii – *je souligne*).

---

subjected to its omnipotent sovereignty. The opposition of the Church to this term of a great historical movement was rigid and unremitting. And rightly so. The trouble was that the ultramontane Church failed to read the signs of the times, and to discern beneath the new features of the historical scene the more profound factors of change that were at work » (*ibidem*).

<sup>160</sup> Courtney Murray semble préférer ce terme à celui de fraternité, de solidarité civile ou de tolérance dans son exposition des quatre valeurs laïques fondant la démocratie (*ibid.*, 593).

Je n'ai pas voulu suivre l'introduction de Harold Breitenberg pour expliquer les origines et le statut de la théologie publique. Mais si je l'avais suivi, il aurait fallu oublier Courtney Murray, et y ajouter aux figures de Marty et Tracy la figure de l'éthicien jésuite David Hollenbach (1942-) comme troisième pilier de la théologie publique (Breitenberg 2010, 10). Son œuvre, qui travaille beaucoup les liens entre les effets de la mondialisation sur les populations du Sud ou migrantes, se penche également sur la politique locale étasunienne. Dans sa monographie *The Common Good and Christian Ethics* (2002), par exemple, le jésuite explique que la notion de « bien commun » (*common good*) n'est plus comprise par une grande partie de la population, mais ne peut être remplacé par des concepts tels que « the general welfare », le PIB ou « l'intérêt public » – lequel se révèle un « disaggregative concept » (Hollenbach 2002, 7). Pour Hollenbach, et en cela clairement représentatif de la théologie publique, « Religious communities must be active participants in public deliberation about public institutions if we are to achieve a more humane common life within religiously diverse nation-states and across the boundaries of these states in today's interdependent world » (*ibid.*, 164), car, insiste-t-il en conclusion, « The religious and theological roots of such a just solidarity are entirely relevant to the complex task of responding to today's pressures of globalization » (*ibid.*, 242). Mais ce n'est pas, ajoute-t-il en pointant les communautarismes, en se refermant sur son propre lieu de vie que cette démarche devrait déboucher<sup>161</sup>.

En somme, estime Breitenberg,

Marty was concerned with questions of definition, with identifying past and present instances of public theology, and with interpreting figures as public theologians. Hollenbach called for constructive work and normative proposals in theological ethics. Tracy focused on questions of theological method and how theology should be carried out as a form of public discourse. Their seminal roles in the field have been acknowledged by many (Breitenberg 2010, 10)

Mais ce faisant, l'auteur sous-estime un peu encore l'apport de la théologie pratique et d'autres éthiciens, tel Duncan Forrester, qui porte les deux chapeaux, ou Stackhouse, « one of public theology's most significant voices and leading proponents. [...] Indeed, Stackhouse's corpus can be conceived of as an extended and comprehensive project in public theology » reconnaît toutefois l'auteur (*ibid.*, 3). Il faudrait encore, pour compléter le tableau, évoquer les travaux d'acteurs contemporains tels Sebastian Kim, Elaine Graham ou William Storrar, rapidement évoqués plus haut.

L'image ne serait pourtant pas plus nette. Comme le relève la majorité des acteurs et théoriciens de la théologie publique, plus cette expression est utilisée, plus les emplois se

---

<sup>161</sup> Il précise, en condamnant clairement cette voie : « This is the source of the rise of enclaves, ethnonationalisms, and fundamentalisms so much in evidence today. These are destructive responses to the psychic, cultural, political, and economic weight of interdependence » (*ibidem*).

diversifient, même si une certaine cohésion demeure également patente. Ainsi, alors que Breitenberg écrivait en 2003, « The more I read about public theology, the less clear I am that everyone engaged in discussion and debate about it is talking about the same thing » (Breitenberg 2003, 8), le même Breitenberg constate en 2010 qu'une certaine convergence de propos peut néanmoins se dégager au travers de toutes ces tendances : « while public theology has been described in numerous ways and has a range of meanings, most conceptions of public theology overlap in various and significant ways, thus producing a consensus understanding and definition of public theology that is marked by several key features » (Breitenberg 2010, 4)<sup>162</sup>.

Bref, poursuivre à partir d'ici l'exploration des arcanes de la théologie publique nous pousserait trop loin dans ce qui ne serait plus exactement l'horizon de cette partie. Ce qui ressort de ce rapide survol tient en quelques mots clés : la théologie publique repose sur le dialogue, l'interpellation prophétique pour un meilleur vivre-ensemble, et la reconnaissance que ni la foi chrétienne, ni l'Église, ne peuvent se cantonner à l'espace privé, mais se meuvent également dans cet espace qu'on qualifie de *public* où le chrétien doit – particulièrement en Europe – renoncer à l'ancien impérialisme de sa tradition sur l'espace public. À travers ce deuil d'une chrétienté évaporée, la théologie publique propose au moins trois pistes : apprendre à se penser de manière minoritaire dans un espace habité par d'autres options (Stackhouse 2007) ; oser proposer (voire se *battre pour*) des manières d'humaniser le monde (Graham 2013 ; Kim 2011 ; Mannion 2009 ; etc.) ; se rappeler qu'apprendre de l'autre n'est pas seulement un enrichissement, mais une nécessité pour la théologie, qui autrement s'appauvrirait (Kim 2011).

---

<sup>162</sup> Pour l'auteur, ces caractéristiques sont les suivantes : « First, public theology is theologically informed discourse that seeks to be understandable both to those within its own religious tradition and to those outside it. [...] Second, public theology is concerned with issues, institutions, interactions, and processes that are of importance and pertinence both to the church or other religious communities and to the larger society, including those of the same religious tradition, those of other faiths, and those who claim no religious beliefs and maintain no formal religious ties. Public theology interprets public life, engages society and its institutions, and offers guidance to and for society and its different sectors, interactions, and organizations; public theology is ethical in nature. Third, public theology draws on and makes use of sources of insight, terminology, and forms of discourse and argument that are in theory available and open to all, in addition to ones that are explicitly religious and specific to the religious tradition in which the public theology develops and from which it speaks. Understood in these ways, public theology is theologically informed descriptive and normative public discourse about public issues, institutions, and interactions, addressed to the church or other religious body as well as the larger public or publics, and argued in ways that can be evaluated and judged by publicly available warrants and criteria » (*ibid.*, 4-5).

## V. Sélection critique d'éléments missiologiques

Après ce tour d'horizon des quatre « crises » qu'ont suscité l'apparition du dialogue inter-religieux, l'urgence de l'indigénisation, la quête de justice et le dialogue avec le monde sécularisé, je veux à présent relever différents points névralgiques qui aident à mieux penser le bricolage, le syncrétisme et le métissage dans la dernière partie. Il s'agit donc dans ce chapitre d'effectuer une forme de sélection critique, en examinant en quoi et comment la missiologie contemporaine peut se penser aujourd'hui à partir de deux pôles : l'un centré sur l'Église – comprise en son sens large, avec son histoire, sa liturgie, ses traditions et la communauté – et l'autre sur le dehors – le « non-chrétien » pour le dire vite –, là où souffle également l'Esprit Saint. Alors que les mutations ont été analysées de manière diachronique jusqu'ici, je les reprends de manière synchronique – ou plutôt *thématique* – ici, en les enrichissant de points de vue théologiques supplémentaires. Cette sélection critique pourrait être pensée comme une sorte de bilan intermédiaire, ou de *pré-conclusion*, qui recense, de manière analytique et prospective pour la suite, les bases théologiques sur lesquelles peuvent être pensés les brassages religieux et spirituels.

### 1. Aspects sociopolitiques de la mission

Depuis le début des grandes explorations, alors que les missionnaires étaient envoyés sauver les peuples en leur proposant le baptême, l'enjeu de la mission n'ignorait pas une forme de pouvoir temporel, et désirait la visibilité dans l'espace social par « le nombre ». Mais au fil du temps, la conception du sociopolitique a changé. Pendant un temps, dans les pays de mission, les autorités ecclésiales, catholiques ou pas, ont accepté de s'occuper surtout du spirituel, entendu comme croyance ou dévotion, culte et mœurs – où il faut faire entrer la morale –, en investissant peu d'autres formes de pouvoirs politiques, profanes et temporels, comme le gouvernement d'un État ou la sphère économique, gérés par les puissances coloniales. La notion de justice demeurerait donc surtout spirituelle : être en ordre devant Dieu. Ce n'est que petit à petit, comme nous l'avons vu autour des débats sur la justice sociale dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, que la sphère temporelle, entendue comme lieu de justice sociale et économique, acquiert un autre statut *dans la pensée missiologique*.

Tandis que l'engagement social était encore suspecté de communisme chez Pie XII, et que Jean XXIII n'en fait pas non plus état dans son encyclique *Princeps pastorum* (1959) sur la mission, le tournant s'amorce en régime catholique avec la notion conciliaire de « signes des temps » de *Gaudium et spes*, qui donne à l'histoire humaine un statut nouveau dans l'autocompréhension

théologique de l'Église dans le monde. Cette intuition, reprise dans *Populorum Progressio* (§13), annonce la fin de la dissociation stricte des deux sphères, et propose de les repenser de manière certes distincte, mais interconnectée. Répétons-le : ce qui est nouveau n'est pas le fait de s'intéresser à la chose publique – l'Église catholique était par exemple à l'origine de la crise moderniste à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle –, mais les *raisons* qu'elle se donne pour s'y intéresser, et les lieux par et en lesquels elle se propose d'intervenir. Alors qu'elle a longtemps été gardienne d'un ordre établi, hiérarchique, où son rôle était bien déterminé dans l'architecture sociale de plusieurs pays européens et extraeuropéens, elle ne pensa pas pour autant l'articulation stricte entre doctrine sociale et mission. Ce sont les évêques d'Amérique latine qui officialisèrent en 1968 dans l'Église catholique, l'importance de la justice et l'engagement à la construction d'un monde meilleur comme motifs de l'évangélisation. Marcher devant Dieu demande à marcher « juste et droit » pour soi d'abord, mais aussi avec et pour les autres, et de les aider si des situations injustes les accablent. À la conférence des évêques de 1971, ceux-ci ont eux-mêmes admis que jusqu'ici, ce combat pour la justice n'allait pas de soi dans le travail d'évangélisation des peuples :

Entendant le cri de ceux qui souffrent de violence et sont écrasés par les systèmes et les mécanismes injustes, tout comme le défi d'un monde dont la corruption contredit le plan du Créateur, nous avons pris conscience ensemble de la vocation de l'Église à être présente au cœur du monde pour annoncer aux pauvres la Bonne Nouvelle, aux opprimés la délivrance, aux affligés la joie (*Justitia in Mundo* 1971, §5 – je souligne).

Or, à ce désaveu de la dissociation des mondes spirituels et profanes, s'ajoute le refus de la privatisation de la foi – refus qui s'incarne aussi à travers le rejet de certaines thèses « laïcistes » ou « sécularisantes » émanant des non-chrétiens, qui voudraient évacuer le religieux de l'espace public et le cantonner aux lieux de culte ou à la maison. Ainsi naissent différentes théologies à portée politique, dans les pays du Sud comme en Europe (avec Metz, Moltmann et d'autres) et qui permettront de repenser le christianisme dans l'espace public, ainsi que la notion de *théologie contextuelle* pour souligner l'incontournable ancrage historique, social et politique de tout discours théologique. L'Église ne peut donc plus se penser hors du temps, ni hors du monde, comme l'atteste encore l'avènement de la théologie publique. Les soucis du monde profane sont désormais les soucis de la théologie, et ce de manière assumée, pour paraphraser Felix Wilfred (2013, xii). Et Kim de préciser :

Public theology is Christians engaging in dialogue with those outside church circles on various issues of common interest. [...] There is an urgent need for Christian theology to be actively engaged in conversation on public issues with the understanding that it can offer complementary or supplementary approaches, and even alternative solutions, to the very complex issues facing society today. The key word for public theology is public *conversation*, contributing to the formation of personal decisions and collective policy-making in economic, political, religious and social realms (Kim 2011, 3).

Dès lors, si la théologie, dans sa version publique, peut s'envisager comme « apologie » selon Graham (2013, 177-233), elle a surtout comme vocation première de contribuer au bien commun –

à la paix sociale, à la quête d'une société juste et bonne –, comme le rappelait encore Benoît XVI à l'ONU en 2008, en reconnaissant que les chrétiens ne représentent qu'une religion parmi plusieurs<sup>163</sup>.

Seulement, selon les cas, il faut accepter que cet engagement provoque aussi des antagonismes, et que le discours devienne, aux oreilles d'autres acteurs politiques, *polémique*, comme le souligne Mannion (2009, 122). Ce nouveau dialogue avec les acteurs sociaux doit éviter à la fois de tomber dans un irénisme où toutes les dissensions sont gommées, ignorées ou contournées, mais éviter également les déroutes suscitées par l'ignorance de la tradition de l'autre, comme cette polémique qui prit par surprise Benoît XVI lors de son discours à Ratisbonne en septembre 2006. Le dialogue doit/peut produire une saine polémique, qui émerge (ou pas) de tout débat démocratique.

Pour Benoît XVI, l'événement de Ratisbonne lui permit de prendre véritablement conscience de la « nécessité vitale » du dialogue, et l'engagera à nuancer ce que son prédécesseur avançait sur le dialogue interreligieux : souvent rencontre fraternelle, le dialogue peut aussi susciter des échanges « sur le mode du défi et de la confrontation » (Benoît XVI 2007c, §78). Mais il peut également permettre d'envisager théologiquement des convergences *éthiques* possibles et multiples entre les traditions religieuses (2009a, §59) comme le suggérait déjà *Gaudium & Spes*, pour qui le dialogue s'avère un moyen pour trouver des solutions aux conflits (§68.3) ou pour la coopération (§85.3). En ce sens, si le dialogue social est en effet vecteur de paix, alors il peut être considéré comme un devoir pour les chrétiens.

Le dialogue interreligieux, en d'autres termes, présente aussi un versant sociopolitique non négligeable. Et parce que l'établissement de la justice ne peut se faire sans une recherche de la vérité, l'inverse est aussi vrai : la recherche de vérité entraîne forcément un combat pour la justice.

## 2. Controverse autour de la culture

Edward Said (1978) a montré, dans sa critique sur l'orientalisme, les nombreux problèmes de construction conceptuelle que soulève un objet tel que l'*Orient*. Il y explique comment cette imagination de l'Orient entraîna non seulement une homogénéisation de différents groupes sociaux, mais également un *effacement* des populations politiquement faibles (en l'occurrence les dalits ou les femmes, pour ce qui occupe l'Inde par exemple) au profit des puissants (brahmanes

---

<sup>163</sup> Pour rappel – la citation est citée plus haut : « Les Nations unies peuvent compter sur les fruits du dialogue entre les religions et tirer des bénéfices de la volonté des croyants de mettre leur expérience au service du bien commun. Leur tâche est de proposer une vision de la foi non pas en termes d'intolérance, de discrimination ou de conflit, mais en terme de respect absolu de la vérité, de la coexistence, des droits et de la réconciliation » (Benoît XVI 2008b).



ou hommes), sans parler des amalgames et des projections que les penseurs européens projetèrent sur ce monde considéré comme parfois maléfique (le monde arabe), parfois idéalisé dans son passé (l'Inde), mais toujours envoûtant.

De même, malheureusement, la notion de culture s'avère un concept non pas inopérant, mais fortement problématique en théologie contemporaine. Bien qu'originellement adossée aux sciences humaines et sociales, la *culture* telle qu'employée aujourd'hui en missiologie catholique (et au-delà), omet de prendre en compte les avancées académiques des dernières décennies sur le sujet, et renforce même des erreurs d'interprétation que les anthropologues et l'ensemble des acteurs des *cultural studies* dénoncent pourtant avec force. Comme le chapitre sur l'inculturation l'a indirectement évoqué – et j'y reviens donc ici en relevant quelques tares –, les propos sur la culture sous-estiment très souvent la confusion qui règne autour de ce terme ; ils gomment les reliefs propres aux différents sous-groupes humains la composant ; ils essentialisent parfois leur histoire en négligeant son caractère dynamique ; ils anthropomorphisent un corps social aux dépens des personnes le constituant ; et ils semblent oublier certains éléments de sécularisation pourtant bénéfiques pour le christianisme.

Commençons par la confusion. Depuis déjà le XVII<sup>e</sup> siècle, comme je l'ai évoqué avec Roberto de Nobili, la définition de la culture pose problème, tant au niveau de l'établissement de ses frontières sémantiques que de ce qui en relève. L'entreprise visée par Nobili, de découpler les coutumes « idolâtres » des coutumes « civiles » selon son vocabulaire, ne lui a jamais vraiment permis d'instaurer une dissociation comme il la souhaitait. Les deux notions – culture et religion – fortement discutables dès leur naissance conceptuelle, devinrent pourtant des concepts centraux dans les recherches européennes. Les voies ouvertes par Nobili (avec Matteo Ricci et d'autres jésuites) entraînent de nombreuses gens de lettres dans des considérations anthropologiques qui, pendant trois siècles, ont fait – et font encore – florès<sup>164</sup>.

Aussi, remarqueront par exemple les anthropologues Alfred Louis Kroeber et Clyde Kluckhohn dès 1952, il est nécessaire de faire le ménage dans la monstrueuse polysémie du terme culture.

---

<sup>164</sup> Comme le suggère Mosse : « Nobili's Thomist distinctions between natural reason and the irrational corruptions of idolatry set a "high tradition" of the reflective few apart from a "low tradition" of the unreflective masses. This ensured a division between, on the one hand, an authentic Brahmanical scriptural tradition (later codified as "Hindu religion" with the help of orientalists such as Max Müller) and, on the other, inauthentic popular tradition that was a corrupted version mixed with superstition and survivals of primitive tribal rites—a division that endures in colonial ethnography and contemporary religious studies. Nobili's ontological separation of "the religious" and "the civil" (or political), the transcendent sacred and the relegated profane, would reappear in different guise in the highly Brahmanical twentieth-century anthropology of Louis Dumont [...] and his notion of the encompassing religious ideas of purity and impurity, and the nonreligious "encompassed" aspect of social life. Jesuits did rest what colonial officers and anthropologists would do later—that is, construct knowledge through an "intercultural mimesis," coming to knowledge about India through a relationship with Brahmans and their view of society—not a Brahman point of view per se, but an imitation of Brahman theorizing, as Burghart [...] argues » (Mosse 2012, 9).

Ayant répertorié plus de 164 utilisations du terme en anglais<sup>165</sup> dans les quatre-vingt années précédant leur examen – depuis Tylor en 1871, donc –, ils appelaient déjà les anthropologues à préciser les sens d'un tel concept : « Otherwise, the notion that is conveyed to the wider company of educated men will be so loose, so diffuse as to promote confusion rather than clarity » (Kroeber & Kluckhohn 1952, 4). Mais ils avaient encore confiance en la possibilité d'une clarification, à l'époque, et excusaient cet état de fait en espérant que les choses puissent changer<sup>166</sup>. Or un consensus autour de cette définition n'est jamais advenu, même si plusieurs monographies ont été écrites, depuis Kroeber & Kluckhohn, sur l'histoire de ce terme<sup>167</sup>. En conclusion de son étude sur les termes culture et civilisation, Bénéton remarque que « Les trois termes homologues (français, allemand, anglo-saxon) ont exécuté un ballet varié, formant la plupart des figures possibles : le mot allemand [Kultur] est sans doute né du terme français, il a ensuite déteint sur lui, le mot anglo-saxon a également été marqué par le vocable allemand et il a également influencé le terme français » (Bénéton 1975, 149).

Devant cette confusion, il arriva même qu'on donne au mot culture une tournure métaphysique, telle que celle proposée par André Malraux, alors ministre des Affaires culturelles en 1966 :

Le temps vide, c'est le monde moderne. Mais ce qu'on a appelé le loisir, c'est-à-dire un temps qui doit être rempli par ce qui amuse, est exactement ce qu'il faut pour ne rien comprendre aux problèmes qui se posent à nous. Bien entendu, il convient que les gens s'amuse, et bien entendu que l'on joue ici même ce qui peut amuser tout le monde, nous en serons tous ravis. Mais le problème que notre civilisation nous pose n'est pas du tout celui de l'amusement, c'est que jusqu'alors, la signification de la vie était donnée par les grandes religions, et plus tard par l'espoir que la science remplacerait les grandes religions, alors qu'aujourd'hui il n'y a plus de signification de l'homme et il n'y a plus de signification du monde, et si le mot Culture a un sens, il est ce qui répond au visage qu'a dans la glace un être humain quand il regarde ce qui [sera] son visage de mort. *La Culture, c'est ce qui répond à l'homme quand il se demande ce qu'il fait sur la terre.* Et pour le reste, mieux vaut n'en parler qu'à d'autres moments : il y a aussi les entractes (Malraux 1966)<sup>168</sup>.

Du côté de la sociologie et de l'anthropologie, en revanche, on soulignera surtout l'irréductible complexité du terme. Ainsi Raymond Williams en 1983 écrira : « Culture is one of the two or three most complicated words in the English language » (Williams 1983, 87). Et Jean-Claude Passeron,

---

<sup>165</sup> Voire plus de 300 si l'ensemble des définitions répertoriées par les auteurs sont comptées (Kroeber & Kluckhohn 1952, 149 note 4a).

<sup>166</sup> « Considering that the concept has had a name for less than eighty years and that until very recently only a handful of scholars were interested in the idea, it is not surprising that full agreement and precision has not yet been attained » (*ibid.*, 4).

<sup>167</sup> Voir par exemple dans le monde anglophone *Culture and Society (1780-1950)* de Raymond Williams (1960) ou *The Invention of Culture* (1975, 1981) de Roy Wagner. En français, on pourra se référer à *Histoire de mots : culture et civilisation* de Philippe Bénéton (1975) ou au classique *La notion de culture dans les sciences sociales* de Denys Cuhe (2010 [1996]).

<sup>168</sup> Cette acception chez Malraux est moins étonnante qu'elle n'en a l'air quand on sait qu'il s'interrogera lui-même l'année suivante sur le sens même du terme culture : « Vous savez ce que c'est la culture vous ? Bien. Moi pas » (cité dans Bénéton 1975, 147).

en 2003, d'admettre que la culture est « Le plus protéiforme des concepts sociologiques », au point où il faut « Laiss[er] aujourd'hui le concept de 'culture' à l'infinie diversité de ses usages descriptifs » (Passeron 2003, 368). En effet, insiste le sociologue, « Il est en effet impossible, disait Freud, de définir complètement les 'mots-premiers' dans une science de l'homme, pour la bonne raison qu'ils concentrent dans leur ambivalence sémantique les questions irrésolues qui font agir et penser le psychisme humain » (*ibid.*, 369).

Ce qui corrobore l'option de Cuche, pour qui le terme reste incontournable pour des raisons plus pragmatiques qu'idéologiques, en ce qu'il permet de penser, même de manière confuse, la diversité du genre humain, en plus d'éviter les écueils du concept de *race* :

La notion de culture est inhérente à la réflexion des sciences sociales. Elle leur est nécessaire en quelque sorte pour penser l'unité de l'humanité dans la diversité autrement qu'en termes biologiques. Elle semble fournir la réponse la plus satisfaisante à la question de la différence entre les peuples, la réponse « raciale » apparaissant de plus en plus discréditée au fur et à mesure des avancées de la génétique des populations humaines. [...] La notion de culture se révèle donc l'outil adéquat pour en finir avec les explications naturalisantes des comportements humains. La nature, chez l'homme, est entièrement interprétée par la culture (Cuche 2010, 5-6).

Du côté catholique, avec les avancées du concept d'inculturation, et la prise en charge de la culture depuis *Gaudium et Spes*, certaines avancées théologiques ont pu être soulignées. Ainsi, Prudhomme considère en 2005 que la théologie de l'inculturation s'avère un « succès » et un « triomphe ». À preuve, observera-t-il, le Cardinal Sepe, envoyé du pape pour des célébrations, félicite les chrétiens indiens de rester indien, ce qui revient à dire que « la fidélité au dépôt de la foi passe désormais par la capacité à inculturer le message évangélique » (Prudhomme 2005, 292). Autrement dit, l'Église est devenue capable d'attester du fait que la fidélité à l'Évangile passe par sa transformation et son adaptation à un contexte particulier où la culture locale est ainsi honorée.

Mais dans les cercles théologiques, plusieurs problèmes demeurent avec la conception chrétienne de la culture. Que dit-on, en effet, quand certains convoquent des termes aussi obèses que *culture* ou *religion* ? Qu'est-ce que le mot nous *fait* dire ? Et quels inconscients (ou sous-entendus) sont entraînés par ce terme ? Le premier problème, que j'ai traité plus haut, estime que les mots et les coutumes peuvent ne fonctionner que comme simples réceptacles auxquels on peut donner les significations que l'on veut, en vidant le monde de ces signifiants (*cf.* Schmalz 2000). Les autres problèmes que je veux à présent souligner touchent aux fonctions d'homogénéisation, d'essentialisation et/ou d'anthropomorphisation des cultures, et se retrouvent déjà dans les documents conciliaires : alors que *Gaudium & Spes* avait une conception plus humaine et dynamique de ces dernières, et entendait bien subordonner la culture au bien-

être de la personne et de la communauté<sup>169</sup>, *Lumen Gentium* « corporifie » la culture et les religions, au point de réduire la complexité de leur champ sémantique.

Alors qu'on ne parle plus, depuis longtemps, de « la France » ni de « la Suisse » pour évoquer l'histoire d'un pays, mais de ses acteurs, ses gouvernements ou ses régions, ou qu'on insiste désormais sur le fait que « La culture est dorénavant comprise comme un ensemble dynamique, plus ou moins (mais jamais parfaitement) cohérent et plus ou moins homogène » (Cuche 2010, 74), plusieurs travers parsèment encore les travaux en missiologie<sup>170</sup>. Et si le pape Jean-Paul II est sans doute la figure qui s'approprie le mieux les conclusions du Concile Vatican II concernant la culture, il ne favorise pas pour autant une problématisation du terme. La culture, bien qu'inscrite dans une certaine visée personnaliste chez Jean-Paul II, devient vite un en-soi, une sorte de « personne » avec qui l'Église (elle-même anthropomorphisée) peut dialoguer : d'un dialogue entre personnes appartenant à différentes cultures, suggéré par *Gaudium & Spes*<sup>171</sup>, qui « n'exclut personne » (Vatican II 1965, GS §92,5), on propose un dialogue *entre cultures* – sans préciser de quelle culture il s'agit quand on désigne un groupe ou une aire géographique, ni des acteurs habilités à parler « au nom de » leurs groupes respectifs. La France a-t-elle *une* culture ? Et la Suisse ? Et le Québec ? Aucune problématisation sur les classes sociales, les régions, les langues ou les patois parlés, les options religieuses ou non des personnes assignées à ces lieux ne sont évoquées.

Certes, Jean-Paul II penche souvent clairement vers la centralité de la personne. Le pape estime en effet devant les membres de l'UNESCO que la culture n'est pas une fin en soi, mais une sorte de viatique par lequel la personne accède à son humanité :

L'homme qui, dans le monde visible, est l'unique sujet ontique de la culture, est aussi son unique objet et son terme. La culture est ce par quoi l'homme en tant qu'homme devient davantage homme, « est » davantage, accède davantage à l'« être ». [...] L'homme, et l'homme seul, est « acteur », ou « artisan », de la culture ; l'homme, et l'homme seul, s'exprime en elle et trouve en elle son propre équilibre (Jean-Paul II 1980, §7).

Répondant, derrière ses considérations, à certaines théories marxistes sur le phénomène de production matérielle, le Pape insiste surtout sur le double versant, matériel et spirituel, de la culture<sup>172</sup>, dont l'un des versants, le second, doit avoir préséance sur le premier : « le fait culturel

---

<sup>169</sup> « La culture doit aujourd'hui progresser, de façon à épanouir intégralement et harmonieusement la personne humaine, de façon aussi à aider les hommes à accomplir les charges auxquelles tous sont appelés, et particulièrement les chrétiens, fraternellement unis au sein de l'unique famille humaine » (Vatican II 1965, GS §56,7)

<sup>170</sup> On pourrait en dire autant sur la manière qu'a parfois l'Église de se rapporter aux autres traditions religieuses en parlant de l'islam, le judaïsme, l'hindouisme ou le bouddhisme, comme le fait *Nostra Aetate* par exemple.

<sup>171</sup> « Nous tournons donc aussi notre pensée vers tous ceux qui reconnaissent Dieu et dont les traditions recèlent de précieux éléments religieux et humains, en souhaitant qu'un dialogue confiant puisse nous conduire tous ensemble à accepter franchement les appels de l'Esprit et à les suivre avec ardeur » (Vatican II 1965, GS §92,4).

<sup>172</sup> « Si la distinction entre culture spirituelle et culture matérielle est juste en fonction du caractère et du contenu des produits dans lesquels la culture se manifeste, il faut constater en même temps que, d'une part, les œuvres de la culture matérielle font apparaître toujours une "spiritualisation" de la matière, une soumission de l'élément matériel

premier et fondamental est l'homme spirituellement mûr », affirme-t-il, et « la dimension première et fondamentale de la culture est la saine moralité : la culture morale » (*ibid.*, §12). Or, autant cette approche peut se discuter sur un plan théologique, autant les conclusions qu'il en dégage sur un plan social font problème : il serait donc possible de « purifier » les cultures, comme le proposait déjà *Lumen Gentium*<sup>173</sup>, les moraliser et même les christianiser, comme s'il s'agissait là d'une personne, et que la personnalité morale de chaque culture soit capable de répondre pour et par elle-même devant Dieu.

Bien que l'encyclique *Redemptoris Missio* de Jean-Paul II (1990) entre un peu dans la complexité de la sémantique du terme culture, en reconnaissant le travail des acteurs, que ce soit celui des missionnaires, des communautés ecclésiales ou des évêques (Jean-Paul II 1990, §52-54), et que l'inculturation « doit être l'affaire de tout le Peuple de Dieu et pas seulement de quelques experts, car on sait que le peuple reflète l'authentique sens de la foi qu'il ne faut jamais perdre de vue » (*ibid.*, §54), elle reste encore prompte à déclarer de manière générique que « La présence et l'activité de l'Esprit ne concernent pas seulement les individus, mais la société et l'histoire, les peuples, les cultures, les religions » (*ibid.*, §28).

L'exemple de la commission théologique internationale (CTI) dans son document *Foi et inculturation* (1988), illustre bien comment l'idée de culture peut demeurer un impensé. La CTI, s'appuyant grandement sur la pensée de Jean-Paul II, après avoir problématisé l'idée de culture, soulignera quand même que l'un des deux « thème majeur de l'enseignement de Jean-Paul II porte sur l'urgence de l'évangélisation des cultures », comme si les expressions « évangélisation de la culture » ou « dialogue de l'Église avec les cultures » avaient un sens propre, alors même que le document rappelait plus haut que « Le sujet premier de la culture est la personne humaine considérée selon toutes les dimensions de son être » (CTI 1988, §1.5). Reprenant à son compte, dans la conclusion de son document, les réflexions de Jean-Paul II faites en 1983 devant les membres du conseil pontifical pour la culture, la CTI endosse l'idée que « l'Évangile pénètre l'âme des cultures vivantes, répondant à leurs attentes les plus hautes » (Jean-Paul II 1983, §4 cité dans *ibid.*, Conclusion §1 – je souligne). Cette expression, audible à un certain niveau rhétorique, se révèle éminemment problématique sur un plan théologique et social, car il n'aide pas à penser les limites et la teneur de la notion de culture de manière précise. Et de fait, soulignera la CTI dans le troisième chapitre de son document, « L'inculturation de la foi [...] pose encore des problèmes

---

aux forces spirituelles de l'homme, c'est-à-dire à son intelligence et à sa volonté, — et que, d'autre part, les œuvres de la culture spirituelle manifestent, d'une manière spécifique, une "matérialisation" de l'esprit, une incarnation de ce qui est spirituel » (*ibid.*, §8).

<sup>173</sup> « Par son activité, elle fait en sorte que toute trace de bien, quelle qu'elle soit, présente dans le cœur et la pensée des hommes, dans leurs rites et leurs cultures, non seulement ne périsse pas, mais soit, au contraire, purifiée, élevée et portée à la perfection pour la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme » (Vatican II 1965, LG §17).

considérables à la réflexion théologique et à l'action pastorale » (*ibid.*, §3.1) comme les questions suivantes : « Comment accorder avec la foi les expressions spontanées de la religiosité des peuples ? Quelle attitude adopter face aux religions non chrétiennes, en particulier celles qui sont "liées au progrès de la culture" ? » (*ibidem*). On souligne les limites de la « piété populaire » (*ibid.*, §3.1-7) ou même les risques de « donner des gages au syncrétisme » (*ibid.*, §3.14) quand on entre dans le dialogue interreligieux, sans remettre en question l'opérationnalité du concept de culture.

Nous sommes là devant le problème le plus aigu : comment est-il possible de penser un équivalent social ou culturel à la catharsis personnelle et intérieure ? Les cultures sont-elles douées d'une morale – qui serait à parfaire – et peut-on affirmer qu'il est possible d'« évangéliser une culture » ? *Gaudium & Spes* n'allait pas si loin. Si en effet le document s'autorise à penser la purification des valeurs, c'est à cause de « la corruption du cœur humain [qui] les détourne de l'ordre requis [qu'] elles ont besoin d'être purifiées » (Vatican II 1965, GS §11,2). En d'autres mots, ce ne sont pas les cultures non-chrétiennes qui doivent être purifiées, mais toutes les valeurs et activités humaines, *d'où qu'elles soient*<sup>174</sup>. Il ne s'agit pas d'une évangélisation des cultures, comme si elles étaient extérieures au christianisme, mais d'une *évangélisation des cœurs*, qui consiste en une « rénovation » et une lutte pour chacun, chrétiennes ou pas : « La Bonne Nouvelle du Christ rénove constamment la vie et la culture de l'homme déchu ; elle combat et écarte les erreurs et les maux qui proviennent de la séduction permanente du péché. Elle ne cesse de purifier et d'élever la moralité des peuples » (Vatican II 1965, GS §58,4). Du coup, l'Église n'est pas exempte de ce travail de nettoyage – car elle aussi est appelée à « se renouveler » et à « se purifier sans cesse » (Vatican II 1965, GS §21, 4).

Cette critique de la culture, et de certaines velléités à vouloir convertir des « peuples » plutôt que des personnes, a également comme corollaire le renoncement à préserver ou construire des « cultures chrétiennes », entendues soit comme des fers de lance à l'évangélisation, soit des lieux de « résistance »<sup>175</sup> – deux postures qui risquent d'encourager des communautés chrétiennes à constituer des grumeaux dans la pâte sociale, en construisant ce qui ressemblerait à des forteresses ou des îlots en état de contre-culture, plutôt que du levain, mieux imprégné dans la culture locale. Cet appel à la préservation d'une culture chrétienne montre à quel point la réflexion sur celle-ci reste, au final, homogénéisante et réductrice. Maintenant que la chrétienté appartient au passé, et que la sécularisation a permis à la fois la libération des sociétés d'un joug

---

<sup>174</sup> « Les chrétiens confessent que toutes les activités humaines, quotidiennement déviées par l'orgueil de l'homme et l'amour désordonné de soi, ont besoin d'être purifiés et amenés à leur perfection par la croix et la résurrection du Christ » (Vatican II 1965, GS §37,4 – voir aussi GS §39,3)

<sup>175</sup> Cf. « Les chrétiens sont donc appelés à avoir une foi qui leur permette de se confronter de manière critique à la culture actuelle, résistant à ses séductions ; d'influer avec efficacité sur les milieux culturels, économiques, sociaux et politiques ; [...] d'édifier une culture chrétienne capable d'évangéliser la culture toujours plus vaste dans laquelle nous vivons » dans l'exhortation apostolique *Ecclesia in Europa* (Jean-Paul II 2003, §50).

ecclésial infondé et la libération des Églises d'un modèle social enfermant, il faut penser autrement cette culture – de manière plurielle et complexe. Car le refus de la pluralité empêche – *asphyxie* – toutes nouveautés de l'intérieur, et se révèle au final destructeur pour l'Église elle-même.

Mais le défi demeure à penser, pour reprendre la tripartition d'Alain Badiou dans *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (1997) les particularismes des cultures et des groupes sociaux, coincés entre le singulier de la personne et l'universel des valeurs affirmées – tous les deux plus facilement pensables. Je ne sais pas s'il est possible de concevoir ces constructions sociales sur un plan théologique sans tomber dans l'écueil soit de l'enfermement, soit de l'essentialisation et l'homogénéisation. La pensée catholique, qui met au centre l'humain plutôt que les cultures auxquelles il peut être associé, me paraît juste. Ce qui ne veut pas dire de dévaloriser les véhicules, chemins ou moyens entrepris pour sa propre humanisation – mais c'est l'humain seul qui doit prévaloir devant ces constructions qui demeurent *secondaires* du point de vue théologique.

Les théologiens indiens, en dialogue avec les traditions de leur pays, peuvent à ce titre confirmer cette direction : ce n'est pas la culture, ni la religion, qui importe, mais le sujet spirituel dans sa quête personnelle, comme le revendique le *Madras rethinking group* ou Amalorpavadass. Peut-être que les collectivités ou communautés, appuyées sur des traditions et représentées par des institutions plus ou moins élaborées, ne peuvent être examinées que dans leur contingence historique, sociale et politique, sans qu'il n'y ait de généralisation possible – au contraire de l'humain, pour qui il fut, et demeure, possible de penser des vertus morales, cardinales et théologiques de manière abstraite. La culture ne peut plus se penser de manière théorique ou abstraite sans avoir au préalable été aussi ancrée dans un contexte sociopolitique et historique particulier.

### **3. Honorer le vrai, le bon et le saint hors de l'Église**

Autant la question de la culture demande à être hautement révisée en théologie, autant le choix théologique d'honorer le vrai, le bon et le saint hors de l'Église – catholique ici, mais cela s'applique au côté protestant aussi – demande à être souligné, car il se trouve au fondement des remarques sur l'écoute, l'humilité et la parité examinées dans les prochaines sections.

Les avancées du Concile Vatican II sur la reconnaissance et la valorisation des qualités spirituelles et morales des religions non-chrétiennes (*Nostra Aetate*), la validation de la liberté de conscience (*Dignitatis Humanae*) et le respect de la dignité humaine, des communautés et des activités humaines (*Gaudium & Spes*), a légitimé une autre manière de se positionner face à ce qui

est non-chrétien. Car quand l'Église catholique reconnaît finalement la valeur d'éléments vrais et saints soit hors d'elle-même, soit dans des activités qui ne la concerne pas directement – le travail humain ou la vie conjugale (cf. Vatican II 1965, GS §47-50) –, elle reconnaît par là même qu'elle n'est pas *la seule* dépositaire du vrai et du saint. En homologuant la valeur *intrinsèque* des différentes traditions religieuses ou culturelles, l'Église ne peut plus se comporter ni comme l'enseignante ni comme la tuteure de l'humanité.

La question qui demeure ouverte concerne le *seuil* de validité, si l'on peut dire, de ces traditions non-chrétiennes. Car comme l'ont souligné les documents de Vatican II, puis le *Dominus Iesus* (2000) de la congrégation pour la doctrine de la foi, ces traditions ne disposent que de fragments de la vérité, aux yeux de l'Église catholique, alors que la vérité est contenue de manière « unique, complète et définitive » dans la personne de Jésus-Christ : « Est donc contraire à la foi de l'Église la thèse qui soutient le caractère limité, incomplet et imparfait de la révélation de Jésus-Christ, qui complèterait la révélation présente dans les autres religions » (CDF 2000, §6).

Corollaire à cet enjeu du seuil vient la question du rôle de l'Esprit Saint hors de l'Église. Parce que, comme le soulignera *Dei Verbum*, l'Esprit agit « aussi à "l'extérieur" du corps visible de l'Église » (Vatican II 1965, DV §53), sa présence et son action doit entraîner un double respect chez le chrétien, estime Jean-Paul II qui lui consacre tout le chapitre 3 de *Redemptoris missio* (Jean-Paul II 1990, §21-30) : « Respect pour l'homme dans sa quête de réponses aux questions les plus profondes de sa vie, et respect pour l'action de l'Esprit dans l'homme » (*ibid.*, §29). Mais comment reconnaître sa voix et son action hors de l'Église ? Par le discernement, que j'évoque à la dernière section.

#### 4. Écoute et humilité

Ainsi, bien que l'Église catholique affirme encore, avec une certaine arrogance parfois, qu'elle peut éclairer le monde entier de ses lumières – et qu'elle insiste par ailleurs sur le caractère incomplet des autres doctrines religieuses –, elle reconnaît néanmoins que l'écoute et l'humilité sont des qualités nécessaires chez le missionnaire et dans l'Église. Comme pour la section précédente, il ne s'agit pas de disputer ces notions d'écoute et d'humilité, mais de les souligner avec force, en réduisant la focale sur la dimension *réceptrice* ou « apprenante » de l'Église, où celle-ci se reconnaît *enseignée* et grandie par son dialogue avec le monde non-chrétien – comme le suggèrent déjà, mais de manière encore très timide, certains passages de *Gaudium et Spes*<sup>176</sup>. Je reviens sur les notions subsidiaires d'aide et d'*enrichissement* plus loin.

---

<sup>176</sup> « Comme elle possède une structure sociale visible, signe de son unité dans le Christ, l'Église peut aussi être enrichie, et elle l'est effectivement, par le déroulement de la vie sociale ; non pas comme s'il manquait quelque chose



Autant les acteurs du dialogue interreligieux que les penseurs actuels de la mission insistent sur le caractère humble et désobstrué de tout préjugé que doit avoir le chrétien devant son interlocuteur. Comme l'indiquent Cornille et Swidler, la notion de vérité, bien que pleine et entière en soi, n'est pas accessible dans sa totalité par notre simple subjectivité, et doit faire naître en nous un sentiment d'humilité. L'humilité prend le contrepied, sur un plan personnel, d'une prétention à posséder la vérité dans son intégralité. Et s'ensuit une écoute *nécessaire* vu la capacité limitée de l'humain à se saisir de ce qui est vrai, démuné qu'il se trouve aussi à cause de son péché.

Contrairement à la crise moderniste qui a laissé de nombreuses traces dans l'attitude de l'Église vis-à-vis du monde, les papes, depuis le Concile, ont régulièrement insisté sur cette attention à l'écoute, même si l'impression générale peut donner à penser le contraire. De Paul VI qui dans *Ecclesiam Suam* demande à « écouter la voix et plus encore le cœur de l'homme » (Paul VI 1966, §90) à François qui va jusqu'à mettre en garde contre l'autoréférentialité de l'Église (contraire à l'humilité), et demande à rester à l'écoute de l'Esprit Saint sans « prétention de le régler ni de le domestiquer » (François 2014c), la posture chrétienne n'oublie plus ces vertus. Rappelons-le : Jean-Paul II introduira même la *kénose* comme fonction du dialogue et Benoît XVI ouvre son encyclique *Caritas in veritate* (2009) en indiquant que l'humilité est l'une des deux vertus (avec la conviction) par lequel on doit « défendre la vérité ».

Il est utile cependant de signaler que l'approche magistérielle, avant François, considère les enjeux théologiques d'un point de vue très désincarné ; le sujet, dans sa vulnérabilité et sa fragilité, est rarement thématé – particulièrement chez Benoît XVI. Le propos se voudrait omniscient, impersonnel et exhaustif, où la vertu de l'écoute et de l'humilité sont moins mis de l'avant, sinon qu'à la manière d'un médecin qui diagnostique l'orgueil ou l'autosatisfaction. Dit autrement, les documents magistériels se pensent davantage comme des documents déductifs qu'inductifs, impersonnels qu'émanant de l'expérience propre des pontifes romains – ce qui n'est pas en soi une mauvaise chose. Le problème que j'essaie de cerner, c'est la rareté d'une dimension *existentielle* que cette approche suscite. L'expérience humaine, dans sa réalité, est moins investie que les objets théologiques. L'encyclique *Caritas in veritate* (2009) en est un exemple criant : l'idée d'*humilité* n'apparaît que deux fois dans l'ensemble de l'encyclique, alors que l'encyclique traite de l'amour et de la charité. *Deus Caritas Est*, qui est aussi une réflexion sur la charité de Dieu, évoque sept fois l'humilité – à travers l'exemple du Christ et de Marie, et sur ce que cela devrait engendrer chez les disciples. Sa réflexion prend alors, de manière inédite, une tournure plus personnelle et anthropologique :

---

dans la constitution que le Christ lui a donnée, mais pour l'approfondir, la mieux exprimer et l'accommoder d'une manière plus heureuse à notre époque » (Vatican II 1965, GS §44.3).

Plus une personne œuvre pour les autres, plus elle comprendra et fera sienne la Parole du Christ : « Nous sommes des serviteurs quelconques » (Lc 17, 10). En effet, elle reconnaît qu'elle agit non pas en fonction d'une supériorité ou d'une plus grande efficacité personnelle, mais parce que le Seigneur lui en fait don. Parfois, le surcroît des besoins et les limites de sa propre action pourront l'exposer à la tentation du découragement. Mais c'est alors justement que l'aidera le fait de savoir qu'elle n'est, en définitive, qu'un instrument entre les mains du Seigneur ; elle se libérera ainsi de la prétention de devoir réaliser, personnellement et seule, l'amélioration nécessaire du monde. Humblement, elle fera ce qu'il lui est possible de faire et, humblement, elle confiera le reste au Seigneur. C'est Dieu qui gouverne le monde et non pas nous (Benoît XVI 2009a, §35).

Écoute et humilité ne relèvent pas (encore) de la théologie fondamentale (ou systématique) classique, mais d'une attitude personnelle, intérieure, aujourd'hui mieux thématifiée par une théologie spirituelle, comme dirait Christoph Theobald (1995). Mais j'y reviens après cette section.

## 5. Parité et pluralisme dans la vérité

S'il est difficile de penser le pluralisme de manière générale, ce l'est encore plus particulièrement en théologie, où il faut penser le rapport des Églises aux autres traditions religieuses en tenant compte à la fois du dialogue interreligieux et de la mission. Comment, d'une part, penser la parité entre interlocuteurs quand chacun des deux pense que l'autre a tort ? Et comment, d'autre part, penser un rapport entre deux protagonistes qui puisse être à la fois différencié et égalitaire<sup>177</sup> ? De fait, comme le remarque Vincent Citot dans son éditorial à un numéro philosophique sur l'égalité – et on pourrait en dire de même avec la notion de *parité* –, « Concept mathématique tout à fait clair, l'égalité est devenue un concept politique tout à fait obscur » (Citot 2012, 5).

Des esquisses de réponses sont données quand, à cette question, on distingue l'humain de ses appartenances et croyances. Puisque la personne est plus que ses croyances, son identité ne se réduit pas à son adhésion à des vérités propositionnelles. Et sa dignité personnelle demeure, peu importe ses options philosophiques. Bien que cette approche permette de penser l'égalité de manière différenciée, elle ne répond pas à la question de la vérité *contenue* dans les différentes traditions, comme le souligne Ratzinger, qui insiste dans *Dominus Iesus* que « La *parité*, condition du dialogue, signifie égale dignité personnelle des parties, non pas égalité des doctrines et encore moins égalité entre Jésus-Christ – Dieu lui-même fait homme – et les fondateurs des autres religions » (CDF 2000, §22).

Autant cette règle demeure indisputable – on ne peut exiger de personne de croire que l'autre se trouve autant dans la vérité que soi –, autant elle reste insuffisante pour penser la parité des

---

<sup>177</sup> Cette seconde question se révèle particulièrement vive dans les études féministes, par exemple : une femme doit-elle faire « comme l'homme » pour être son égal ? Et si ce n'est pas le cas, quelle possibilité avons-nous de croire à l'égalité sans que celle-ci soit réduite à la « mêmété » ?

*discours* des acteurs engagés dans la quête de vérité, dans la mesure où elle fait l'impasse sur les médiations du langage, interface indispensable entre la personne et la vérité professée. Parce que ces discours ne sont pas « la vérité », mais des manières de rendre intelligible cette vérité, est-il possible de penser une plus grande parité entre ces formes d'approche de la vérité en tant que signe vers celle-ci ? Au nom de l'humilité, évoquée à l'instant, les acteurs doivent apprendre à parler *au nom* des fondateurs de religions, et en fonction des doctrines, mais sans prendre la place de la vérité comme telle.

Autrement dit, parce que le dialogue ne se fait pas entre religions, mais entre *religieux* – entre acteurs partageant la même humanité –, la dimension existentielle, ou spirituelle, demande ici encore à être mieux investie. Quand on pense parité, il s'agirait de poser le regard non plus sur les contenus de foi, mais sur la manière qu'à chacun de se l'approprier : privilégier la *fides qua* plutôt que la *fides quae*, pour reprendre des catégories traditionnelles. Sans prendre cette donnée existentielle en compte, plusieurs missionnaires risquent de facilement demeurer dans le travers du schème médecin/patient, serviteur/maître, mère/enfant sous prétexte que le respect de la dignité est sauf, mais qu'il y a encore des choses à *enseigner, expliquer, etc.*

Une autre manière de poser le problème sera de s'interroger sur les rôles du dialogue interreligieux et de la mission : quelle relation ces deux termes peuvent-ils (doivent-ils) avoir entre eux ? Est-ce que le dialogue doit être assujéti à la mission, en constituer une de ses dimensions, ou serait-ce plutôt la mission qui ne devrait se déployer *que* dans le dialogue, comme le suggère Thierry-Marie Courau (2012) et plusieurs autres ? Avant de revenir à ces questions, rappelons le chemin parcouru du magistère catholique à titre d'exemple de la mission.

Pour l'Église catholique, quoiqu'il soit exclu de penser la mission de manière arrogante, combative ou dominatrice, les postures illustrant ces tendances n'ont pas complètement disparu de ses discours. Ainsi dans *Ad Gentes*, le missionnaire est considéré comme un tuteur, un maître (Vatican II 1965, AG §11, 1). L'Église continue, de par la mission dont elle se dit dépositaire, de s'envisager comme celle qui peut éclairer l'univers entier (Vatican II 1965, GS §92.1). De même, une ambivalence demeure chez Paul VI. Pour lui, l'écoute, le partage et le service apparaissent comme des qualités missionnaires aussi importantes que celles de l'enseignement, mais en même temps le missionnaire doit continuer à se considérer comme « leurs pasteurs, leurs pères et leurs maîtres » (Paul VI 1964, §90). Et plutôt que de donner au Dieu trinitaire le rôle du médecin, et reconnaître que l'Église a tout autant besoin de ce médecin que le reste de l'humanité, c'est la supériorité de celle-ci, en ce qu'elle connaît le mal, qui lui permet d'assumer la garde<sup>178</sup>.

---

<sup>178</sup> « Quand l'Église se distingue de l'humanité, elle ne s'oppose pas à elle ; au contraire elle s'y unit. Il en est de l'Église comme d'un médecin : connaissant les pièges d'une maladie contagieuse, le médecin cherche à se garder lui-

L'ambivalence prend une autre forme chez Jean-Paul II dans la mesure où il semble dissocier dialogue et mission selon qu'il s'agit de ses engagements personnels ou de son rôle comme gardien de la foi. Quand il est à Assise, il s'envisage comme témoin de sa foi et de son Église en tant que frère et ami<sup>179</sup>. Aucune prétention à annoncer la Bonne nouvelle ou à inviter l'autre à la conversion, alors même qu'il en avait fait un « devoir important et même sacré » dans *Redemptoris Missio*<sup>180</sup>. Pour lui en effet, le dialogue interreligieux ne semble être qu'une étape vers cette conversion du monde, et non une fin en soi, même s'il insiste pour ne pas les confondre (Jean-Paul II 1990, §55). Alors qu'au départ, le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux (1988) écartait explicitement la notion d'évangélisation, au point de souhaiter « une croissance et un enrichissement mutuel », le Conseil adoptera la ligne du pontife dans son document *Dialogue et annonce* (1991) en entendant ce dialogue « comme une partie essentielle de la mission de l'Église » (Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux 1991, §29).

François, en revanche, préfère mettre l'accent sur la racine commune du dialogue et de l'évangélisation : la soif de Dieu. Cette soif – ou *quête*, dont je reprends les dimensions dans la section suivante – donne au dialogue comme à l'annonce de l'évangile une teneur plus existentielle, où le sujet est appelé à s'approprier cette vérité de Dieu comme vérité qui le fait vivre. La relation à l'autre est donc triadique : Dieu fait nécessairement partie de la rencontre, aux yeux du chrétien, puisque c'est lui qui est à la source de la vie, et que c'est vers lui que notre cœur se tourne. Et comme nous sommes, chacun de nous, en recherche, en soif de sens, la parité peut se trouver dans cette soif commune, étant donné qu'aucun de nous, humains, n'avons finalement parfaitement intégré la *manière* de vivre nos propres convictions : « Le même Esprit suscite de toutes parts diverses formes de sagesse pratique qui aident à supporter les manques de l'existence et à vivre avec plus de paix et d'harmonie. Nous chrétiens, nous pouvons aussi profiter de cette richesse consolidée au cours des siècles, qui peut nous aider à mieux vivre nos propres convictions » (François 2013b, §254). Pour François, le travail d'évangélisation consiste à chercher aussi chez l'autre les traces de ce Dieu qui se déploie dans un « esprit d'amour » (*ibid.*, §139), où chacun du coup se découvre évangélisé par l'autre – ou à tout le moins, le chrétien engagé dans ce travail d'évangélisation : « Chaque fois que nos yeux s'ouvrent pour reconnaître le prochain, notre foi s'illumine davantage pour reconnaître Dieu. [...] L'œuvre d'évangélisation enrichit l'esprit

---

même et les autres de l'infection ; mais en même temps il s'emploie à guérir ceux qui en sont atteints » (Paul VI 1964, §65).

<sup>179</sup> « I would like now to express my feelings, as a brother and friend, but also as a believer in Jesus Christ » (Jean-Paul II 1986b).

<sup>180</sup> « Il est utile, cependant, de souligner encore une fois que proclamer le nom de Jésus et inviter les humains à devenir ses disciples dans l'Église est un devoir important et même sacré que l'Église ne saurait négliger. Sans cela, l'évangélisation serait incomplète : sans cet élément central, les autres, tout en étant par eux-mêmes des formes authentiques de la mission de l'Église, perdraient leur cohésion et leur vitalité » (Jean-Paul II 1990, §76).

et le cœur, nous ouvre des horizons spirituels, nous rend plus sensibles pour reconnaître l'action de l'Esprit, nous fait sortir de nos schémas spirituels limités » (*ibid.*, §272).

Tout en respectant le principe d'inégalité des propos de Benoît XVI, François préfère donc insister sur les imperfections de chacun quant à nos appropriations personnelles de la vérité contenue dans le dogme. Le pape argentin se révèle en ce sens plus personnaliste qu'idéaliste, plus ancré dans la réalité terrestre que céleste : je peux croire que la vérité chrétienne est plus « vraie » que celle de ma sœur juive ou musulmane, mais je ne peux l'affirmer objectivement – sinon on ne serait plus dans le registre de la foi. De même, François semble se distinguer de Benoît XVI en ce qu'il consacre le contexte, « l'aujourd'hui », comme base de réflexion. Plutôt que d'aborder les questions de manière déductive, par le haut, il propose de les comprendre et de les analyser dans leur contexte propre, à partir de coordonnées plus larges que le seul discours théologique – un peu selon les principes des théologies contextuelles.

En amont de ces considérations magistérielles, plusieurs théologiens (minoritaires) soulignaient déjà, dès le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, la part positive de *l'autre* en contexte missionnaire. Michel de Certeau, par exemple, historien, ethnographe, mais surtout maître à penser jésuite de François<sup>181</sup>, insiste sur le fait que le missionnaire n'en sait pas forcément plus que les missionnés sur le statut et la nature de la filiation à Dieu dans son article « La conversion du missionnaire » de 1963<sup>182</sup>. Certeau se réfère à Placide Tempels et son livre *Notre rencontre* (1962) pour montrer comment le missionnaire ne peut pas se présenter en enseignant, et encore moins en médecin, puisqu'il se trouve lui-même « pécheur » et « pauvre » devant Dieu (Certeau 1963, 525). Ainsi, la présence des missionnés, comme porteur d'une autre intelligence sur le mystère de Dieu, se révèle « nécessaire à [la] foi » du missionnaire :

[Le missionnaire] respecte en [ses interlocuteurs] ce qu'ils ont de plus sacré, leur sens religieux et la loi de leur conscience, car l'approfondissement de leur propre vie est pour eux le seul chemin vers la foi. S'il méprisait la voix de leur conscience et s'il voulait y substituer des mots et des gestes encore dénués de sens, comment pourrait-il leur faire comprendre la manière dont l'Esprit, dans l'Église, les appelle à une plus grande vérité ? (*ibid.*, 524).

Si le mépris, ou même la condescendance, n'ont pas lieu d'apparaître aux yeux de Certeau, la parité doit être comprise dans un sens encore plus profond que le respect : du fait de notre condition humaine, incapable de saisir entièrement notre propre vérité religieuse, nous sommes tous à parité en cette soif d'une vérité plus grande. C'est parce que nous sommes à égalité dans

---

<sup>181</sup> Dans une audience privée avec une délégation d'acteurs du christianisme social, le 1<sup>er</sup> mars 2016, le pape François raconte : « Dans ma réflexion théologique, je me suis toujours nourri d'Henri de Lubac et de Michel de Certeau. Pour moi, de Certeau reste le plus grand théologien pour aujourd'hui » (Denis 2016).

<sup>182</sup> Cet article sera repris, légèrement bonifié, sous le titre « La vie commune » dans le 4<sup>e</sup> chapitre de *L'étranger ou l'union dans la différence* (2005 [1969]).

cette quête que l'autre peut alors apporter sa lumière sur nos propres ombres, qu'il peut faire s'ouvrir les fleurs, « closes », mais « depuis longtemps présentes » :

En même temps qu'il est accueilli par ses frères, il est introduit dans son « âme », c'est-à-dire dans le pays de son Dieu. Par leur propre découverte, ils lui font voir avec d'autres yeux la vérité qu'il leur transmettait et dont il n'avait pas prévu qu'elle puisse être à ce point créatrice. « Vous m'avez aidé à me comprendre », peut-il leur dire à son tour ; vous m'avez fait mieux comprendre la présence de celui qui nous appelle tous à la vie (*ibid.*, 527).

Aussi, selon une logique assez proche, mais plus politique, Courtney Murray voyait en la parité la condition nécessaire à l'admission de l'Église dans l'espace public étasunien. Pour rendre l'Église audible dans les débats publics, il fallait qu'elle entre dans une logique de parité avec les autres Églises et religions : se reconnaître *une parmi d'autres*, qui, pour partager son savoir, doit aussi être prête à recevoir des autres. Or cette ligne reste encore minoritaire dans la théologie catholique. François Chiron la reprendra, en s'appuyant sur les §44-45 de *Gaudium et Spes* : « Si l'Église veut être quelque chose pour le monde, le monde doit être quelque chose pour elle ; si elle prétend lui donner, il faut qu'elle en reçoive » (Chiron 2012, 556). Car pour l'auteur « Seule une Église convaincue d'avoir à recevoir du monde pourra prétendre lui apporter » (*ibid.*, 558).

On le voit : cette ouverture au dialogue, fondée sur la parité des interlocuteurs et de leurs discours, permet d'annuler les discours d'autosuffisance ou d'autarcie qui mèneraient à la sectarisation des Églises. Parce que la *mutualité* du dialogue peut se fonder à la fois sur une réflexion ecclésiologique ou missiologique, alors l'extérieur au « monde chrétien » prend une nouvelle stature, moins menaçante et plus avenante. La question demeure néanmoins ouverte quant à la proportion admise entre le donner et le recevoir, entre l'annonce et l'écoute. Au moment de l'évangélisation – non pas à son terme – le missionnaire a-t-il *davantage* ou *autant* à apporter à l'autre qu'à recevoir sur le plan théologique ? En insistant sur le fait que le missionnaire peut *davantage* apporter à ses interlocuteurs qu'il ne reçoit d'eux, la parité est encore mise à mal. Jusqu'à maintenant, l'évangélisation classique postule que la vérité apportée à l'autre (la « Bonne Nouvelle » de Jésus mort et ressuscité) est plus importante – plus essentielle – que ce que l'autre (bouddhiste, agnostique ou musulman) peut apporter au dialogue. Or cette vérité est considérée dans sa version transcendantale, c'est-à-dire absolue, plutôt que dans sa manifestation catégoriale et sa compréhension par les différents interlocuteurs, pour reprendre les termes de Rahner. Sur le plan formel, ou matériel, c'est-à-dire dans les faits, *hic et nunc*, Dieu ne privilégie pas les chrétiens plus que d'autres dans l'accès à sa vérité. Pour Geffré, le problème du statut de la vérité en théologie réside dans le fait que

Cette dernière s'est réclamée d'une conception tellement absolutiste de la vérité selon la logique des propositions contradictoires, qu'elle ne pensait pas pouvoir reconnaître des vérités différentes sans compromettre aussitôt sa prétention à la vérité. Elle pouvait tout au plus les considérer comme des vérités dégradées ou des anticipations lointaines de la vérité dont elle a le monopole et qu'elle identifie avec une vérité d'excellence et d'intégration (Geffré 2009, 197).

Il faut sortir du diptyque relatif/absolu, ajoute le dominicain, et penser la relativité de manière *relationnelle*. Plutôt que d'entrer dans la logique aristotélicienne d'une vérité-correspondance, ou d'adéquation au réel, il faudrait entrer dans une logique de « *vérité-manifestation*, qui nous renvoie à une plénitude de vérité qui est encore occultée » (*ibid.*, 198). Et partant, d'apprécier la « contingence historique et textuelle » des discours de vérité, ainsi que la « teneur eschatologique » de chaque langage, comme « langage de vérité » (*ibidem*), afin de pouvoir dépasser les zones d'obscurité et permettre à la vérité de *faire lumière* sur le monde.

Parce qu'il est nécessaire de rester ancré dans la réalité terrestre (par opposition aux contenus de discours qui traitent des choses ultimes), et parce que l'enjeu n'est pas la parité des doctrines (incommensurables entre elles), mais des acteurs et de leurs discours, la question du *autant* n'a peut-être pas autant d'importance que celle de *l'éthique* de la discussion. C'est ce que suggère Rajkumar, quand il souligne que l'« interaction mutuelle » (Rajkumar 2010, 171s) doit intégrer la réciprocité et le relationnel. L'enjeu n'est plus alors celui de l'égalité entre les vérités, mais de la justice : au-delà de l'inégalité, ce sont les problèmes d'iniquité (en tant que manque de justice) et d'improbité (en tant que manque d'honnêteté) qui peuvent faire dérapier la rencontre. Il est bien sûr possible d'être en désaccord avec quelqu'un ; mais les interlocuteurs doivent veiller, dans la discussion, à la justesse (ou justice ?) des termes employés ainsi qu'à la sincérité (ou authenticité) de chacun. C'est en ce sens, certainement, que Jean-Paul II et d'autres insistent sur la kénose comme passage obligé pour une bonne « spiritualité du dialogue ». Étant donné que l'évangélisation et le dialogue sont des processus, l'attention doit être d'abord portée au chemin à parcourir ensemble autant qu'à son terme.

## **6. Dynamiques de la quête de sens et pèlerinage sur terre**

Le thème de la quête de Dieu est d'abord biblique : on le retrouve de manière très singulière, par exemple, chez Moïse, qui demande à Dieu de le voir (Ex 33,18). Cette demande inspirera notamment *La vie de Moïse* de Grégoire de Nysse, où le Cappadocien, à l'instar des autres Pères grecs, méditera longuement sur le désir de Dieu :

C'est là réellement voir Dieu que de ne jamais trouver de satiété à ce désir. Mais il faut, toujours tourné vers Lui, être enflammé du désir de voir davantage par ce qu'il est déjà possible de voir. Et ainsi nulle limite ne saurait interrompre le progrès de la montée vers Dieu, puisque d'un côté le Beau n'a pas de borne et que de l'autre la croissance du désir tendu vers Lui ne saurait être arrêtée par aucune satiété (Nysse 1955, 108-9).

Dans ce passage, l'évêque de Nysse y développe la notion d'*épectase*, aujourd'hui classique en théologie orthodoxe, mais peu connue du côté des Églises latines. Pour Michel Corbin, ce terme, qui apparaît d'abord dans l'épître aux Philippiens (Ph 3,13), désigne une « dynamique ascensionnelle » (Corbin 1999, 372), une « tension vers Dieu, comme le paradoxe d'avoir soif de ce

qu'on a déjà à satiété » (*ibid.*, 373), car « Une telle soif, c'est clair, ne vient pas d'un manque, comme la soif qui nous assaille après une longue marche sous le soleil de l'été, mais d'une plénitude » (*ibid.*, 374)<sup>183</sup>.

La notion d'épectase aide à déplacer la réflexion sur la mission et le dialogue interreligieux du plan des appartenances religieuses à celui de ce que j'appellerai, à la suite d'autres auteurs, la *quête spirituelle*. Dans sa septième méditation sur l'Écclésiaste, il est clair pour Grégoire de Nysse que chercher et trouver Dieu vont ensemble, dans un mouvement non pas tout à fait circulaire, mais en spirale :

Je sais donc par ces paroles ce que je dois chercher : le trouver, c'est le fait même de chercher sans cesse. Car chercher n'est pas une chose et trouver une autre, mais le gain né de la recherche, c'est la recherche même. [...] En effet, ce n'est pas pour un moment déterminé ni pour un temps défini qu'il est bon de chercher le Seigneur : ne pas s'arrêter du tout de le chercher sans cesse, voilà le moment véritablement opportun (Nysse 1996, 361)<sup>184</sup>.

Ainsi dans la foi chrétienne, la vérité de Dieu n'est pas objet de savoir, mais engagement, accomplissement de la vérité en notre propre personne, comme le suggère aussi Henri-Jérôme Gagey dans *La vérité s'accomplit* (2009). Cette manière de penser la foi chrétienne est à l'opposé de ce que j'ai pu entendre, pour illustrer la chose à partir d'un exemple personnel, quand pour les Journées mondiales de la Jeunesse à Paris en 1997, on remettait à chaque participant un catéchisme de l'Église catholique avec cette idée : « Vous trouverez toutes les réponses à vos questions dans ce livre ».

De nombreux théologiens – de la veine spirituelle, mais pas seulement – pourraient encore être convoqués pour penser cette quête de Dieu inhérente – et fondamentale – à la foi chrétienne. Mais plusieurs éléments du magistère, dans les chapitres précédents, consonnent aussi avec ce propos. D'un point de vue ecclésial, d'abord, dans la mesure où l'Église catholique ne se considère plus comme une société parfaite, elle peut s'envisager en « pèlerinage sur terre ». Cette expression revient de manière récurrente dans les textes de Vatican II<sup>185</sup>, et permet de souligner la faillibilité – et par extension, la quête – de ses membres : « Durant son pèlerinage terrestre, ce peuple, bien qu'il demeure en ses membres exposé au péché, continue sa croissance

---

<sup>183</sup> Et l'auteur de préciser : « Si l'épectase n'est nullement une sorte d'état que l'homme aurait une bonne fois apprivoisé, mais une surprise continuelle, qui se traduit par exemple, dans l'écriture de sainte Thérèse d'Avila, par un perpétuel passage de l'angoisse à la jouissance, comme si l'une et l'autre n'étaient séparées que par l'épaisseur d'un cheveu, c'est parce que l'homme, à la suite de Moïse et de Paul, ne cesse jamais, quand il s'est abreuvé à l'eau vive qui flue de la Source, de désirer la Source elle-même, Dieu "comme Il est" (1Jn 3, 2) et non "comme lui-même a pu y prendre part" ; et que la voix divine, dans une sorte de second temps, le ramène toujours à ce qu'il peut recevoir, non en raison d'une jalousie, mais de l'Amour même qui est flamme vivante, impossible à contenir tant elle désire se partager et croître en ce partage » (*ibid.*, 375).

<sup>184</sup> Grégoire de Nysse aborde encore cette notion dans son *Homélie du Cantique des cantiques* quand il affirme « L'homme qui désire voir Dieu voit celui qu'il recherche dans le fait même de toujours le suivre ; la contemplation de sa face, c'est la marche sans répit vers Lui, qui est réussie si on marche à la suite du Verbe » (Nysse 1992, 178)

<sup>185</sup> Vatican II 1965, AG §2 ; LG §6 ; GS §45 ; DV §7 ; UR §2, 3 et 7.



dans le Christ, suavement guidé par Dieu selon ses mystérieux desseins, jusqu'à ce que, dans la Jérusalem céleste, il atteigne joyeux la totale plénitude de la gloire éternelle » (*Unitatis redintegratio*, §3). L'Église, qui ne peut se confondre avec le Royaume annoncé, se veut à son service, comme « germe et commencement » (Vatican II 1965, LG §5).

Alors que Pie XII considérait déjà dans *Evangelii Praecones* que les chrétiens sont « des exilés en route vers l'immortelle patrie » (Pie XII 1951, §49), Paul VI évoque également « la loi de notre pèlerinage sur la terre et dans le temps » (Paul VI 1964, §121). Mais c'est avec le Synode des évêques de 1974 que cette idée de route, ou de pèlerinage, articulera peu à peu dans un même mouvement l'évangélisation des autres comme de soi (en tant que conversion personnelle). Ainsi Paul VI relèvera dans *Evangelii Nuntiandi* les liens réciproques entre Église et évangélisation, « signe à la fois opaque et lumineux d'une nouvelle présence de Jésus » :

Évangélisatrice, l'Église commence par s'évangéliser elle-même. Communauté de croyants, communauté de l'espérance vécue et communiquée, communauté d'amour fraternel, elle a besoin d'écouter sans cesse ce qu'elle doit croire, ses raisons d'espérer, le commandement nouveau de l'amour. Peuple de Dieu immergé dans le monde, et souvent tenté par les idoles, elle a toujours besoin d'entendre proclamer les grandes oeuvres de Dieu qui l'ont convertie au Seigneur, d'être à nouveau convoquée par lui et réunie. Cela veut dire, en un mot, qu'elle a toujours besoin d'être évangélisée, si elle veut garder fraîcheur, élan et force pour annoncer l'Évangile (Paul VI 1975, §15).

Une notion de perfectibilité de la foi fut d'ailleurs introduite dans le document *Dei Verbum* de Vatican II. Alors que les pères du Concile ne démentent pas le fait que la foi soit « soumission complète de son intelligence et de sa volonté », comme l'énonçait déjà la constitution dogmatique sur la foi catholique *Dei Filius*<sup>186</sup>, et que « Pour apporter cette foi, l'homme a besoin de la grâce de Dieu qui fait les premières avances et qui l'aide, et du secours intérieur de l'Esprit-Saint pour toucher son cœur et le tourner vers Dieu », ils ajoutent à cela que « pour que l'on pénètre toujours plus avant dans la connaissance de la Révélation, le même Esprit Saint ne cesse par ses dons de rendre la foi plus parfaite » (Vatican II 1965, DV §5 – je souligne)<sup>187</sup>.

Avec Jean-Paul II, les enjeux sur l'évangélisation évoluent après le Synode des évêques sur la catéchèse en 1977, mais de manière un peu tâtonnante. Dans l'exhortation *Catechesi Tradendae* qui suivit le Synode, le pape souligne que le rôle premier de la catéchèse consiste à « faire mûrir la

---

<sup>186</sup> « Puisque l'homme dépend tout entier de Dieu comme de son Créateur et Seigneur, puisque la raison créée est absolument sujette de la vérité incréée, nous sommes tenus de rendre par la foi à Dieu révélateur l'hommage complet de notre intelligence et de notre volonté. Or, cette foi, qui est le commencement du salut de l'homme, l'Église catholique professe que c'est une vertu surnaturelle, par laquelle, avec l'aide de la grâce de Dieu aspirante, nous croyons vraies les choses révélées, non pas à cause de la vérité intrinsèque des choses perçue par les lumières naturelles de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu lui-même, qui nous les révèle et qui ne peut ni être trompé ni tromper » (*Dei Filius* 1870, chap III).

<sup>187</sup> C'est grâce à Theobald que j'ai pris conscience de la force de ce §5 de *Dei Verbum*. Selon lui, comme nous le verrons dans la partie suivante, cette définition de la foi souffre néanmoins de deux carences : peu de références aux Écritures, et absence « de l'inscription de l'acte de foi dans l'histoire des croyants; c'est en particulier l'absence de la relation entre le Christ Jésus et les fidèles, qui pose problème » (Theobald 2015, 184).

foi initiale et d'éduquer le vrai disciple du Christ » (Jean-Paul II 1979b, §19), mais il souligne en même temps que « les adultes eux-mêmes ne sont pas à l'abri des tentations de doute ou d'abandon de la foi » (*ibidem*), comme si ce fait était nouveau – ou comme si pour lui, la foi, une fois « acquise », ne pouvait faire défaut. Dès lors, ajoute le pape, la catéchèse doit encore « se soucier, non seulement de nourrir et d'enseigner la foi, mais de la susciter sans cesse avec l'aide de la grâce, d'ouvrir le cœur, de convertir, de préparer une adhésion globale à Jésus-Christ chez ceux qui sont encore sur le seuil de la foi » (*ibidem*), comme si le défi n'était pas la maturation ou la croissance globale de la foi – jusqu'à la mort –, mais qu'il existait un seuil, aujourd'hui fragile, qui doit être mieux pris en compte.

Une fois dépassé, le croyant pourrait-il ne plus s'inquiéter de ce seuil ? Pas exactement, car selon Jean-Paul II, il faut distinguer deux « niveaux » au *Oui* du chrétien. Le premier par son baptême, le second à « s'efforcer de connaître toujours mieux le sens profond de cette Parole » (*ibid.*, §20). Revenant sur la question au cinquième chapitre de son exhortation (*ibid.*, §35-45), le pape reconnaît que « tous ont besoin d'être catéchisés » comme l'annonce la tête de chapitre, car, conclut-il, « pour être efficace, la catéchèse doit être permanente et elle serait bien vaine si elle s'arrêtait juste au seuil de l'âge mûr puisque, sous une autre forme assurément, elle se révèle non moins nécessaire aux adultes » (*ibid.*, §43). Son propos reste toutefois assez ambigu, très centré qu'il est sur les jeunes et les adolescents, et n'explicitant pas si la catéchèse des adultes concerne les « déjà chrétiens » ou ceux qui aspirent à le devenir.

La même année, dans *Redemptor hominis* (1979) Jean-Paul II insiste sur l'adaptation de l'Église à la situation contemporaine, car, affirme-t-il d'une formule courte et piquante, « Cet homme est la route de l'Église, route qui se déploie, d'une certaine façon, à la base de toutes les routes que l'Église doit emprunter » (Jean-Paul II 1979a, §14). L'Église n'est donc pas la seule en pèlerinage : l'humanité l'est aussi ; l'Église a vocation à l'accompagner en faisant l'effort de comprendre plus précisément la situation et le contexte d'aujourd'hui<sup>188</sup>.

On retrouve encore la même ambiguïté dans le *Directoire général pour la catéchèse* approuvé par Jean-Paul II en 1997, même si la perspective dynamique de la foi est mieux mise en avant. Alors qu'un principe de « gradualité » est entériné dans la pensée catéchétique, s'appuyant en cela sur « la dynamique du processus d'évangélisation » (Hoyos 1997, §47) énoncé par *Ad Gentes*, et qu'il est dès lors possible d'affirmer que « l'évangélisation doit être conçue comme le processus par lequel l'Église, animée par l'Esprit, annonce et diffuse l'Évangile dans le monde entier » (*ibid.*, §48 – je souligne), on considère encore la foi dans une dynamique ascendante, c'est-à-dire selon des

---

<sup>188</sup> Le pape de poursuivre : « l'Église de notre temps doit être, de façon toujours universelle, consciente de la situation de l'homme. Elle doit donc être consciente de ses possibilités, qui se manifestent en prenant toujours une nouvelle orientation; l'Église doit être en même temps consciente des menaces qui se présentent à l'homme » (*ibidem*).

étapes à franchir, « à reprendre, si nécessaire » (*ibid.*, §49). Le « si nécessaire » est aussi révélateur de l'inverse : on pourrait ne pas en avoir besoin. Pourtant, stipule une section du document plus loin, « La foi est un don destiné à se développer dans le cœur des croyants. L'adhésion à Jésus-Christ déclenche, en effet, un processus de conversion permanente qui dure toute la vie » (*ibid.*, §56). Cette affirmation s'appuie d'ailleurs sur un passage de *Redemptoris Missio* où Jean-Paul II écrit que la conversion « déclenche un processus dynamique et permanent pour l'existence entière, exigeant un passage continu de la “vie selon la chair” à la “vie selon l'Esprit” » (Jean-Paul II 1990, §46). Ce qui pose problème, au final, c'est que la nature processuelle et dynamique de la foi ne soit pas bien caractérisée – elle n'est qu'affirmée, sans pour autant intégrer les conséquences de celles-ci sur un plan théologique ; j'y reviens à la partie suivante.

Avec Benoît XVI en 2013, le transfert des compétences en matière catéchétique passe de la Congrégation pour le clergé au Conseil pontifical pour la nouvelle évangélisation. À partir du principe que la catéchèse relève elle aussi du processus d'évangélisation, dans la mesure où la foi a besoin d'un soutien autre que la simple doctrine « capable d'illuminer l'esprit et le cœur des croyants », Benoît XVI reconnaît que « L'intelligence de la foi exige donc toujours que ses contenus soient exprimés à travers un langage nouveau, capable de présenter l'espérance présente chez les croyants à ceux qui en demandent raison » (Benoît XVI 2013).

Pour Benoît XVI, cette approche anthropologique de la mission s'articule autour de la notion de vérité. C'est la quête (voire l'exigence) de vérité – même chez les agnostiques – qui justifie le dialogue et la mission. Dans son dernier discours important à la Curie romaine en 2012, le pape allemand met en garde le chrétien à veiller à ne pas interrompre « son chemin vers la vérité », et l'invite au contraire à « prendre le large dans la vaste mer de la vérité », car, précise-t-il « le Christ qui est la Vérité nous a pris par la main, et sur le chemin de notre recherche passionnée de connaissance, nous savons que sa main nous tient fermement » (Benoît XVI, 2012)<sup>189</sup>. Le pape évoque encore, dans ce même discours, « la communion itinérante des catéchumènes, qui est une communion d'approfondissement et, en même temps, de vie, dans laquelle, le fait de marcher avec Jésus, nous fait devenir des personnes qui voient » (*ibidem*). Il n'est pas clair dans son propos si les catéchumènes sont en effet les personnes en voie pour le baptême où s'il se permet de désigner tous les chrétiens sous ce terme. Mais à la fin de son propos, il revient lui-même sur la « marche » de tous chrétiens vers la maison du Père<sup>190</sup>.

---

<sup>189</sup> Et le Pape d'ajouter : « Certes, ce n'est pas nous qui possédons la vérité, mais c'est elle qui nous possède : le Christ qui est la Vérité nous a pris par la main, et sur le chemin de notre recherche passionnée de connaissance, nous savons que sa main nous tient fermement » (*ibidem*).

<sup>190</sup> « Nous le prions pour que, dans la marche vers sa maison, il nous rende aussi toujours plus voyants, afin que nous puissions dire toujours mieux et de manière toujours plus convaincante : nous avons trouvé celui que le monde entier attend, Jésus Christ, vrai Fils de Dieu et vrai homme » (*ibidem*).

Si cette dimension plus humaine de la foi était moins évidente chez Jean-Paul II ou Benoît XVI, preuve est faite que le rigorisme doctrinal auquel ils peuvent être associés ne supprime pas la nature dynamique de la foi. Pour François néanmoins, les résonances avec la quête et le pèlerinage sont partie prenante de sa théologie, au point, je crois, d'apparaître déjà clairement dans les chapitres précédents. En célébrant *l'inquiétude* de Favre, François pourrait évoquer Grégoire de Nysse quand il déclare « Il faut chercher Dieu pour le trouver, et le trouver pour le chercher encore et toujours », mais c'est à Augustin qu'il pense. Et le pape d'ajouter : « Nous sommes des hommes en tension, nous sommes aussi des hommes contradictoires et incohérents, pécheurs, tous. Mais des hommes qui veulent marcher sous le regard de Jésus ». C'est pourquoi pour le pape argentin, la foi « apparaît comme un chemin, une route à parcourir, ouverte à la rencontre avec le Dieu vivant » (François 2013a, §46). Et c'est pourquoi également le thème du pèlerinage peut être convoqué en de multiples occasions : « Nous devons tous nous rappeler que nous sommes tous pèlerins, et que nous pérégrinons ensemble » (François 2013b, §244).

Le champ lexical de la quête, du pèlerinage – qui se décline sous l'idée de marche, de route ou de chemin – touche donc également l'idée d'évangélisation des cœurs et de la conversion. J'ai voulu appuyer ce champ lexical par la validation magistérielles, mais la liturgie – tels que l'Eucharistie chez les catholiques<sup>191</sup>, le *Kyrie Eleison* qui revient si souvent dans les liturgies orthodoxes, ou la prière des psaumes – nous mène également vers cette anthropologie théologique d'une foi en marche. Typiquement, le début du Psaume 62 rend bien compte de cette recherche :

Dieu, tu es mon Dieu  
Je te cherche dès l'aube :  
Mon âme a soif de toi;  
Après toi languit ma chair,  
Terre aride, altérée, sans eau.

Il est intéressant de relever encore, avec Jean-Claude Breton, que Marcel Légaut rapproche la notion de *mission* à celle de *vocation*. Seulement, comme ce dernier terme est trop connoté religieusement, « Légaut préfère parler de mission pour dire l'appel particulier que chaque personne doit découvrir et auquel elle doit répondre de son mieux pour se réaliser » (Breton 2010, 91). Pour le berger installé en Bourgogne, en effet,

Tant que l'homme demeure dans l'euphorie de son action et dans la ferveur de ses croyances, qu'elles soient religieuses, sociales ou politiques, trop absorbé par ce qu'il fait, trop assuré de ses doctrines, il ne saurait s'intéresser réellement aux questions qui se posent à l'occasion de Jésus. Cette recherche ne peut que lui paraître accessoire, relever d'un savoir quelconque ou même d'une simple curiosité, d'autant plus qu'elle concerne un passé déjà lointain, dont les conséquences s'amenuisent visiblement et sont condamnées sans doute à disparaître à la longue, malgré leur importance encore non négligeable (Légaut 1970, 11 cité dans *ibid.*, 91)

---

<sup>191</sup> Cf. La préparation pénitentielle du début de la messe, qui prend en compte la pauvreté, la faillibilité et la faiblesse des membres de l'assemblée.

Dans cette ligne, Légaut distingue ainsi la religion d'autorité à la religion d'appel, où « connaître Jésus, c'est le chercher plus que le définir à partir d'une théologie qui satisfait l'intelligence ou du moins lui donne quelque pâture » (Légaut 1970, 15 dans *ibid.*, 92). L'exigence chrétienne n'est plus dès lors extérieure, propre à une autorité qui vient d'en haut, mais intérieure, « au nom de la nécessité inscrite dans les appels entendus » (*ibid.*, 92).

Pour terminer, et ouvrir la réflexion sur la section suivante, il faut encore relever en quoi l'approche jésuite, finalement, depuis Ignace de Loyola jusqu'ici, a intégré l'idée de chemin, de voie ou de quête, à sa vision de la spiritualité – et de la théologie. Philip Endean insiste dans « The Ignatian Spirituality of the Way » (2003) qu'Ignace ne propose pas, dans ses exercices spirituels, de modèle (*blueprint*) à suivre, mais un « style » ou une « manière » à élaborer de manière novatrice, pour aller de l'avant – en espagnol, *modo de proceder* (Endean 2003, 8). Pareillement, poursuit l'auteur, le directeur de la retraite permet de donner un style et une structure (*modo y orden*) à la méditation et la contemplation. Mais le retraitant reste, très singulièrement, la seule personne apte à discerner, pour elle-même, ce que Dieu peut attendre d'elle. Ainsi le rôle du directeur est de respecter la liberté du retraitant et de l'aider à percevoir ce que seul ce dernier peut entendre.

What we do in ministry is pointing us further forward along the way of 'the divine service' – not only the service we perform for God but also God's service to us. The healthy minister is comfortable with an educated ignorance about how things will turn out. Neither in the Spiritual Exercises nor in the Constitutions does Ignatius attempt a direct description of the encounter that he seeks to foster, the encounter on which, nevertheless, both his masterpieces centre (Endean 2003, 8).

C'est sans surprise, donc, que l'examen et la pensée de l'expérience intérieure dans le cadre d'une théologie dogmatique (ou systématique) joue un rôle cardinal dans les réflexions de théologiens jésuites, que ce soit chez un Karl Rahner ou un Hans Urs von Balthasar, Henri Bremond ou un Certeau, comme le souligne Christoph Theobald, lui-même jésuite s'il faut le rappeler, et qui s'appuie sur ces derniers pour élaborer aujourd'hui une « théologie spirituelle ». J'ai d'ailleurs hésité à élargir le champ lexical de la quête, du pèlerinage ou de la route, à celui d'existence ou d'expérience spirituelle. Mais comme cette dernière peut (devrait) être entendue comme un lieu théologique à part entière, j'ai préféré la considérer comme un prolongement à cette section, en la distinguant sans la dissocier de ce qui précède.

## **7. Expérience spirituelle et démarche existentialiste**

Dans un article programmatique, « La théologie spirituelle, point critique pour la théologie dogmatique » (1995), Christoph Theobald voit, à l'instar de Rahner et de Balthasar, dans la théologie spirituelle le point d'unité central auquel il faut revenir pour permettre d'articuler

théologie fondamentale et théologie dogmatique entre elles. La théologie spirituelle fonctionne en effet comme le « lieu pratique » où se forme, et se transforme sans cesse, l'acte spirituel de la vie humaine et l'intelligence qui en fait partie » (Theobald 1995, 196). Ainsi, poursuit l'auteur, « Il revient donc en dernière instance à une théologie spirituelle, sensible non seulement aux grandes structures de la vie en Esprit, mais aussi aux besoins de l'homme moderne, de fonder son croire en référence à sa propre expérience, de travailler résolument au renouveau dogmatique » (*ibidem*).

De fait, estime Theobald, la théologie spirituelle pose, et *doit poser* problème – de manière féconde – à la théologie dogmatique. Parce que le cœur de cette théologie spirituelle réunit « la singularité absolue de l'expérience de Dieu, dont cette théologie se réclame, et son caractère universel, je veux dire *commun*, accessible à tous, sans aucune discrimination élitiste » (*ibid.*, 178), il y a paradoxes, frictions, distances, avec la théologie dogmatique. Pendant que cette dernière « s'appuie d'abord sur la fidélité : fidélité à une loi ecclésiale, diraient certains, sûrement fidélité à la *regula fidei* qu'est le Symbole » (*ibid.*, 179), elle entraîne une normativité de la foi pas toujours bien ajustée à l'expérience spirituelle des croyants se disant pourtant chrétien.

Theobald identifie trois « lieux de frictions » qui suscitent des antagonismes, ou en tous les cas des débats non dénués d'inventivité. *Primo*, l'émergence du sujet moderne et sa liberté de conscience devant les discours et l'autorité ecclésiale – tension qui se résumerait par la question : « Qu'est-ce qui est premier dans le croire chrétien, sa référence ecclésiale ou le sujet croyant qui dit "je crois" ? » (*ibid.*, 182). Cette dissociation, aux yeux de Theobald, prend ses sources au XIII<sup>e</sup> siècle, alors que la raison telle que comprise par la scolastique demandait une grande abstraction, mais se retrouvera accentuée à nouveau par la crise moderniste (*ibid.*, 183)<sup>192</sup>. *Secundo*, la manière du croyant à suivre Jésus entre également en tension avec ce qui est entendu par ses coreligionnaires à propos du Christ. La question ici se résumerait par « Qu'est-ce qui est premier dans le croire chrétien, la référence objective à la figure du Christ ou l'accueil et le discernement des effets de son œuvre dans le croyant ? » (*ibid.*, 185). La théologie spirituelle insiste sur le fait qu'il est possible de pouvoir envisager les disciples du Christ non pas simplement comme des reproductions du Christ tel que compris par un certain contexte culturel, mais comme des « alter Christus », des disciples appelés à prendre la place du maître, qui doit d'une certaine manière disparaître (*ibid.*, 186). *Tertio*, enfin, il s'agit pour le croyant de nommer Dieu de manière

---

<sup>192</sup> Voir également la reprise de cette brève analyse dans son introduction au dossier sur la théologie spirituelle dans RSR : « L'histoire de la spiritualité nous apprend qu'il est le résultat d'une double coupure : celle qui remonte à l'aube de l'époque moderne quand, au sein du christianisme, on commençait à distinguer ce qui relève d'une connaissance par science (théologie positive et scolastique) de ce qui est le fruit d'une connaissance par expérience (théologie spirituelle) ; et celle qui se produit au moment de la crise moderniste et s'amplifie ensuite quand les textes "spirituels" sont lus par les sciences humaines en raison de la lumière particulière qu'ils jettent sur l'existence humaine » (Theobald 2009, 5).

personnelle, sans que cela doive forcément entrer dans les canons de la *regula fidei*. Pour Theobald, tandis que la dogmatique laisse Dieu répondre lui-même à la question « Qui est Dieu ? », le croyant entendu par la théologie spirituelle ose une réponse à partir de son expérience intérieure et trouve un vocabulaire qui relève de son répertoire propre, avec ses référents et son contexte culturel et historique. Ainsi, pour le jésuite,

La « théologie spirituelle » transgresse sans cesse, me semble-t-il, une double frontière. Tandis que la « dogmatique » part de la connaissance ou de la communication de Dieu en Christ pour trancher, dans une démarche confessante, entre Dieu et les idoles, pour établir une frontière entre ce qui est chrétien et ce qui ne l'est pas, une limite entre l'autocommunication de Dieu et la création, le spirituel, *pneumatikos* ou *alter Christus*, se met plutôt à la recherche des traces d'une expérience spirituelle ou mystique à l'intérieur et au-delà des frontières constituées du christianisme et les trouve justement dans tel ou tel aspect de la création, comme le beau, ou dans tel ou tel moment de la vie quotidienne, comme l'amour, la souffrance ou autre, indépendamment de toute référence explicite à Dieu (*ibid.*, 186-187).

Il y aurait de nombreux exemples à prendre, pour illustrer ces lieux de friction, à la fois dans la vie des chrétiens « en marge » des Églises euroaméricaines, que dans les pays christianisés plus récemment, où les expériences d'inculturation, d'indigénisation ou de métissages sont aussi en résonance avec ce que Theobald explique de manière théorique ici. C'est dire comme la mission, *ad intra* (comme travail de conversion) et *ad extra*, se doit de prendre en compte l'existence de la personne – son expérience personnelle de Dieu trinitaire et de l'Église qui en témoigne –, que la théologie spirituelle a l'ambition de porter.

Rien de plus logique, dès lors, que son article soit repris douze ans plus tard dans *Le christianisme comme style* et placé comme « cadre général » (Theobald 2007, 411) de sa seconde partie, laquelle a l'ambition d'explorer « une manière de procéder » pour « faire de la théologie en postmodernité » (sous-titre de son livre) dans le but de retrouver « l'unité interne de la théologie » (*ibidem*). Étant donné que les « spirituels » ont refusé de se retrouver cantonnés dans une discipline traitant de spiritualité et ont préféré « interroge[r] l'ensemble de la théologie sur sa forme » (*ibid.*, 385), Theobald reprend cette intuition à travers cet article, afin de montrer l'intérêt de penser le christianisme comme style.

Ce style, insiste Theobald à plusieurs reprises, ne doit pas être simplement vu comme un vernis ou une apparence, mais comme une manière d'être *qui dit quelque chose des contenus de foi* du croyant. Il faut admettre « l'unité de la forme et du fond » (*ibid.*, 52) pour l'auteur, en déceler les mutualités et les concordances, puisque les deux interagissent ensemble.

C'est alors à ce point précis que la question du style *peut* surgir au cœur même de l'identité chrétienne, permettant à celle-ci d'assumer *de l'intérieur d'elle-même et en toute liberté* les conditions historiques – de plus en plus mobiles et plurielles – qui lui sont faites ou imposées *de l'extérieur*. Il est normal que cet apprentissage soit éprouvé par les croyants comme une menace de mort. Mais ils peuvent aussi reconnaître que ce long processus leur a déjà ouvert

et leur ouvre toujours des dimensions encore inconnues de leur propre identité, voire les mène au point où ils perçoivent que cet apprentissage fait lui-même partie de leur mystère.

C'est donc à cet endroit et de l'intérieur même du christianisme que nous devons relire en théologien comment la notion de style a pu progressivement entrer dans la foi, sous sa forme typiquement moderne et postmoderne. [... Il s'agit] de rejoindre le cercle le plus intérieur où l'identité chrétienne et son historicité contemporaine se définissent *mutuellement* en termes de style ; ce qui veut dire : non seulement en fonction d'une jonction contingente, mais, si possible, selon une nécessité interne (*ibidem*).

Ces remarques concernent certainement plus les théologies catholiques que protestantes, dans la mesure où les Églises issues de la Réforme en vinrent dès leur origine à la centralité de la personne ainsi qu'au salut du sujet. Pour Theobald, Schleiermacher avait déjà perçu et analysé plusieurs enjeux autour du style (*ibid.*, 25-34), alors que du côté catholique, il faudra attendre Rahner et surtout, Balthasar (*ibid.*, 34-51). Dans le magistère de l'Église, c'est surtout par le truchement des philosophies personalistes que la théologie peut prendre en compte la singularité des personnes dans leur existence et leur expérience. Ainsi, dans le document *L'attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions* (1984) la mission prend une tournure plus personaliste qu'ecclésiale.

Pour Jean-Paul II, les accents philosophiques personalistes qu'il peut faire entendre à partir de son anthropologie s'avèrent souvent tempérés par une approche également dogmatique de la théologie – pour reprendre la distinction proposée par Theobald. Dans *Redemptoris Missio*, par exemple, si le pape reconnaît que la première forme d'évangélisation passe en effet par le témoignage, « *la vie même du missionnaire, de la famille chrétienne et de la communauté ecclésiale, qui rend visible un nouveau mode de comportement* » (Secrétariat pour les non-chrétiens 1984, §42), il ne s'agit que d'une première étape, pas de l'essentiel de l'évangélisation, qui elle doit passer par l'annonce, une « *claire proclamation* » (*ibid.*, §44), elle-même « *ordonnée à la conversion chrétienne, c'est-à-dire à l'adhésion pleine et sincère au Christ et à son Évangile par la foi* » par le baptême (*ibid.*, §46).

Alors que Benoît XVI semble s'écarter de la voie « dogmatique » vers la fin de sa vie et prendre théologiquement en charge le réel, ce n'est véritablement qu'avec François que la personne est mise au centre de la théologie magistérielle. Pour le pape argentin – et en droite ligne avec la philosophie personaliste –, la personne doit tout à la fois être rencontrée comme un être unique dans sa liberté et sa manière de vivre, et comme un être de relations au travers desquelles elle s'humanise. Mais François ajoute que le croyant est également invité au décentrement, c'est-à-dire à vivre de l'amour que donne le Christ, car « *C'est seulement grâce à cette rencontre –ou nouvelle rencontre – avec l'amour de Dieu, qui se convertit en heureuse amitié, que nous sommes délivrés de notre conscience isolée et de l'auto-référence* » (François 2013b, §8). En fait, c'est par l'amour que la fidélité à l'évangile peut s'incarner, puis se prêcher ; sans cette fidélité personnelle, « *ce ne sera pas vraiment l'Évangile qu'on annonce, mais quelques accents doctrinaux ou moraux*



qui procèdent d'options idéologiques déterminées » (*ibid.*, §39). Il faut, en d'autres termes, transmettre « la substance » plutôt que les formules (*ibid.*, §41), car « tout enseignement de la doctrine doit se situer dans l'attitude évangélisatrice qui éveille l'adhésion du cœur avec la proximité, l'amour et le témoignage » (*ibid.*, §42).

Cette insistance sur la concordance entre l'expérience vécue et l'annonce d'un message est au cœur des critiques indiennes évoquées en première partie. Pour Chenchiah par exemple, l'expérience et les pratiques spirituelles sont plus essentielles que les formulations dogmatiques. Pareillement pour Amalorpavadass, la quête spirituelle a soif d'expérience, non de religion. Le théologique et l'anthropologique sont secondaires par rapport au spirituel (Amalorpavadass 2004, 50-51).

Mais c'était aussi l'une des originalités de l'apport des jésuites, après la 32<sup>e</sup> Congrégation de leur Société, d'insister sur la conjonction du discours chrétien avec l'expérience qu'il engendre. À travers la vie dans l'Esprit, la vie intérieure se modifie au point de générer une sorte d'« inculturation personnelle intérieure » qui « doit nécessairement précéder, ou du moins accompagner, la tâche externe d'inculturation » (Arrupe 1985, 174). Éminemment personnaliste, Arrupe remarquait déjà, en 1970, que l'un des traits et soucis essentiels à la mission de l'Église concernait « l'homme » (l'humain, aujourd'hui) : « Quand on est à l'écoute des hommes, dans des camps si divers, d'idéologies opposées, et dans les différents groupes de pressions politiques, on voit que ce qui les touche le plus profondément et les engage avant tout, c'est presque partout le souci de l'homme » (Arrupe 1985, 31). Sans entrer plus avant dans l'expérience spirituelle de l'humain ni en théologisant vraiment la chose, Arrupe souligne à tout le moins ici que l'humain, *dans sa complexité*, doit demeurer au centre de la mission – peut-être trop au centre, d'ailleurs, si on en effectuait aujourd'hui une lecture écologique critique.

## **8. La vérité décodée par la grammaire de l'amour**

En tangente à ce qui vient d'être esquissé jusqu'à maintenant se trouve une tension capitale que je résumerais – de manière schématique et en écho à la bipartition proposée par Theobald entre théologie dogmatique et expérience spirituelle – de la manière suivante : se défient aujourd'hui une théologie ayant pour centre la *vérité* (entendue de manière propositionnelle) à connaître et à tenir absolument, et une théologie dont le centre pourrait être désigné par l'*amour* – de soi, du prochain, de Dieu, entendus sous les trois acceptions grecques de *philia*, *agapè* et *eros*<sup>193</sup>.

---

<sup>193</sup> Je reprends dans cette section une idée développée dans un article de la revue des Cèdres, « Quand amour et vérité se rencontreront » (Gravend-Tirole 2015d). Il est à mon sens étonnant de constater qu'en christianisme la

Alors que l'amour engage nos faiblesses, nos doutes et nos déroutes – et se trouvent en droite ligne d'une approche existentielle du croire chrétien –, les discours sur la vérité tranquilisent, rassurent les logiques traditionalistes qui préfèrent se cantonner derrière le sacré, la morale et les « vérités à croire ». Toujours pour rester un peu schématique sur la question, on pourrait dire qu'aujourd'hui, le pape François représente, par sa théologie du chemin, sa proximité évangélique à la pauvreté, et son souci des oubliés et des marginalisés, cette théologie de l'amour, alors que Benoît XVI, surtout par son passé de préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, incarnerait l'autre pôle.

À la décharge du pape allemand, dès 2007 lors du congrès sur la mission au CELAM, ce dernier insiste sur le fait que l'Église ne doit pas verser dans le prosélytisme, mais se développe plutôt par « attraction », comme le Christ attirait à lui par la force de son amour, qui a culminé dans le sacrifice de la Croix. De fait, écrira-t-il dans *Deus Caritas est*, « L'amour est gratuit. Il n'est pas utilisé pour parvenir à d'autres fins » (Benoît XVI 2007a, §31c). L'amour est vivant, comme devrait l'être le message des Évangiles, afin qu'il puisse *changer* la vie. Or, bien que Benoît XVI insiste sur le fait que l'Église se doit de mieux comprendre et vivre la charité, il ne veut (ou ne peut ?) lui laisser pour autant le champ libre, et entend l'encadrer par la notion de vérité. Quand il défend avec ardeur la doctrine sociale catholique – il est plus « socialiste » qu'on ne le croit à cet égard –, Benoît XVI ne renonce toutefois pas à affirmer une sorte de prépondérance de la vérité sur l'amour : au *veritas in caritate* (la vérité dans l'amour) de la lettre aux Éphésiens (4,15), il insiste sur la nécessité d'ajouter un *caritas in veritate* (l'amour dans la vérité) – expression qui prendra le titre de son encyclique (Benoît XVI 2009a, §2). Il faut dès lors « défendre la vérité », car c'est elle qui permet de valider la charité : « Ce n'est que dans la vérité que l'amour resplendit. [...] La vérité est une lumière qui donne sens et valeur à l'amour » (*ibid.*, §3).

En contraste avec cette approche, la pensée du pape François insiste presque exclusivement sur la dimension *relationnelle* de la vérité. Si l'amour ne peut pas se penser sans la vérité, cette dernière ne peut devenir impersonnelle non plus : elle reste une expérience (François 2013a, §27). Convoquant la conception biblique de la foi, où fidélité (amour) et vérité se conjuguent (*ibid.*, §28), la vérité doit se comprendre comme « vérité de l'amour » (*ibid.*, §34). C'est dans la rencontre de l'Autre et des autres que le croyant peut à la fois s'ouvrir et rester modeste : « Le croyant n'est pas arrogant ; au contraire, la vérité le rend humble, sachant que ce n'est pas lui qui la possède, mais c'est elle qui l'embrasse et le possède » (*ibid.*, §34).

---

notion d'amour soit si peu travaillée *théologiquement* en comparaison à celle de liberté, de justice ou de vérité. Certes, quelques théologiens ont pris l'amour comme centre de leur théologie, tels Maurice Zundel et sa théologie de la fragilité de Dieu ou Jürgen Moltmann avec la théologie de la croix, mais ils restent très peu nombreux en comparaison aux autres thèmes théologiques traités.

Dans *Evangelii Gaudium*, c'est encore l'amour (plutôt que la vérité) qui organise la mission. Citant le §360 du document final d'Aparecida de 2007, François rappelle que « la vie s'obtient et se mûrit dans la mesure où elle est livrée pour donner la vie aux autres. C'est cela finalement la mission » (François 2013b, §10). Nous sommes appelés à grandir dans l'amour plus que dans la connaissance intellectuelle du mystère chrétien. Ainsi l'approfondissement du kérygme, expliquera François, ne consiste *pas* à « interpréter cet appel à la croissance exclusivement ou prioritairement comme une formation doctrinale » (*ibid.*, §161), mais à apprendre à nous aimer mieux, les uns les autres (cf. Jn 15,12). D'où l'appel de Paul, à la suite de ce commandement : « Que le Seigneur vous fasse croître et abonder dans l'amour que vous avez les uns envers les autres » (1 Th 3, 12). Aussi, conclut le pape,

La centralité du kérygme demande certaines caractéristiques de l'annonce qui aujourd'hui sont nécessaires en tout lieu : qu'elle exprime l'amour salvifique de Dieu préalable à l'obligation morale et religieuse, qu'elle n'impose pas la vérité et qu'elle fasse appel à la liberté, qu'elle possède certaines notes de joie, d'encouragement, de vitalité, et une harmonieuse synthèse qui ne réduise pas la prédication à quelques doctrines parfois plus philosophiques qu'évangéliques. Cela exige de l'évangéliste des dispositions qui aident à mieux accueillir l'annonce : proximité, ouverture au dialogue, patience, accueil cordial qui ne condamne pas (*ibid.*, §165).

Ou plus loin, répétera François, « La première motivation pour évangéliser est l'amour de Jésus que nous avons reçu, l'expérience d'être sauvés par lui qui nous pousse à l'aimer toujours plus » (*ibid.*, §264). C'est sans doute le premier pape qui ne met pas l'annonce d'une vérité au premier plan, mais celle d'une expérience de l'amour, vécu dans sa chair, comme principe organisateur de sa théologie.

Les remous autour du synode sur la famille en 2014 et 2015 illustrent d'ailleurs significativement en quoi le pape n'acquiert pas un assentiment majoritaire quand il insiste pour instaurer plus d'humanité et de charité dans la théologie. La résistance des évêques à permettre aux divorcés-remariés de recevoir la communion reste énorme, et désole le pape :

Dans les situations difficiles que vivent les personnes qui sont le plus dans le besoin, l'Église doit surtout avoir à cœur de les comprendre, de les consoler, de les intégrer, en évitant de leur imposer une série de normes, comme si celles-ci étaient un roc, avec pour effet qu'elles se sentent jugées et abandonnées précisément par cette Mère qui est appelée à les entourer de la miséricorde de Dieu. Ainsi, au lieu de leur offrir la force régénératrice de la grâce et la lumière de l'Évangile, certains veulent en faire une doctrine, le transformer en « pierres mortes à lancer contre les autres » (François 2016, §49)<sup>194</sup>.

Il ne s'agit évidemment pas de dire, pour François, que la vérité est accessoire ou négligeable, ou encore relative. Mais reprenant la notion de hiérarchie des vérités utilisée par le Concile Vatican II dans le texte sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio* (§11), François insiste sur le fait

---

<sup>194</sup> Et plus loin, François fustigera encore cette absence d'amour : « Notre enseignement sur le mariage et la famille ne peut cesser de s'inspirer et de se transfigurer à la lumière de ce message d'amour et de tendresse, pour ne pas devenir pure défense d'une doctrine froide et sans vie » (*ibid.*, §59).

que « Toutes les vérités révélées procèdent de la même source divine et sont crues avec la même foi, mais certaines d'entre elles sont plus importantes pour exprimer plus directement le cœur de l'Évangile » (François 2013b, §36)<sup>195</sup>. Pour lui, « L'Église qui est disciple-missionnaire, a besoin de croître dans son interprétation de la Parole révélée et dans sa compréhension de la vérité » dont le cœur se résume à l'amour de Dieu donné à l'humanité entière<sup>196</sup>, sans oublier que « l'expression de la vérité peut avoir des formes multiples » (*ibid.*, §41).

Le rôle de la vérité ne se compare donc pas à un bâton pour taper, mais plutôt à un bâton de pèlerin, qui aide et soutient la marche vers Dieu en nous apprenant à discerner le vrai du faux, le bon du mauvais. Au lieu de s'énoncer par les « il faut » d'une éthique trop légaliste, la morale chrétienne inscrite dans une théologie de l'amour s'exprime mieux au travers d'un « je t'attends » de Dieu, qui invite et aime la personne dans toutes ses dimensions, et toute sa réalité *actuelle*. Si c'est *en* cette vérité que le croyant peut se reposer, puis se (re)mettre en route, la vérité n'a pas pour vocation de dresser des remparts qui bloquent les relations aux autres. C'est l'amour qui reconfortera, non la vérité. Au niveau dogmatique, débrider l'amour consiste à mettre en avant l'itinéraire spirituel – la soif d'amour absolu – de nos contemporains, plutôt que la connaissance des vérités en christianisme. L'amour sert donc de *matrice* dans laquelle lire les événements, et la vérité de gouvernail pour avancer. Le christianisme n'est pas une religion du rigorisme et de la suffisance, mais de la clémence et du pardon. Et, faut-il le rappeler, pas une Église de purs, mais de pécheurs pardonnés.

Ecclésialement aussi, la logique de l'amour fait sortir de la logique d'appartenance ou de sécurité dans laquelle les communautés veulent croître et « faire du nombre », pour se risquer à accueillir croyants ou non-croyants là où nous sommes, comme l'encourage François quand il évoque les périphéries :

L'Église « en sortie » est une Église aux portes ouvertes. Sortir vers les autres pour aller aux périphéries humaines ne veut pas dire courir vers le monde sans direction et dans n'importe quel sens. Souvent il vaut mieux ralentir le pas, mettre de côté l'appréhension pour regarder dans les yeux et écouter, ou renoncer aux urgences pour accompagner celui qui est resté sur le bord de la route. Parfois c'est être comme le père du fils prodigue, qui laisse les portes ouvertes pour qu'il puisse entrer sans difficulté quand il reviendra (*ibid.*, §46).

En somme, ajoutera-t-il encore vers la fin de son exhortation à propos du dialogue interreligieux, « Une attitude d'ouverture en vérité et dans l'amour doit caractériser le dialogue avec les croyants des religions non chrétiennes, malgré les divers obstacles et les difficultés, en particulier les fondamentalismes des deux parties » (*ibid.*, §250).

---

<sup>195</sup> Et de poursuivre : « chaque vérité se comprend mieux si on la met en relation avec la totalité harmonieuse du message chrétien, et dans ce contexte toutes les vérités ont leur importance et s'éclairent réciproquement » (*ibid.*, §39).

<sup>196</sup> Ou dans les mots de François : « Jésus Christ t'aime, il a donné sa vie pour te sauver, et maintenant il est vivant à tes côtés chaque jour pour t'éclairer, pour te fortifier, pour te libérer » (*ibid.*, §164).

## 9. Transformation et enrichissement

En traitant, dans les sections précédentes, de parité dans le pluralisme, de dynamique de la quête, puis de la dimension existentialiste de la mission, j'ai plusieurs fois déjà évoqué l'idée d'une évangélisation à double sens. Le missionnaire n'est jamais là seulement que pour l'autre, mais se découvre lui-même rencontré, enrichi et transformé par ce contact avec autrui. Parce que ces derniers thèmes autour de la réciprocité, de l'enrichissement et de la transformation se trouvent rarement thématiques théologiquement – certes, spirituellement, ils le seront dans *l'expérience* du missionnaire – j'aimerais les reprendre de manière plus systématique ici.

Ce bilatéralisme de l'évangélisation fut à plusieurs reprises suggéré par les chrétiens en Inde, depuis Roberto de Nobili<sup>197</sup> jusqu'aux jésuites contemporains, en passant par le *Madras Rethinking group*. Pour ces derniers, les chrétiens européens devraient non pas simplement honorer ce qui mérite de l'être, ni même seulement écouter ces traditions étrangères, mais *bénéficier* des clés spirituelles qu'elles proposent pour ouvrir de nouvelles portes ou compréhensions de l'évangile et enrichir la tradition chrétienne. Il en va de la revitalisation du christianisme. Pour les jésuites d'aujourd'hui tel que Samuel Rayan, la vie et la foi doivent se confronter, dialoguer et s'interroger mutuellement, afin de permettre aux deux lieux de s'enrichir et de s'approfondir (Rayan 2002, 11).

Depuis Vatican II, l'idée d'enrichissement a officiellement été intégrée dans le magistère romain. La constitution pastorale *Gaudium et Spes* souligne d'entrée la « solidarité » de la communauté des chrétiens avec le genre humain (Vatican II 1965, GS §1). Mais si elle reconnaît que le monde aujourd'hui apporte « de l'aide » à l'Église, et qu'à ce titre l'Église se nourrit et s'enrichit de la vie extraecclésiale<sup>198</sup>, elle n'en déduit pas une exigence à ce stade. La formulation en début de section §44 est révélatrice à ce titre : « De même qu'il importe au monde de reconnaître l'Église comme une réalité sociale de l'histoire et comme son ferment, de même, l'Église n'ignore pas tout ce qu'elle a reçu de l'histoire et de l'évolution du genre humain » (Vatican II 1965, GS §44.1). Autrement dit, autant *faut-il* que le monde reconnaisse l'Église comme acteur social incontournable, autant l'Église *n'a pas*, de son côté, à se reconnaître dépendante de l'histoire humaine – elle en demeure libre et autonome. Seule la conclusion de la constitution

---

<sup>197</sup> « There were several rites and customs among the gentiles whose purpose was in no way social, but purely religious; yet the church did not forbid them, and made scarcely any, or no change, except that she gave them a new religious purpose » (§1.4 ; Rajamanickam 1971, 65).

<sup>198</sup> « Comme elle possède une structure sociale visible, signe de son unité dans le Christ, l'Église peut aussi être enrichie, et elle l'est effectivement, par le déroulement de la vie sociale: non pas comme s'il manquait quelque chose dans la constitution que le Christ lui a donnée, mais pour l'approfondir, la mieux exprimer et l'accommoder d'une manière plus heureuse à notre époque » (*ibid.*, §44.3). Et plus loin : « Constamment fidèle à sa propre tradition et tout à la fois consciente de l'universalité de sa mission, elle peut entrer en communion avec les diverses civilisations: d'où l'enrichissement qui en résulte pour elle-même et pour les différentes cultures » (*ibid.*, §58.3).

(*ibid.*, §92) invoque la *nécessité* (sous forme d'« exigence ») du dialogue et de la coopération entre tous les êtres humains, engagés dans une tradition religieuse ou pas, mais avec un but précis : favoriser « la construction du monde dans une paix véritable » (*ibid.*, §92.5).

Le document *L'attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions* (1984), commentant la dernière section de *Gaudium et Spes*, conclura à son tour sur le fait que « Le dialogue devient ainsi une source d'espérance et un facteur de communion dans une transformation réciproque » (Secrétariat pour les non-chrétiens 1984, §43). Parce que le dialogue est orienté vers le service à la vérité – son approfondissement et sa clarification en de nouveaux contextes – le document suivant, *Dialogue et annonce*, suggère qu'il faut « être prêts à se laisser transformer par la rencontre » (*ibid.*, §47), car le dialogue aide à « réviser des idées préconçues » (*ibid.*, §49) et « approfondir » l'identité chrétienne (*ibid.*, §50).

Jean-Paul II, à la même époque dans *Redemptoris missio* (1990), reconnaissait déjà que le dialogue interreligieux suppose et *oblige* de se mettre à l'écoute de l'Esprit, étant donné qu'« il est demandé par le profond respect qu'on doit avoir envers tout ce que l'Esprit, qui “souffle où il veut”, a opéré en l'homme. 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 » (Jean-Paul II 1990, §56). En ce sens, estime le pontife polonais, non seulement le dialogue avec l'autre peut devenir « source d'enrichissement pour chacun », mais « Le dialogue tend à la purification et à la conversion intérieure qui, si elles se font dans la docilité à l'Esprit, seront spirituellement fructueuses » (*ibidem*).

La notion de purification, comme on l'a vu chez Benoît XVI plus haut, est capitale dans la compréhension ratzingerienne du dialogue interreligieux<sup>199</sup>. La transformation n'est pas comprise comme enrichissement au sens d'une accumulation du savoir, ni d'un élargissement, mais plutôt d'une clarification, ayant un effet purgatif sur les discours possibles entourant le mystère chrétien. Pour Benoît XVI, parce que la vérité est une, *commune*, elle peut se rencontrer dans les autres cultures et religions du monde – de manière imparfaite, selon lui, mais présente néanmoins. Dès lors, estimait-il déjà en 1993, la mission chrétienne doit comprendre et recevoir les religions « in a much deeper way than it has until now », certes pas pour entrer dans une logique relativiste, mais parce que « it is the unity of the human condition, the unity of man who has been touched by a truth greater than himself » (Ratzinger 1993). Autrement dit, c'est parce que l'unité du genre humain, comme l'unicité de la vérité, transcende les cultures que celle-ci

---

<sup>199</sup> « *La raison a toujours besoin d'être purifiée par la foi*, et ceci vaut également pour la raison politique, qui ne doit pas se croire toute puissante. À son tour, *la religion a toujours besoin d'être purifiée par la raison* afin qu'apparaisse son visage humain authentique. La rupture de ce dialogue a un prix très lourd au regard du développement de l'humanité » (Benoît 2009a, §56).

peut être accueillie sous toutes ses formes. Être chrétien, ajoutera Benoît XVI vers la fin de son pontificat, ne se réduit pas à une adhésion formelle, mais engage l'être entier sur le chemin, ou dans la recherche de la vérité (Benoît XVI 2012). C'est sous le pontificat de Benoît XVI, d'ailleurs, qu'une *Note doctrinale sur certains aspects de l'évangélisation* (2007) fut approuvée par le pape et publiée. Cette note reconnaît que « L'évangélisation offre une possibilité d'enrichissement non seulement pour ses destinataires, mais aussi pour celui qui en est l'acteur et pour toute l'Église » (CDF 2007, §6).

Mais le pape qui insiste le plus sur cette transformation mutuelle dans la rencontre est sans conteste François. Son exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* le redit avec force : l'évangélisation ne peut s'effectuer sans se risquer soi-même à être évangélisé par l'autre (François 2013b, §121), car elle « enrichit l'esprit et le cœur, nous ouvre des horizons spirituels, nous rend plus sensibles pour reconnaître l'action de l'Esprit, nous fait sortir de nos schémas spirituels limités » (*ibid.*, §272). Idem pour le dialogue, qui est entendu comme « processus dans lequel, à travers l'écoute de l'autre, les deux parties trouvent purification et enrichissement » (*ibid.*, §250). Idem encore pour les sciences, qui « aident l'Église dans cette croissance en compréhension » de l'humain et de son monde<sup>200</sup>. La mission ne peut fonctionner sans partage et sans réciprocité, sans créativité : « Chaque portion du Peuple de Dieu, en traduisant dans sa vie le don de Dieu selon son génie propre, rend témoignage à la foi reçue et l'enrichit de nouvelles expressions qui sont éloquentes. On peut dire que "le peuple s'évangélise continuellement lui-même" » (*ibid.*, §122). En somme, selon François, « L'Église n'évangélise pas si elle ne se laisse pas continuellement évangéliser » (*ibid.*, § 174).

Les accents de François s'avèrent étrangement proches de ceux de Certeau dans son article évoqué plus haut sur la conversion missionnaire. Le changement de titre, d'ailleurs, pour « la vie commune » dans *L'étranger ou l'union dans la différence* (1991 [1969]), en dit long sur la *conjonction* de la vie du missionnaire avec son milieu. Non seulement se trouve-t-il à parité avec les non-chrétiens, mais il se découvre aussi leur fils, leur obligé, tant ce qu'il y découvre le dépasse et élargit sa compréhension du message évangélique qu'il porte. Ajoutant dans sa monographie l'exemple de la rencontre de Pierre avec le centurion Corneille (Ac 10), Certeau remarque qu'il fallait que Pierre soit « chez l'incirconcis pour qu'il comprenne à quel point il imposait inconsciemment des frontières à l'Esprit de Jésus » (Certeau 2005, 83-4). Il y a donc « conversion réciproque », où Pierre acquiert « une intelligence plus spirituelle du Dieu même qu'il sert » alors

---

<sup>200</sup> Tiré de l'Interview du pape François avec les revues culturelles jésuites, réalisée par Antonio Spadaro : « Les exégètes et les théologiens aident l'Église à faire mûrir son propre jugement. Les autres sciences et leur évolution aident l'Église dans cette croissance en compréhension. Il y a des normes et des préceptes secondaires de l'Église qui ont été efficaces en leur temps, mais qui, aujourd'hui, ont perdu leur valeur ou leur signification. Il est erroné de voir la doctrine de l'Église comme un monolithe qu'il faudrait défendre sans nuance » (Spadaro 2013, 351).

que Corneille profite d'« un dévoilement de la vérité déjà présente à ses aumônes et ses prières » (*ibid.*, 84). Et le jésuite de conclure :

[Pierre] rejoint plus profondément le Seigneur qui unit deux étrangers en révélant au païen sa vérité chrétienne et au chrétien sa vérité d'homme. Par la pression des rencontres et sous le poids de cette question que le Dieu-homme pose au fidèle par ses frères, éclate « l'hérésie » latente en chaque expérience religieuse particulière, c'est-à-dire les choix, les exclusives et les ignorances que lui impose sa réalité même. Pour autant, la vie chrétienne n'échappe pas aux données culturelles et au caractère historique des rencontres en fonction desquelles s'opère cet éclatement ; elle n'accède pas à une sorte d'état définitif que les générations suivantes auraient seulement à scruter et à reproduire. Le mouvement spirituel reste interne et proportionné à la conscience collective, aux relations réciproques, aux complexes de valeurs et aux structures symboliques d'une société ; jamais accompli une fois pour toutes, il doit sans cesse être repris, alors même que les paroles qui le désignent et l'inaugurent « ne passeront pas » (*ibid.*, 84).

Cet inaccomplissement, ou ce recommencement en forme de réappropriation et de réactualisation du fait d'être chrétien dans le monde, oblige le chrétien à ce que j'ose désigner comme du métissage : c'est dans son contact (nécessaire) à l'autre que le chrétien apprend à la fois de lui, de Dieu, et qu'il réinvente à la fois sa vie spirituelle et la tradition dans laquelle il évolue. Prenons un exemple. Pour Tempels (de qui s'inspire Certeau pour ces lignes), il est nécessaire de se mettre en position de « recevoir les pensées des personnes vivantes qu'on rencontre », dépasser donc le théorique, partager la vie concrète des gens avec qui nous sommes – les Bantous dans le cas du missionnaire belge – et accepter d'être transformé par ces rencontres, « pour s'en enrichir, pour les vivre » (1962, 32-33). Quand certaines personnes « lui ouvriront leur cœur, leur âme se confieront », alors le prêtre pourra se laisser « engendrer » par eux ; puis en leur disant ouvertement et sincèrement ce qu'il vit, ceux-ci connaîtront « la joie de se savoir source de vie pour lui » (*ibid.*, 33). Alors « la grande aventure », entendue comme révélation de Dieu à soi-même, peut commencer (*ibidem*). Si Tempels désigne encore abstraitement celle-ci comme une « recherche commune de la solution complète (nécessairement et inévitablement chrétienne) de ces pensées et de ses aspirations » (*ibid.*, 34), concrètement, la grande aventure s'est traduite par la formation de petites communautés (*jamaa*, qui en swahili signifie famille) « de types spécifiquement bantous, où l'Européen se sentirait dépaysé, dérouté, perdu », mais où le christianisme demeure le principe organisateur de ces communautés, et la rencontre, le point d'orgue de celles-ci (*ibid.*, 26s).

Ce faisant, analyse Certeau, la foi « recrée » l'humain, le renouvelle de l'intérieur (Certeau 2005, 86). À preuve, « Ressuscité, le Christ “descendit aux enfers” pour convertir à sa nouveauté l'histoire dont il était issu » (*ibidem*). Dès lors, ajoute le jésuite, « aux chrétiens, il demande de continuer avec lui l'invention de leur passé » (*ibidem*). L'interprétation n'est rien d'autre que de « refaire l'histoire » (*ibidem*), c'est-à-dire relire à la fois l'histoire chrétienne et relire sa propre tradition à la lumière des évangiles. Pour Certeau, ce n'est pas à « l'apôtre » (le prêtre, le



missionnaire) de « définir de l'extérieur un langage et des institutions qui combindraient des éléments extraits des deux traditions », mais aux « intéressés qui l'expérimentent » de discerner en quoi et comment il est possible d'être chrétien dans ces *nouvelles* conditions, afin de comprendre « comment l'Esprit refait du dedans leur univers mental, sentir comment se développe une notion restée jusque-là inerte, ou déceler l'incompatibilité d'une autre qu'on aurait pu croire, intellectuellement, plus proche de l'énoncé dogmatique. C'est Dieu qui convertit, lentement et de l'intérieur ; c'est lui qui les attire, à partir de ce qu'ils sont et de ce qu'ils deviennent » (*ibid.*, 87).

On pourrait encore évoquer, de la même période, les différentes contributions d'une grande conférence des moines en Asie, tenue à Bangkok en 1968, où les contributions de Francis Acharya ou Thomas Merton évoquent l'enrichissement de leur expérience monastique auprès de leurs frères et sœurs de confessions différentes<sup>201</sup>. Pour Mateo Nicolini-Zani, sur lequel je reviendrai dans la partie suivante, « Monastics, at least some of them, belonging to all religious traditions are experiencing a transformation, a sort of alchemical *transmutatio* in their respective monastic identity as a response to the multi-religious context in which they live and as a result of their personal contacts, at different levels, with spiritual seekers walking in different religious ways » (Nicolini-Zani 2015, 97).

Dans la même ligne de pensée, mais plus ancrée en missiologie, Claude Marie Barbour (1984 ; 1987) – puis à sa suite Gittins (1993) ou Bevans (2011) – propose de penser la mission « à l'envers » (*mission-in-reverse*) comme un moment d'évangélisation non plus simplement destiné aux « missionnés », mais également au missionnaire – qui transforme alors, d'une certaine manière, la mission en *dialogue*. Comme le récapitule Gittins à la suite de Barbour, « Mission-in-reverse is the building-up of relationships which allow the giver to be a receiver, the speaker to be a hearer, the host to be a guest, the leader to be a disciple, and the usual problematic power structures to be dissolved, resolved, solved » (Gittins 1993, 23)<sup>202</sup>.

Mais pour ce faire, remarquera Cerneau, un travail de discernement devient incontournable – à tel point qu'il pourrait être considéré, pour la mission contemporaine, comme le « rôle essentiel » du missionnaire :

Il doit méditer constamment l'histoire de l'Église à la lumière de celle qui se déroule autour de lui. À propos des mots à utiliser dans le catéchisme, des formes à trouver dans la liturgie, des modifications à introduire dans les coutumes, des options sociales et culturelles à prendre, il se retourne vers l'expérience passée, non pour la répéter, mais pour en retrouver le sens, pour y reconnaître l'intuition créatrice et pour éclairer ainsi le besoin ou l'invention d'aujourd'hui. Il guide l'élaboration nouvelle, mais comme le directeur spirituel agit avec ses

---

<sup>201</sup> Cf. *A New Charter for Monasticism. Proceedings of the Meeting of the Monastic Superiors in the Far East* (1970).

<sup>202</sup> L'expression « Mission-in-reverse » viendrait des « Shalom ministries » fondés en 1975 et qui préparent, de manière œcuménique, pour la mission dans un contexte mondial (Barbour 1987, 305).

filis spirituels, au nom d'une expérience qui n'est pas la leur, mais la sienne qu'a conduite le même Esprit, que l'Église a confirmé, et qu'il relit et refait grâce à eux. [...] Dans cette mesure même, saisissant la portée de l'exclusion ou de l'adaptation dont ils sentent l'urgence, il peut mieux soutenir le mouvement spirituel qui se dessine en eux et le distinguer de ses contrefaçons (*ibid.*, 88).

## 10. Discernement

Theobald (2009) fait remarquer que la revue jésuite *Recherches de science religieuse* (RSR) a comme devise la recommandation de Paul aux Thessaloniens : « Examinez tout avec discernement, retenez ce qui est bon » (1 Th 5, 21). Or en grec, le verbe *dokimazein* ne signifie pourtant pas exactement *discerner*, mais propose, au sens large, d'examiner avec soin, attentivement, ou d'éprouver, tester, vérifier certaines choses : d'où le choix de la TOB de préciser que cet examen doit se faire « avec discernement » (contrairement à la nouvelle Bible Segond, qui en reste à *examinez*). De fait, *dokimazein*, qui apparaît vingt fois dans le Nouveau Testament, n'est pratiquement jamais traduit par *discerner* dans la TOB, sauf deux fois – dans la lettre aux Romains<sup>203</sup> et aux Philippiens<sup>204</sup>. Dans les trois cas, si j'inclus la lettre aux Thessaloniens, le discernement renvoie à la capacité d'examiner, d'évaluer et de choisir le bon comportement à adopter pour demeurer dans la volonté de Dieu. Le verbe *discernere*, en latin classique, qui signifie à la fois *séparer* et *distinguer*, et qui résonne fortement avec les considérations du Concile de Chalcédoine (cf. Gervais 2012), servira de base à l'élaboration du « discernement des esprits » pendant les exercices spirituels d'Ignace de Loyola<sup>205</sup>.

Alors que pour Pierre Gervais, « les Exercices n'entendent pas faire œuvre de théologie [même si] pourtant le regard qu'ils portent sur le Christ des Évangiles implique déjà une théologie » (Gervais 2012, 389), pour Theobald, cette option centrale pour le discernement permet d'identifier un style proprement ignacien du travail théologique, alors que celui-ci s'est fortement diversifié au XX<sup>e</sup> siècle (Theobald 2007, 413s). Dans un chapitre entièrement consacré à « la théologie du discernement de la vie authentique », Theobald veut montrer qu'au sein de l'histoire récente de la théologie, l'apport des jésuites pour celle-ci (en écho aux travaux d'Erich Przywara, Gaston Fessard, des frères Rahner ou Hans Urs von Balthasar), ne fut pas forcément très bien compris, et sans être déprécié, s'avère encore souvent négligé, dans la mesure où la théologie des *Exercices*

---

<sup>203</sup> « Ne vous conformez pas au monde présent, mais soyez transformés par le renouvellement de votre intelligence, pour discerner quelle est la volonté de Dieu : ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait » (Rm 12,2).

<sup>204</sup> « Et voici ma prière : que votre amour abonde encore, et de plus en plus, en clairvoyance et pleine intelligence pour discerner ce qui convient le mieux. Ainsi serez-vous purs et irréprochables pour le jour du Christ » (Ph 1,9-10).

<sup>205</sup> La notion de discernement apparaît surtout pendant la première et la deuxième semaine : « Il y a, en réalité, deux séries de règles pour le discernement des esprits. Celles de la première Semaine permettent surtout de prendre conscience des "motions" intérieures. Dans la seconde Semaine, le discernement est plus poussé, en ce sens que les "motions" sont davantage ressenties dans leur relation aux esprits qui en sont l'origine » (Lécrivain 2005, 79 note 19 – l'auteur renvoie aux *Exercices* N<sup>os</sup> 313-336 dans Loyola 1991, pp. 222-236).

*spirituels* devrait mieux être considérée comme un *modus procedendi* de celle-ci (Theobald 2007, 415). Sans doute parce que, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, ce que Thomas d'Aquin n'avait *que* distingué – entre théologie scientifique et expérience spirituelle –, les continuateurs de la scolastique l'ont radicalement séparé, « au point que le dominicain Melchior Cano, qui, du vivant même d'Ignace, s'en était pris aux *Exercices spirituels* qu'il accusait d'illumination, exclut en 1563 les théologiens dits "spirituels", et *a fortiori* toute forme d'expérience spirituelle, de la liste des lieux théologiques de son traité posthume *De locis theologis* » (*ibid.*, 414). Pareillement, à l'intérieur de la Compagnie de Jésus, les *Exercices* furent vite considérés comme utiles à la piété, à l'édification des âmes, mais pas pour autant à la théologie – qui devait rester séparée de la spiritualité. Or, pour Theobald, ce fut le propre du travail jésuite en général, et de la RSR en particulier, d'avoir scruté, testé, vérifié les développements du monde au regard d'une intelligence théologique pour revisiter les fondamentaux de la foi chrétienne – en un mot, d'avoir effectué un *examen de discernement*, selon le mot de la première lettre aux Thessaloniens (Theobald 2009, 7).

Les documents du concile montrent à leur tour comment la question du discernement peut prendre différentes acceptions. Alors que *Lumen Gentium* n'en fait pas mention en tant que tel, le « sens de la foi » est néanmoins évoqué ; et bien qu'il sera traduit sous cette forme en français, la traduction anglaise choisira *discernment*<sup>206</sup>. Pour *Gaudium et Spes*, le terme apparaît cinq fois en français, mais il recouvre à la fois le terme latin *discernere* (trois fois)<sup>207</sup>, ainsi que le verbe *dignoscere* (trois fois également)<sup>208</sup>. Dans ces textes, l'idée de discernement est convoquée pour deux tâches principales, non étrangères l'une à l'autre puisque les deux demandent de se mettre à l'écoute de l'Esprit : elle relève d'une part des questions vocationnelles, où l'expression « discerner l'appel de Dieu » indique la nécessité de démêler les différentes voix, signes et ressentis perçus pour une mission particulière ; et d'autre part dans le rapport à « l'étranger », c'est-à-dire à l'autre, non-chrétien – comme individu ou comme langage –, par lequel l'Esprit peut aussi interpellé soit le croyant, dans un dialogue, soit l'Église, quand celle-ci doit discerner comment elle peut se renouveler à l'intérieur de sa propre tradition à partir de son contact à l'extérieur (cf. Vatican II 1965, GS §4.5 ; 11.1 ; 44.2, cités en note de bas de page au début de ce paragraphe).

---

<sup>206</sup> En français : « C'est, en effet, *dans ce sens de la foi* éveillé et nourri par l'Esprit de vérité que le Peuple de Dieu, fidèlement soumis à la conduite du magistère sacré, accueille vraiment non pas une parole humaine mais la parole de Dieu » (Vatican II 1965, LG §12, je souligne).

<sup>207</sup> Par exemple ici : « Mû par la foi, se sachant conduit par l'Esprit du Seigneur qui remplit l'univers, le Peuple de Dieu s'efforce de *discerner* dans les événements, les exigences et les requêtes de notre temps, auxquels il participe avec les autres hommes, quels sont les signes véritables de la présence ou du dessein de Dieu » (§11.1, je souligne) ou là : « Il revient à tout le Peuple de Dieu, notamment aux pasteurs et aux théologiens, avec l'aide de l'Esprit-Saint, de scruter, de *discerner* et d'interpréter les multiples langages de notre temps et de les juger à la lumière de la parole divine, pour que la Vérité révélée puisse être sans cesse mieux perçue, mieux comprise et présentée sous une forme plus adaptée » (Vatican II 1965, GS §44.2, je souligne).

<sup>208</sup> Par exemple là : « Marqués par une situation si complexe, un très grand nombre de nos contemporains ont beaucoup de mal à discerner les valeurs permanentes » (Vatican II 1965, GS §4.5).

Cette double acception se retrouvera dans les écrits de Paul VI puis de Jean-Paul II, à la fois sous son acception vocationnelle, et pour le dialogue avec le monde – afin d'en « discerner les signes des temps – signes de Dieu – que l'évangélisation découvre et met en valeur à l'intérieur de l'histoire » (Paul VI 1975, §75)<sup>209</sup>. Pour Jean-Paul II, dans *Catechesi tradendae*, le discernement est associé à la sagesse, comme deux ingrédients essentiels à prendre en compte lors d'entreprises d'inculturation (Jean-Paul II 1979b, §53). Mais dans le même document, le pape met en garde contre les embrouillages, qui pourraient « troubler l'esprit des enfants et des jeunes », et préfère que les réflexions restent entre théologiens que partagés à toute la communauté chrétienne<sup>210</sup>. Jean-Paul II fera d'ailleurs véritablement usage de la notion de discernement dans les questions morales et pastorales dans son encyclique *Veritatis splendor* (1993) où le terme (verbe et substantif) apparaît vingt-trois fois. Enfin, il est utile de remarquer que son exhortation apostolique concernant l'Europe (2003) ne comporte que trois occurrences de l'idée de discernement, mais dix pour l'Asie (1999), où en effet, les expériences d'inculturation et d'engagement avec le pluralisme religieux sont plus importantes là-bas qu'ici<sup>211</sup>.

En outre, si Benoît XVI n'apporte rien de très nouveau à cette question, François – du fait de son attachement à la pensée ignacienne – investit évidemment beaucoup la notion de discernement dans ses écrits, qui apparaît par exemple seize fois dans *Evangelii Gaudium*, où il invite à « entrer dans un processus résolu de discernement, de purification et de réforme » (François 2013b, §30), et quarante-deux fois dans *Amoris Laetitia* – où le discernement s'avère forcément primordial pour les questions traitées. Je ne m'attarderai pas plus avant sur la manière qu'a François de se saisir de la notion de discernement parce qu'en cela, il se révèle essentiellement (et banalement) jésuite.

---

<sup>209</sup> Quand Jean-Paul II estime, dans *Redemptoris Missio*, que « le discernement revient à l'Église à laquelle le Christ a donné son Esprit pour la mener vers la vérité tout entière » (Jean-Paul II 1990, §29) il précise toutefois plus loin qu'il revient soit aux « pasteurs » (*ibid.*, §52), soit aux évêques d'assurer ce discernement – les laïcs semblent moins engagés dans le processus : « Gardiens du “dépôt de la foi”, les évêques veilleront à la fidélité et, surtout, au discernement, ce qui requiert un profond équilibre ; car on risque de passer sans analyse critique d'une sorte d'aliénation par rapport à la culture à une surévaluation de la culture, qui est une production de l'homme, et qui est donc marquée par le péché » (*ibid.*, §53).

<sup>210</sup> « Conscients de l'influence de leurs recherches et de leurs affirmations sur l'enseignement catéchétique, les théologiens et les exégètes ont le devoir d'être très attentifs à faire en sorte qu'on ne prenne pas pour des vérités certaines ce qui est, au contraire, du domaine des questions d'opinion ou de la discussion entre experts. Les catéchistes auront à leur tour la sagesse de cueillir dans le champ de la recherche théologique ce qui peut éclairer leur propre réflexion et leur enseignement, en puisant comme les théologiens eux-mêmes aux véritables sources, à la lumière du Magistère. Ils refuseront de troubler l'esprit des enfants et des jeunes, à ce stade de leur catéchèse, avec des théories étrangères, de vains problèmes ou de stériles discussions, souvent fustigés par saint Paul dans ses lettres pastorales » (Jean-Paul II 1979b, §61).

<sup>211</sup> Cf. par exemple : « Appelée à être signe et instrument authentiques de l'action de l'Esprit dans les réalités concrètes de l'Asie, elle doit discerner dans les différentes situations du continent l'appel de l'Esprit à témoigner de Jésus Sauveur sous des formes nouvelles et efficaces » (Jean-Paul II 1999, §18).

Revenons donc à l'élaboration de cette notion dans les cercles ignaciens. Pour Lécivain, la force du discernement réside dans le fait que « Sans chercher à multiplier les institutions, les jésuites, mettant en œuvre les *Exercices spirituels*, s'entraînent à aider leurs contemporains sans les sortir de leur vie quotidienne » (Lécivain 2005, 84). Il n'est pas besoin de séparer l'Église du monde, ou de constituer des institutions médiatrices à ce monde, mais d'envisager le monde lui-même comme « médiation par rapport à Dieu lui-même en grâce », comme le suggère Rahner (cité dans Theobald 2007, 424). Cette intuition est celle d'Ignace, qui part du principe d'une « distance "historique" qui sépare l'espace des écritures et son propre espace culturel et politique », ce qui exigera dès lors « inventivité et discernement » (*ibid.*, 423). Il s'agit de lire la volonté de Dieu dans le contexte et à travers les événements du monde ; mais la lire avec le postulat que le désir de Dieu n'est pas une norme externe (potentiellement aliénante), mais converge avec le désir profond de la personne : il y a, dans les mots de Theobald, « unicité du dessein de Dieu par rapport à l'unicité de tel ou tel sujet ou groupe » (*ibid.*, 425). Selon Lécivain, « la première chose que demande Ignace de Loyola est de faire sien, devant Dieu, ce désir de devenir responsable de son histoire en sorte que sa liberté, loin d'être ordonnée par des structures établies, soit sans cesse provoquées à mettre en œuvre ses facultés d'engagement, de réalisation et d'accomplissement » (Lécivain 2005, 72). Le risque, remarque l'auteur à la suite de Gaston Fessard, c'est de confondre vraie et fausse liberté, qui se trouve alors emmêlées selon une *dialectique* – terme qui servira d'ailleurs de titre au premier tome de Fessard sur les exercices spirituels en 1956<sup>212</sup>. La liberté n'est possible que « dans l'union à Dieu », selon Fessard (*ibid.*, 77), et partant, ajoute Theobald, « Le sujet est donc invité [...] à s'orienter dans son discernement en fonction d'une *expérience* de conformité ou de concordance entre l'enracinement de sa liberté en Dieu et l'organisation toujours unique de sa vie » (Theobald 2005, 425).

Tandis que Fessard applique le concept de discernement aux problèmes sociaux, politiques, et économiques des sociétés en élaborant une méthode originale, Theobald retient trois pivots qui permettent d'esquisser une manière ignacienne de faire de la théologie : le statut régulateur de la raison théologique ; la condition intrinsèquement historique et plurielle des expériences spirituelles ; une conception originale de l'intelligence de la foi qui « se modifie et se vérifie dans une pratique effective de structuration individuelle et collective » (*ibid.*, 427). Ces trois pivots s'articulent selon une relation « mobile » et « ouverte », donnant lieu à une « réflexivité théologique » toujours en mouvement (*ibidem*).

La visée, entendue également comme critère de cette théologie du discernement, se résume en ces mots : la *vie authentique*. Celle-ci inclut, on l'a évoqué plus haut, la liberté, mais également la paix, le repos, la quiétude et la joie, en plus de la consolation – comme signe d'un état où la

---

<sup>212</sup> Voir *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola* (Fessard 1956).

communion avec Dieu fait disparaître tout type de désolation (*ibid.*, 425). Et comme toute vie demeure unique tant par sa condition historique et sociale qu'en fonction de la personnalité et des aspirations de chaque personne, Theobald insiste sur le caractère « authentique » en tant que moyen de sauvegarde et d'encouragement à la singularité.

### 3<sup>e</sup> partie :

## La théologisation de la vie spirituelle à travers le croire chrétien

L'on est toujours chrétien pour le devenir, et cela vaut aussi de ce que nous appelons le rapport personnel à Jésus Christ dans la foi, l'espérance et l'amour.

Karl RAHNER  
*Traité fondamental de la foi* (1983), p. 344

Après avoir brossé, en première partie, le portrait des principaux courants d'indianisation du christianisme à partir de ses figures représentatives, et d'avoir examiné en deuxième partie comment la mission au fil du XX<sup>e</sup> siècle a évolué à travers différentes crises, il faut encore s'arrêter sur l'anthropologie du croire pour comprendre comment la notion du spirituel, tel qu'elle s'est constituée au cours de ce dernier siècle, peut aider à éclairer la quête de sens hors des frontières religieuses traditionnellement instituées.

Rappelons pour commencer qu'afin de répondre aux défis que pose l'état du monde religieux contemporain – notamment la question du pluralisme – à la théologie catholique, un « principe de pastoralité » a été « introduit [...] au sein de la doctrine » pendant Vatican II, à la suite de Jean XXIII, ainsi que le souligne Christoph Theobald (2015, 13)<sup>1</sup>. Pour Theobald, ce principe de pastoralité est une « prise en compte des *récepteurs* de l'Évangile dans leur positionnement historico-culturel et, en conséquence, comme une affirmation de la *relationalité* même du mystère chrétien » (*ibidem*). Formulée en tant que « loi » dans *Gaudium et Spes*, le principe de pastoralité stipule que la proclamation de la parole révélée doit être adaptée (*aptaret* en latin) ou formulée « de manière appropriée » (*accommodata*) selon les contextes<sup>2</sup>. Pour Theobald, cette nouvelle règle « méta-doctrinale » (*ibidem*) oblige à penser la théologie systématique, comme la normativité, de manière ouverte, c'est-à-dire sous forme dialogale et mobile<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Theobald renvoie à ses deux monographies sur le sujet : *La réception du concile Vatican II* (2009) et *Le Concile Vatican II. Quel avenir?* (2015).

<sup>2</sup> « En effet, dès les débuts de son histoire, elle a appris à exprimer le message du Christ en se servant des concepts et des langues des divers peuples et, de plus, elle s'est efforcée de le mettre en valeur par la sagesse des philosophes: ceci afin d'adapter [*aptaret*] l'évangile, dans les limites convenables, et à la compréhension de tous et aux exigences des sages. À vrai dire, cette manière appropriée [*accommodata*] de proclamer la parole révélée doit demeurer la loi de toute évangélisation » (Vatican II 1965, GS §44.2).

<sup>3</sup> Theobald a forgé l'expression « normativité ouverte » dès ses premiers travaux sur Maurice Blondel (1988) et reprend l'intuition de cette expression dans ses travaux suivants (voir 2007, 192-196 et 335-338) et également ici.

Or, constate Theobald, trois facteurs ont engagé « une certaine paralysie de la théologie systématique » (Theobald 2015, 14) dans la sphère catholique – selon le projet de l’auteur de remettre en route la possibilité d’une théologie systématique unifiée et cohérente –, et se révèlent comme de nouveaux défis pour aujourd’hui. Ce ne sont pas, à proprement parler, des difficultés, entendues comme des obstacles à ignorer ou à contourner, mais des facteurs à mieux intégrer dans la théologie contemporaine. Pour lui, il faut arriver à penser la théologie systématique en fonction (i) de la théologie pratique, (ii) de la fragmentation des entrées en théologie par la convocation des sciences humaines et sociales, et (iii) de la contextualisation inévitable, fruit de la mondialisation et « heureuse particularisation », qui permet à des « points de vue nouveaux » de la théologie de se faire entendre dans le monde chrétien (*ibid.*, 14-20). Pour honorer ces défis, et permettre à la théologie de rester unifiée, le jésuite propose comme porte d’entrée une « théologie de la foi », terme proche de ma volonté, dans cette thèse, de revenir à une *anthropologie du croire* pour comprendre les brassages de la foi chrétienne.

Avec cette théologie de la foi, se profile la connivence théologique entre les intuitions de Theobald (et derrière lui Rahner, Certeau, Metz – mais aussi Joseph Moingt ou ses contemporains, tels Pedro Rubens ou Sylvie Robert) et le travail qui nous occupe ici. Avec Rahner, et en écho aux théologies contextuelles, une sorte d’« osmose » peut s’envisager entre réflexion spéculative et souci pastoral (Sesboüé 2001, 33). Ce souci pastoral, chez Rahner, se repère notamment dans son élaboration d’une théologie pratique et dans ce qui a été appelé son « tournant anthropologique ». Ici, bien que je fasse mienne ses deux options, j’aimerais surtout pousser plus loin leur intersection, et explorer les ouvertures que cette approche permet, étant donné que la pensée de Rahner pour cette dernière partie s’avère essentielle et salutaire.

Seulement, tandis que pour Rahner la théologie pratique consiste en une « discipline théologique qui s’occupe de l’activité par laquelle l’Église se réalise en fait, et doit se réaliser, dans chaque situation concrète » et qu’« Elle s’en occupe en éclairant théologiquement la situation donnée à chaque instant, situation dans laquelle l’Église doit s’accomplir elle-même dans toutes ses dimensions » (Rahner 1970, 110)<sup>4</sup>, mon regard s’arrête ici à la dimension individuelle (personnelle) de réalisation spirituelle. Autrement dit, alors que Rahner se réfère à l’Église, je préfère m’en tenir à la condition croyante du chrétien. Parce qu’il serait en effet trop long d’examiner comment l’Église se pense – de manière *ecclésiologique* faudrait-il peut-être dire –, mon analyse se borne ici à l’expérience personnelle, plutôt que communautaire, des brassages du croire. Ceci ne signifie pas que le croire chrétien ne doit pas se situer ecclésialement, au contraire : le discernement s’effectue *aussi* en Église. Il ne s’agit donc pas ici de nier cette

---

<sup>4</sup> Theobald précise, d’un autre écrit de Rahner, qu’il s’agit d’un « acte *total* de l’auto-réalisation de l’Église » (Theobald 2015, 15-16).



composante, ni même de la minimiser, mais simplement, pour des raisons d'espace, de restreindre le territoire examiné, pour cette troisième partie, à la vie spirituelle de l'individu, comme premier pas vers une vie ecclésiale renouvelée. Quand Rahner estime devoir ouvrir son *Manuel de théologie pastorale* par un premier chapitre d'ecclésiologie fondamentale, puisque c'est l'Église qui est le sujet de cette théologie pastorale, je me contente d'appliquer le « diagnostic théologique du moment présent » (Theobald 2015, 46) au croire (personnel) et prendre *l'humain* comme sujet et acteur de sa propre vie intérieure afin d'amorcer le tournant anthropologique proposé par Rahner. Tournant qui, pour Sesboüé, se caractérise en ces termes : « La révélation de Dieu s'adresse à l'homme et il faut que l'homme puisse être atteint par elle au niveau le plus profond de son être. C'est donc à partir de lui qu'il faut sans cesse vérifier la crédibilité de la proposition de la foi chrétienne » (Sesboüé 2001, 75).

En 1966, Rahner expliquait déjà que son option pour une « anthropologie théologique » était en effet un « tournant anthropologique [...] nécessaire et fructueux » (Rahner 1970 [1966], 191). Il ne s'agit pas de contredire le théocentrisme de toute théologie (à commencer par celui de Thomas d'Aquin), mais de montrer que théocentrisme et anthropocentrisme ne doivent pas être entendus de manière « contraire », mais *complémentaire*, puisqu'ils abordent le problème du rapport de l'humain à Dieu « de deux côtés différents » (*ibidem*). « Toute ontologie est une ontologie » affirmera le théologien plus loin (*ibid.*, 200). Pour Rahner, l'humain a donc une place d'exception ; il ne peut se situer parmi les autres objets, mais doit être entendu comme « le principe originel et l'avenir absolu de toute réalité » (*ibidem*).

Afin d'éviter le « fidéisme positiviste et hérétique », il faut désormais admettre « comme facteur intrinsèque et condition de sa possibilité » de la théologie de la révélation « l'horizon transcendantal et illimité de l'esprit humain, sans lequel ce qu'est "Dieu" ne peut être compris » (*ibid.*, 201). Autrement dit, le discours sur Dieu ne dépend pas seulement de Dieu, mais de l'humain qui pense (qui interprète aussi) Dieu. La théologie philosophique et naturelle – qui n'est autre qu'une anthropologie transcendantale selon Rahner – est dès lors coextensive à la théologie révélée. Pareillement pour la théologie du salut : tout objet ayant une composante salutaire ne peut être entendu comme tel *que* par la reconnaissance qu'elle suscite en soi : « la signification salutaire d'un objet de la théologie [...] ne peut être étudiée que si l'on interroge aussi au sujet de la *réceptivité* salutaire de l'homme *pour* cet objet. [...] Cet objet ne devient *théologiquement significatif* qu'à partir de cette réceptivité salutaire et en fonction d'elle » (*ibid.*, 202-3).

C'est à partir de son intuition d'une théologie anthropocentrique nécessairement coextensive à une théologie théocentrique que Rahner écrit son *Traité fondamental de la foi* (1983 [1976]) afin de travailler à un rapprochement entre le statut du sujet moderne et l'expérience de la foi. Dans son ouvrage, il aborde les conditions (générales) de possibilité du croire pendant les quatre premières

« étapes » de son traité (Rahner 1983, 37-162). En posant la question du récepteur, Rahner reconnaît qu'il doit travailler à une anthropologie théologique et déterminer ce que veut dire être humain pour penser l'écoute du message chrétien au point de se sentir « radicalement étranger » (*ibid.*, 43) à ce qu'il peut produire lui-même comme pensée.

Puis, après des considérations essentielles sur l'histoire du salut et de la révélation, sur lesquelles je reviens plus loin, Rahner insiste sur la nécessité d'une « christologie existentielle » comme « rapport personnel du chrétien à Jésus Christ » (Rahner 1983, 342-48), déplorant qu'« on laisse aux maîtres en vie spirituelle et en mystique chrétienne le soin d'en traiter » (*ibid.*, 342). Pour le théologien, cette christologie s'articule selon deux pôles : l'un où le Christ est totalement anonymisé, mais présent, à l'œuvre dans le cœur de tous les humains, chrétiens ou non ; l'autre dans un « christianisme plénier », se repérant dans « l'écoute croyante de la parole de l'Évangile, dans la confession de l'Église, dans le sacrement et dans l'accomplissement explicite de la vie chrétienne » (*ibid.*, 343). Ces deux pôles se veulent essentiellement axiomatiques, afin de permettre la théorisation d'une dynamique au sein de la foi chrétienne<sup>5</sup>. Car « entre ces deux extrêmes existent des transitions mouvantes », qui se manifestent par exemple dans le chrétien baptisé et « éduqué, en un sens sociologique, comme chrétien émergeant à l'Église, et qui vit de la sorte » (*ibidem*). Et Rahner de résumer son propos de manière lapidaire : « L'on est toujours chrétien pour le devenir » (*ibidem*)<sup>6</sup>. Ainsi, poursuivra-t-il,

[Il] doit exister une relation unique, toute personnelle, qui ne s'engendre pas d'une norme abstraite et d'une exigence universelle, une relation de l'individu à Jésus Christ, dans sa foi, son espérance et son amour unique, et que cette relation à chaque fois unique a même évidemment, dans la concrétude de l'existence, une histoire individuelle qui, de façon déconcertante et en définitive, est soustraite à disposition propre, disons même est en fin de compte identique au destin et à l'acte qui à tout homme, et dans sa vie totale, est remise en exigence et responsabilité. Que puisse exister et existe de la sorte une relation à chaque fois unique de l'individu à Jésus Christ [...] voilà qui, théologiquement, peut être élucidé à partir d'un double point de départ, à partir du haut et à partir du bas (*ibid.*, 344).

On l'aura compris : mon approche, inductive, pour examiner ces phénomènes d'interpénétration religieuse, est une approche « par le bas ». Cela implique, et en cela je reste encore proche de Rahner, que je m'arrête à la démarche *personnelle* des croyants. Il ne sera donc

---

<sup>5</sup> Il ne me paraît pas opportun d'évoquer les problèmes qu'ils peuvent susciter en pratique, car il faudrait reprendre les problèmes d'interprétation des « chrétiens anonymes » que postule Rahner. Or ceux-ci peuvent se lire comme de la récupération et furent abondamment critiqués, en leur temps, par Hans Urs von Balthasar (voir, par exemple, Theobald 2015, 101-106 ; Sesboüé 2001, 31 ; 177-183). Mais il faudrait aussi critiquer la construction théorique de l'autre pôle, tout aussi improbable, où Rahner postule un « christianisme plénier » qui relèverait de ce monde, alors qu'il relève plutôt de celui à venir, dans la mesure où l'accomplissement ne peut être définitivement atteint là où l'humain reste imparfait, comme il le dit d'ailleurs plus loin. En somme, ni christianisme anonyme, ni christianisme plénier ne sont recevables en l'état dans l'expérience humaine. Mais c'est la tension que ces deux pôles organisent qui demeure intéressante.

<sup>6</sup> Cette affirmation rappelle celle, tout aussi lapidaire, de Tertullien qui dans son *Apologétique*, écrivait déjà : « On ne naît pas chrétien, on le devient » (*Apologétique*, Chapitre 18).

pas question, dans cette partie, d'élaborer ou de répondre aux différentes formes de théologies des religions possibles, ni d'entrer dans les débats entre les tenants d'une position inclusiviste (tel le magistère romain) plutôt que pluraliste (comme John Hick, Paul Knitter ou Perry Schmidt-Leukel), parce que l'objet de ce travail ne porte pas sur la *compatibilité* d'un discours universaliste contre un autre, mais sur l'itinéraire spirituel de *personnes*, dans leur contexte singulier, qui conjuguent ensemble ou croisent à leur manière ces discours universalistes. C'est pourquoi, pour Barnes, il est nécessaire de penser une théologie des *autres* religions non pas à partir du terme religion (concept construit et incertain sur lequel je reviendrai), mais sur l'idée de *l'altérité* :

I am, therefore, less concerned with explaining the 'problem' of religious pluralism than with understanding the meaning of the providential mystery of otherness for the life of the Church and for its practice of faith. My aim is [...] to learn how to read the engagement of Christian faith and the all-pervading context of otherness as revealing possible 'seeds of the Word' (Barnes 2002, 15).

C'est parce que les chrétiens éprouvent une partie de cette irréductible altérité autant en face d'eux (dans la rencontre avec des non-chrétiens) qu'au plus profond d'eux-mêmes, qu'il faut théologiser cette altérité au-delà des systèmes ou des discours religieux. Pour Barnes, cela passe par l'hospitalité et les vertus, sur lesquelles je reviendrai plus loin, mais également par la prémisse que l'Église ne connaissant pas toute la réalité ultime, « Christians must, therefore, acknowledge this possibility : that God may act in the world in ways of which the Church does not know » (*ibid.*, 28).

C'est aussi ce que soulignait Rahner dans sa cinquième étape sur l'histoire du salut et de la révélation de son *Traité* : ne pas réduire ici la question du pluralisme religieux à la coexistence des traditions religieuses entre elles, ou à leur congruence, mais de s'interroger sur l'articulation entre l'« histoire de la Révélation catégoriquement particulière » et comment elle se révèle dans la vie d'individus, au-delà des frontières institutionnelles traditionnelles<sup>7</sup>. Étant donné que Dieu se révèle « jusque dans l'histoire collective de l'humanité hors de l'économie du salut de l'Ancien et du Nouveau Testament » (*ibid.*, 182 – je souligne), c'est la totalité du concret du monde qui doit être abordé comme lieu de révélation possible dans l'expérience du croyant.

Rappelons avec Theobald qu'en soi, il y a « universalité de la volonté salvifique de Dieu » (Theobald 2015, 57), étant donné que la grâce de Dieu *précède* la capacité de l'humain à comprendre et à déchiffrer ce qui lui arrive. Et parce que, comme le souligne Rahner, « Nous n'avons pas affaire à Dieu seulement là où, dans une certaine mesure, nous thématisons Dieu conceptuellement, mais l'expérience de Dieu originaire, bien que dépourvue de nom et non thématique, se trouve engagée partout où et dans la mesure où subjectivité et transcendance

---

<sup>7</sup> Voir « Histoire de la Révélation universelle transcendantale et histoire de la Révélation catégoriquement particulière », titre de la §4 de sa cinquième étape (Rahner 1983, 179-188).

se trouvent réalisées » (*ibid.*, 177), c'est à cette expérience que je veux principalement m'attarder ici.

L'approche proposée consiste donc à examiner les effets du métissage (ou du bricolage, syncrétisme, etc.) comme *prolongement* des conditions de possibilité du croire. En quoi l'inspiration ou le détour par d'autres traditions religieuses – où Dieu n'est pas explicitement nommé, comme dans le bouddhisme par exemple – amène le croyant vers une foi plus grande ou plus profonde ? Que se passe-t-il pour que cette recherche spirituelle s'élargisse en-dehors des murs de l'Église sans pour autant nier cette dernière – tout au contraire, avec l'intention de l'enrichir –, et quels sont les moyens de discernement à disposition pour ne pas se perdre ? C'est ainsi que je me situe sur le versant anthropocentré de la théologie, où la démarche de foi peut être comprise comme anthropologie du croire, et refuse de prendre ici la place de Dieu, alors que nous n'avons à disposition que les outils d'une conscience *humaine* historiquement située<sup>8</sup>.

Pour Rahner, « À partir de Jésus Christ, le Crucifié et le Ressuscité, il existe un critère pour discerner, dans l'histoire concrète des religions, entre ce qui est mécompréhension humaine de l'expérience transcendantale de Dieu et ce qui est son interprétation légitime. C'est seulement à partir de lui qu'est possible, en un sens ultime, un tel discernement des esprits » (Rahner 1983, 184). Or ce discernement des esprits, appuyé sur une anthropologie du croire, – comme théologie de la foi – se récapitule aujourd'hui sous la bien nommée « théologie spirituelle », sur laquelle je reviens au quatrième chapitre.

Mais avant cela, commençons par l'avènement du spirituel dans les sciences humaines et sociales<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Cette option anthropocentrique était aussi déjà visible dans les sections 5-6-7 du dernier chapitre de la 2<sup>e</sup> partie sur la sélection critique d'éléments missiologiques, sur la parité dans l'expérience spirituelle, la dynamique de la quête de sens et l'expérience spirituelle. D'où les consonances sur la manière d'aborder le dialogue, la vérité ou la quête de sens.

<sup>9</sup> Les deux premiers chapitres sont issus d'un seul et même article, bonifié ici, et publié sous le titre « Quid le spirituel? Généalogie et tour d'horizon euro-américain » dans *Théoriser le spirituel. Approches transdisciplinaires de la spiritualité dans les arts et les sciences* (Gravend-Tirole 2015a). Le troisième chapitre provient également d'un second article, « Le spirituel à la lumière de l'anthropologie du croire. Contrastes et résonances », dans le même ouvrage que le précédent (2015b). À l'époque, je posais comme hypothèse la combinaison du spirituel et du croire, sans même réaliser que Certeau, puis ses lecteurs, les rapprochait déjà ; aujourd'hui je considère ces deux termes en forte correspondance sémantique l'un à l'autre. À la différence de l'article, ce troisième chapitre tente également d'analyser le spirituel en fonction d'une théologie de la foi.

## I. Généalogie du spirituel

Parce que les nombreuses significations sous-entendues par le terme *spirituel* sont loin d'être toujours cohérentes les unes avec les autres, et qu'aucune définition n'a acquis de valeur canonique reconnue par un assez grand nombre d'intellectuels ou de scientifiques, l'utilisation d'un tel vocable reste contestable aux yeux de plusieurs théologiens, sociologues, historiens ou scientifiques des religions, qui n'hésitent pas à exprimer leur malaise devant les multiples emplois du mot. Or, tandis que le spirituel est encore appréhendé avec un certain scepticisme dans les sphères académiques francophones, ce terme acquiert une progressive scientificité dans la sphère anglophone. Et s'il n'évite pas pour autant des critiques régulières, de nombreux acteurs se rapportant à différents domaines de l'espace occidental contemporain – santé, éducation, traditions autochtones ou humanistes, mouvements de justice sociale, etc. – s'en revendiquent de plus en plus. En ces lieux en effet, ce terme cristallise des questions et des nœuds difficilement intelligibles autrement.

Comment expliquer ce hiatus entre, d'une part, sa profusion dans la littérature populaire et scientifique, et, d'autre part, ce constat d'un manque réel de clarté ? Bien que l'idée actuelle de la *spiritualité* s'avère très éloignée de son origine étymologique – qui reste, faut-il le rappeler, primitivement *chrétienne* dans sa mouture latine –, elle recouvre aujourd'hui des réalités qui débordent largement cette matrice originelle<sup>10</sup>. À quel statut et quelles fonctions épistémologiques ce terme peut-il alors prétendre ? Comment et sur quels critères, ensuite, le *spirituel* s'est-il transformé, pour se voir conférer des tonalités existentielles souvent construites en opposition aux cadres religieux institutionnels ? Sans pouvoir répondre adéquatement à ces différentes questions, j'affirme, *a minima*, que le spirituel n'est un terme ni négligeable ni défailant, mais qu'il s'avère au contraire désormais capital et instructif pour qui s'intéresse à la scène religieuse contemporaine.

---

<sup>10</sup> Pour un tour d'horizon à la fois historique et/ou phénoménologique du spirituel, on pourra se référer à l'œuvre magistrale de Kees Waaijman, *Spirituality. Forms, Foundations, Methods* (2002) et à celle de Philip Sheldrake, *A brief history of spirituality* (2007) – laquelle résume et actualise sa grande monographie : Philip Sheldrake, *Spirituality and History. Questions of Interpretation and Method* (1995). On notera également, plus anciens mais encore incontournables, les articles de Walter Principe, « Toward defining spirituality » (1983) et d'Aimé Solignac, « Spiritualité. Le mot et l'histoire » (1990).

## 1. Brève étymologie

Comme son étymologie l'indique, le terme latin *spiritus* (tout comme le terme grec, *pneuma*) renvoie au souffle, à l'esprit. Alors qu'en christianisme, cette sémantique accompagnera progressivement l'élaboration d'un discours autour du Saint-Esprit, cette symbolique du souffle fut, au départ, beaucoup plus ample et complexe. Traduit le plus souvent par *esprit*, *souffle* ou *vent*, le terme hébreu sous-jacent *ruah*, se retrouve plus de quatre cents fois dans la bible hébraïque. Au tout début de la création, par exemple, « le souffle [*ruah*] de Dieu planait à la surface des eaux » (Genèse 1,2)<sup>11</sup>. Beaucoup plus tardivement, dans le livre des Proverbes, attribué au roi Salomon, on peut également lire quelques références à l'esprit<sup>12</sup>, alors que dans les chants du serviteur souffrant chez Isaïe, c'est encore l'esprit [*ruah*] qui est invoqué<sup>13</sup>.

Mais il ne s'agit que du mot, de son *écriture*. Car pour entrer dans la complexité sémantique contemporaine du *spirituel*, il faudrait aussi examiner le transfert de cette notion hébraïque dans la construction du discours chrétien se rapportant à l'Esprit de Dieu (Sheldrake 2007 ; Solignac 1990). Il faudrait également souligner les combinaisons qui suivront au contact d'autres sphères linguistiques, dans la mesure où le terme *spirituel* s'imprégnera petit à petit d'un autre champ propre à la *vie intérieure*, qui se rapporte soit à l'âme, soit à l'esprit. Ainsi faudrait-il encore examiner le processus d'hybridation entre le *spiritus* et l'*anima* (souffle de la vie, qui donnera *âme*), voire avec le *mens* (qui donnera *mental*), qui s'est bien sûr agrégé, sémantiquement, au *noûs* et à la psyché grecque, mais aussi au *nefesh* hébraïque (le souffle de vie dans les narines d'Adam). À cela s'ajoutent enfin les développements typiquement grecs de « souci de soi-même » (*epimeleia heautou*) auxquels Michel Foucault (2001) s'est intéressé pour évoquer le spirituel chez les Grecs, en montrant son aspect incarné et *physique* plutôt que *mental*. Bref, pour adéquatement reconstruire les sources étymologiques et sémantiques du spirituel et de l'esprit humain, il serait souhaitable d'explorer tous ces emprunts et (re)constructions, les contextualiser selon leur arrière-plan historique et philosophique à travers les époques, pour en redonner l'épaisseur étymologique qui lui revient. Parce qu'il m'est impossible d'en exposer toutes les créolisations sémantiques, je ne remonterai ici que la veine dominante chrétienne dans ses apparitions, en guise d'illustration, mais sans pouvoir être exhaustif. Je reviendrai sur les autres agrégats (vie spirituelle comme vie de l'esprit) dans le chapitre sur l'anthropologie du croire.

---

<sup>11</sup> Quand, pour animer Adam, Dieu « insuffle dans ses narines l'haleine de vie » (Genèse 2,7), le terme utilisé n'est pas *ruah* mais *nechama*. Ces deux champs lexicaux se retrouveront dans la sémantique latine puis française du « spirituel ».

<sup>12</sup> « Le souffle de l'homme est une lampe du Seigneur qui explore les tréfonds de l'être. » (Proverbes 20,27) ou dans le Psaume 51 attribué à David, « Ne me rejette pas loin de toi, ne me reprends pas ton esprit saint ; rends-moi la joie d'être sauvé, et que l'esprit généreux me soutienne ! » (Psaume 51,13-14).

<sup>13</sup> « Voici mon serviteur que je soutiens, mon élu que j'ai moi-même en faveur, j'ai mis mon Esprit sur lui » (Isaïe 42,1).

## 2. Aux premiers siècles du christianisme

Durant les débuts du christianisme, la vie spirituelle – pour le dire très vite – se rapporte à ce désir de maintenir « vivante » la relation du croyant à Dieu ; à ce compte, la vie spirituelle c'est la vie *dans* l'Esprit. Les évangiles (plus foncièrement celui de Jean), ou certains passages des lettres de Paul, témoignent de ce désir qui deviendra finalement *constitutif* de la foi chrétienne. Quand Jean, par exemple, relate les discours précédant la Passion de Jésus, la figure du Saint-Esprit apparaît immédiatement comme le successeur naturel du rabbi de Nazareth (Jn 14, 15-17.24-26). Si ces textes préfigurent également le mystère de la Trinité, c'est plutôt la vie *en* l'Esprit qu'évoque, au premier plan, le spirituel. Paul, dont les lettres sont historiquement plus anciennes que l'évangile de Jean, se place dans une perspective semblable quand il souligne les rapports nécessaires entre la sagesse et l'Esprit (1Co 2,6.10-15).

Les deux figures de Jean et Paul, dans le Nouveau Testament, n'opposent pas – comme ce sera le cas plus tard, jusqu'à l'époque moderne – l'esprit au corps, ni même au matériel, mais à la *chair*, ce qui est très différent. Sans trop entrer ici dans les nuances exégétiques contemporaines, corps et chair étaient au départ clairement distingués. Dans la pensée paulinienne, comme le rappelle Walter Principe, le spirituel est ordonné, conduit par l'Esprit de Dieu, alors que le charnel résiste ou se détourne du divin :

In Pauline theology *pneuma* or *spiritus* are set over against *sarx* or *caro* – not, it should be noted, in opposition to *soma* or *corpus* – and *pneumatikos* or *spiritualis* are contrasted with *sarkikos* or *carnalis* and not with *somatikos* or *corporalis*. For Paul, the 'spirit' within the human person is all that is ordered, led, or influenced by the *Pneuma Theou* or *Spiritus Dei*, whereas *sarx* or *caro* or 'flesh' is everything in a person that is opposed to this influence of the Spirit of God. Thus *caro* or 'flesh' could be the person's mind or will or heart as much as or even more than the physical flesh or the body if the mind, will, or heart resist the influence of the Spirit. For Paul the opposition is not between the incorporeal or non-material and the corporeal or material, but between two ways of life (Principe 1983, 130).

Aussi peut-on retrouver chez Paul cette tension entre le charnel et le spirituel, où la loi du second permet de se libérer de la loi du premier, abrutissant et mortifère :

En effet [écrit Paul], sous l'empire de la chair, on tend à ce qui est charnel, mais sous l'empire de l'Esprit, on tend à ce qui est spirituel : la chair tend à la mort, mais l'Esprit tend à la vie et à la paix. [...] Or vous, vous n'êtes pas sous l'empire de la chair, mais de l'Esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous (Rm 8, 5-6.9)<sup>14</sup>.

Il n'est jamais ainsi question du corps, car celui-ci réfère à l'être tout entier, et ne constitue donc pas l'un des termes, dans la pensée paulinienne, de la polarisation chair/esprit. L'inhabitation de l'Esprit Saint *dans* le corps reste nécessaire, et logique, puisqu'il revient à l'un des deux (l'esprit ou la chair) *d'animer* ce corps : « Et si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus

---

<sup>14</sup> Voir encore, dans les lettres de Paul, celle aux Galates (3,3 ; 5,13.16-25) ou la 1<sup>ère</sup> lettre aux Corinthiens (3,1-3).

d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité Jésus Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous » (Rm 8,11). C'est ainsi que le corps, central dans la pensée paulinienne, devient l'assise par lequel l'humain se trouve devant l'alternative de tendre soit vers le monde spirituel, soit vers le monde charnel.

### 3. De la fin de l'Antiquité à l'époque médiévale

À l'époque des Pères de l'Église (surtout grecs), les premiers ouvrages théologiques se révèlent *de fait* spirituels. En s'interrogeant sur les moyens pour atteindre ou demeurer en Dieu, éviter les divisions intérieures et s'unifier à Dieu, « la vie dans l'Esprit » s'impose. Or, de concert avec l'essor du monachisme (surtout latin) – qui rapidement excella dans la glorification d'une ascèse corporelle, de la mortification et du renoncement au mondain – le spirituel développa peu à peu une résonance avec l'immatériel. Dès lors, remarque André Vauchez, « une dépréciation corrélative des activités temporelles et de la vie charnelle » vit le jour, « ce qui conduisit des auteurs comme saint Jérôme et Cassien à identifier la perfection chrétienne au degré le plus élevé possible d'éloignement par rapport à la sexualité et à la matière » (Vauchez 2005, 57). Ainsi, conclut l'auteur,

Dans un climat très marqué par l'eschatologie – c'est-à-dire l'attente d'une venue prochaine du Royaume de Dieu –, « où l'intérêt pour le terme absolu détournait de l'entre-deux terrestre »<sup>15</sup>, une distinction s'établit au sein de l'Église entre ceux qui vivaient la référence au Christ de façon directe et immédiate – les pasteurs et les religieux – et ceux chez qui elle passait par des médiations – travail, mariage, possession de biens – souvent présentées comme de simples concessions à l'imperfection humaine (*ibidem*)<sup>16</sup>.

À cette première distinction, vint s'ajouter une autre distinction qui entraînera rapidement une hiérarchisation et séparation des groupes sociaux : en bas le pouvoir temporel, en haut le pouvoir spirituel, avec préséance notable, justifiée théologiquement, du second sur le premier.

La primauté de l'homme spirituel, affirmée par saint Paul (1<sup>ère</sup> lettre aux Corinthiens 2,15) sur le plan de l'anthropologie religieuse, sera désormais interprétée comme une supériorité intrinsèque conférant aux pasteurs et aux moines un pouvoir de juridiction sur les laïcs, quels qu'ils soient. L'ordre des clercs revendique alors non seulement la liberté par rapport aux pouvoirs laïcs, mais le droit de les juger et, dans cette perspective, les papes n'hésiteront pas à déposer de leur trône les souverains qui lui en paraîtront indignes. Dans le même mouvement, les laïcs sont voués à des tâches purement terrestres, et les ecclésiastiques se considèrent comme seuls compétents pour traiter des affaires de l'Église, qu'il s'agisse des élections épiscopales ou abbatiales, ou du ministère de la Parole, ce qui ruinerà pour des siècles l'ancienne conception de l'Église comme « ensemble des fidèles » (*universitas fidelium*) » (Vauchez 2005, 58-59).

---

<sup>15</sup> L'auteur cite Yves Congar (1953, 10).

<sup>16</sup> Voir, à ce titre, pour un tour d'horizon plus large de la question, l'excellente étude de Peter Brown sur le sujet : *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif* (1995).



Alors que la datation exacte de l'apparition du substantif *spiritualité* reste disputée<sup>17</sup>, la notion du spirituel s'étend graduellement à l'ensemble du monde chrétien. Pour Thomas d'Aquin, qui utilise plus de quatre cents fois le mot *spirituel* et soixante-dix fois le mot *spiritualité* (Principe 1983, 131), ce dernier terme reste réservé aux vierges, alors que *carnalitas* renvoie à la situation des gens mariés (Waaïjman 2002, 362)<sup>18</sup>. Le mariage est ainsi considéré comme « la moindre des *spiritualitas* » (*ibidem*)<sup>19</sup>. Pourtant, et sans doute à contrecourant de cette confiscation du spirituel par les milieux cléricaux et monastiques jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, un « foisonnement de mouvements religieux laïcs » (Vauchez 2005, 64) traversa également les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles au moyen de confréries et autres, mais ces mouvements se tariront par la suite, ou seront récupérés par le développement des Ordres mendiants. Pour Waaïjman, qui s'inspire en cela de Solignac, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, le spirituel se développe en deux directions : d'une part, *sociologiquement*, le spirituel se trouve réservé au clergé et reprend la hiérarchisation évoquée plus haut ; d'autre part, *psychologiquement*, la spiritualité renvoie à la vie intérieure – pureté des motivations, intentions ou désirs intimes deviennent des lieux proprement spirituels (Waaïjman 2002, 363). En tout état de cause, souligne l'auteur, la sphère du spirituel devient autonome et se trouve à présent fortement opposée à tout ce qui ressort de termes tels « *animalis, carnalis, materialis, corporeus, naturalis, civilis, saecularis, mundanus* et *temporalis* » (*ibidem* – voir aussi Solignac 1990, col. 1145-6).

#### 4. Époques moderne et contemporaine

Contrairement à ce qu'ont pu écrire Raymond Darricau et Bernard Peyrous dans leur *Histoire de la spiritualité*, à savoir que le protestantisme ne fut qu'un renoncement à la spiritualité puisque la Réforme estimait que « La question de savoir si l'on s'unit, dès cette terre, à Dieu, [était] sans objet » (Darricau & Peyrous 1991, 71-2), il est plus juste de voir dans le geste de protestation de Luther contre l'hégémonie de l'Église, le précurseur du sujet moderne, qui revendiqua donc aussi, à sa manière, l'espace d'une vie intérieure, *spirituelle*. Pour Waaïjman, cela ne fait aucun doute, « The reformers brought lay spirituality back to its central core: all Christians are priests » (Waaïjman 2002, 22). Et de manière plus générale, affirme l'auteur : « The spirituality of the lay person is given a fresh impulse by the humanism which affirms the dignity of man as its central teaching » (*ibidem*).

---

<sup>17</sup> Pour Walter Principe le néologisme *spiritualité* n'apparaîtra qu'au début du V<sup>e</sup> siècle dans une lettre d'abord prêtée à Jérôme puis à un pseudépigraphe (Principe 1983, 130 note 19). En revanche, Solignac, suivi en cela par Kees Waaïjman (2002, 369), retrouve le terme en quelques lieux de la patrologie chrétienne dès les débuts du III<sup>e</sup> siècle de notre ère (Solignac 1990, col. 1156).

<sup>18</sup> L'auteur se réfère à *Sententiae* IV, d.49, q.5, a.2, sol.3.

<sup>19</sup> Cf. *Summa Theologica* 3a, q.65, a.2, ad 1.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, le spirituel se trouve très souvent lié à la vie dévote, mais pas toujours dans un sens très positif. La « nouvelle spiritualité » de Madame Guyon se trouva par exemple attaquée par Voltaire, Bossuet et Saint-Simon – lequel déplorait, avec un certain sarcasme, ce dans quoi Madame Guyon « s'entêtait » : la spiritualité (Principe 1983, 132). Fénelon, voulant la défendre contre Bossuet, se vit lui-même attaqué par Saint-Simon (et Bossuet). La spiritualité, utilisée « pour caractériser des manières de vivre ou d'expérimenter les réalités spirituelles » (Solignac 1990, col. 1147), se verra encore discréditée avec la condamnation du quiétisme (*ibid.*, 1148 – voir aussi Waaijman 2002, 393), qui intériorisait trop, estimait-on, la vie spirituelle.

Dans une autre perspective, plus sociopolitique, on doit également évoquer ici le fait qu'avec le pluralisme religieux renaissant, des penseurs, tels Locke et Voltaire, encouragèrent la privatisation des croyances afin de permettre à chacune de coexister sans heurts avec les autres, ce qui développa l'aspect *personnel* (en dialogue avec sa conscience) de la démarche religieuse. De même, avec les Lumières – et le romantisme, d'une certaine façon – l'autonomisation de la raison devant (ou contre) Dieu encouragea un affranchissement non pas seulement philosophique, mais *existentiel*. L'individu, en Europe, peut ainsi se retrouver seul avec lui-même : son émancipation de la tutelle divine lui permet d'organiser le monde selon des principes matériels ou démocratiques, sans avoir recours à la transcendance. Autrement dit, la personne devient sujet autonome de son monde.

À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, le (trop) vaste domaine de l'art et des idées vit aussi des penseurs, des peintres et des auteurs s'appropriant l'idée du spirituel comme moyen d'affranchissement du religieux, voire pour débouter cette religiosité trop « extérieure » et institutionnelle. Au départ, ces penseurs considéreront surtout cette notion à partir de son antinomie au matériel – et partant, s'opposeront au positivisme si puissant durant le XIX<sup>e</sup> siècle. Henri Bergson, à ce titre, considérait que la mémoire, fonction de l'esprit, ne se rapporte pas à sa source matérielle, mais spirituelle (cf. *Matière et mémoire*, 1896). L'auteur, qui s'inscrit dans ce qu'il est convenu d'appeler le « spiritualisme français », à la suite de Maine de Biran et Félix Ravaisson, opposera plus strictement *spiritualité* (i.e. qui découle de l'esprit) et *matérialité* dans son ouvrage *L'évolution créatrice* (1907), où les notions d'élan vital, d'intuition et de conscience, parmi d'autres, seront prédominantes. Puis, à la suite de nombreux cours et conférences donnés les années suivantes, il récapitulera sa vision du spirituel dans *L'énergie spirituelle* (1919).

Si le terme reste fortement franco-centré jusqu'à l'orée du XX<sup>e</sup> siècle, il sera vite récupéré par la sphère anglophone, qui popularisera véritablement l'expression. Celle-ci s'avérait en effet toute choisie pour s'arrimer au religieux sans s'y assujettir pour autant. Les discours émanant de l'hindouisme moderne ou des critiques antimatérialistes (Annie Besant, Swami Vivekananda, etc.), par exemple, se donnèrent comme mission de rapporter *le spirituel* à un occident aliéné de lui-

même (Principe 1983, 134)<sup>20</sup>. Cette veine, aussi qualifiée d'ésotérique quand il s'agit de la théosophie d'Helena Blavatsky ou de l'anthroposophie de Rudolf Steiner, trouvera de forts écho chez un Wassily Kandinsky. Ce dernier, devant la crise de l'objectivité en physique et inspiré par les recherches sur le psychisme humain, selon Bertrand Méheust, qualifiera le spirituel de « nécessité intérieure » dans son livre qui arbore justement cette idée, *Du spirituel dans l'art* (1910)<sup>21</sup>.

De manière générale, les transformations suscitées par la sécularisation, l'urbanisation, l'industrialisation et autres formes de « modernisation » du monde, entraînent une plus grande *individualisation*. Tout comme il fut revendiqué, avec la pensée libérale, de pouvoir penser *pour soi* – en reléguant, en bien des cas, ses convictions religieuses dans le privé –, il devient désormais possible de consommer « pour soi » les biens produits par la société, ceux des traditions religieuses incluses. Cela se traduit alors par l'emprunt d'autres canaux que ceux de l'institution pour subvenir à ses recherches « spirituelles ». Sans pouvoir encore très bien mesurer l'ensemble des conséquences produites par ces nouvelles réalités économiques, sociales, politiques et culturelles – générées entre autres par les processus de sécularisation –, l'impact s'avère déjà patent devant le déclin de certaines formes du religieux *comme* devant l'avènement de multiples discours à teneur plus « spirituelle » que « religieuse »<sup>22</sup>. L'étude du religieux et du spirituel après les années 1960 permet de mieux comprendre ces mutations.

---

<sup>20</sup> On devrait toutefois aussi s'interroger sur l'influence de figures comme Emmanuel Swedenborg ou Franz Anton Mesmer – qui inspireront les spiritualistes américains du XIX<sup>e</sup> siècle, via les sœurs Fox – qui semblent sous-estimées dans leur apport à l'édification de cette nouvelle sémantique donnée au *spirituel*.

<sup>21</sup> Cf. Bertrand Méheust, *Somnambulisme et médiumnité – tome II, Le choc des sciences psychiques* (1999). On pourrait aussi évoquer le fait que Matisse, faisant allusion à la chapelle du rosaire de Vence, préférerait parler d'un lieu *spirituel* plutôt que religieux, alors qu'il s'agissait d'une chapelle chrétienne. On pourrait encore évoquer Aldous Huxley qui, de 1941 à 1960, signa plusieurs essais abordant la mystique, la religion et la spiritualité. Ceux-ci furent traduits et rassemblés dans l'ouvrage *Dieu et moi* (1994).

<sup>22</sup> Une attention plus importante devrait être portée à l'impact de la sécularisation sur l'émergence du spirituel, mais il me serait impossible, en ouvrant cette porte, de couvrir adéquatement le champ. Parmi les innombrables études disponibles autour de cette question, on pourra se référer aux ouvrages phares suivants : *Religion in Human Evolution* de Robert Bellah (2011) ; *Religion and the Individual* dirigé par Abby Day (2008) ; *The Secular Age* de Charles Taylor (2007) ; *Les mutations contemporaines du religieux* dirigé par Jean-Robert Armogathe et Jean-Paul Willaime (2003) ; *After Heaven. Spirituality in America Since the 1950s* de Robert Wuthnow (2000) ; *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement* de Danièle Hervieu-Léger (1999).

## II. Usages « post 68 » du spirituel

Plusieurs révolutions culturelles euro-américaines des années soixante, qui cristallisèrent de profondes mutations sociales<sup>23</sup>, ont fait surgir des tendances spirituelles remarquablement diverses dont les manifestations continuent à s'amplifier au fur et à mesure que la désagrégation de l'ancienne chrétienté augmente. Cette ère « post-chrétienne »<sup>24</sup>, doublée d'une pluralisation publique des visions du monde – allant du New Age et de l'ésotérique à la réaffirmation d'un existentialisme matérialiste ou athée, en passant par l'hyperindividualisation et la surconsommation suivant les Trente glorieuses – engendre un imbroglio sémantique du spirituel assez prodigieux. Or parce qu'il me semble difficile de contester le fait que le spirituel sature aujourd'hui le champ religieux, et que de ne pas l'inclure équivaldrait alors à nier cette dimension pourtant essentielle pour plusieurs, un diagnostic de ses usages devient nécessaire.

Bien que la thématization que je propose ici risque de déplaire aux critiques analytiques qui voudraient plus de rigueur « scientifique » dans la démarche, mon approche est volontairement intuitive et phénoménologique. De la même manière qu'on repère les champs lexicaux dans un texte littéraire, j'ai tenté de repérer et d'analyser les lieux dans lesquels les discours sur le spirituel se condensent à partir de champs particuliers. Mais avant de traiter de ces lieux, l'approche originale de Waaijman – très phénoménologique elle aussi – qui consiste à explorer les sources lexicologiques du terme non pas selon ses acceptions, mais en fonction de sa *praxis* dans le monde, permet une excellente entrée en matière pour comprendre les différentes tonalités que peut recouvrir la pratique du spirituel aujourd'hui.

### 1. Pour une praxis du spirituel : Kees Waaijman

L'auteur, carme flamand et professeur de spiritualité, divise le résultat de ses recherches sur le sujet en trois sphères principales qui fonctionnent comme des affluents lexicographiques au grand fleuve du spirituel : les Écritures saintes (bibliques et autres), la pensée hellénistique et les désignations modernes (Waaijman 2002, 313-366).

---

<sup>23</sup> Cf. l'ébullition qui vit naître mai 68 en France et en d'autres pays limitrophes ; la révolution tranquille au Québec ; le printemps de Prague ; ou les *civil rights movement* aux USA.

<sup>24</sup> Les sociologues estiment qu'un phénomène d'ex-culturation explique la progressive disparition de la matrice chrétienne qui organisait, jusque-là, les références, les symboles et les valeurs du champ social, lorsqu'il s'agissait du religieux (Willaime 2014 ; Portier 2012 ; Hervieu-Léger 2010).

Dans la première sphère se retrouvent des notions telles que : la crainte de Dieu comme mystère à contempler et appel à la vertu, à l'amour ; la sainteté et le sacré (*holiness* en anglais) ; la miséricorde, la compassion ou la bonté, telles qu'elles se déclinent dans les différentes traditions religieuses ; la perfection non seulement comme intégrité ou maturité, mais comme capacité à s'abandonner également.

Dans la deuxième sphère se retrouvent des thèmes telle la gnose comme éveil ou sortie de l'aliénation, compréhension de la dégénération, retour aux origines ou connaissance de soi, ou de Dieu ; l'ascèse comme combat contre les mauvaises influences, via la vie virginale, ou monastique, ou grâce au yoga ; la contemplation dans l'antiquité classique, ou plus tard en christianisme ; la dévotion, en tant que ferveur et dévouement, mais aussi via la pratique de certains gestes, en christianisme bien sûr, mais aussi en Islam – dont le sens du mot *Islam*, terme qui garde une connotation de dévotion, précisément – et en hindouisme, via la *bhakti* ; la piété, enfin, qui rappelle plutôt la relation au divin, signifiait d'abord la pureté (*pietas*), ou une vie vertueuse, mais fut plus tard considérée comme don de l'esprit – et comme pratique, dénoncée comme de la pieusarderie.

Dans la troisième sphère, le spirituel se rapporte à la réception de la tradition (la *kabbale* en judaïsme), puis à la connaissance qui l'accompagne ; il se rapporte en outre au mysticisme, depuis ses premières acceptions patristiques, en passant par la théologie mystique, jusqu'à la purification du désir ; entendue comme science ayant ses règles propres, le mysticisme inclut ici les accents contemporains, connotés par le romantisme ou l'orientalisme, qui fait place aux émotions fortes et aux expériences exceptionnelles, et que l'on retrouve alors dans l'exotique, chez l'étranger, ou dans la pensée ésotérique ; la vie intérieure, par contraste avec la vie sociale ou le cosmos, s'avère un terme que l'on retrouve également dans les écritures, puis chez les moines du désert et au Moyen Âge, jusqu'à l'époque moderne (cf. *Le château intérieur* de Thérèse d'Avila), qui met l'accent sur la subjectivité de l'individu, de manière dynamique ; la *spiritualité*, en définitive, se trouve être le dernier mot examiné par l'auteur, de manière diachronique, comme Esprit de Dieu et esprit humain, qui excède les frontières des religions établies.

Cette analyse lexicographique, qui illustre admirablement la complexité sémantique du spirituel, ne suffit pourtant pas à recouvrir sa profusion polysémique. Dans le chapitre suivant, Waaijman propose donc un essai de clarification à partir des traités de la perfection, des théologies mystiques, ascétiques et spirituelles, et en convoquant l'expérience personnelle, qui permet une entrée plus grande dans l'espace spirituel (*ibid.*, 385-389). Mais il fait aussi remarquer que des approches interdisciplinaires existent – via la théologie, la philosophie, les sciences des religions, l'histoire, la littérature, la psychologie ou la sociologie – sans bien les développer pour autant. Je propose donc d'en prolonger les analyses ici.

## 2. Les mutations d'aumôneries : illustrations en santé et en éducation

On l'a vu : qui dit *praxis*, dit *expérience*. La spiritualité la présuppose et la convoque presque invariablement. Or comment parler d'une expérience à quelqu'un qui soit aura une expérience différente, soit se refuse à entrer dans celle-ci au nom d'une objectivité ou d'une impartialité scientifique ? Cette tension, inhérente à tout savoir qui repose sur la pratique, c'est-à-dire sur une connaissance expérimentale et non pas seulement cognitive, ne semble pas pouvoir trouver d'issue hors de sa propre condition. Ainsi, la réalité du corps, dans les soins de santé, ou celle de l'existence en questionnement, en éducation, ne peuvent faire l'économie de l'expérience ou de la pratique, comme l'illustre l'expérience des aumôniers dans les écoles, universités ou lieux de santé<sup>25</sup>.

Un détour par la pensée (tardive) de Michel Foucault peut éclairer et aider à contourner cette difficulté. Lorsque le philosophe réinvestit la spiritualité en la distinguant de la philosophie dans son *Herméneutique du sujet* (cours de 1981-82 au Collège de France), il cherche à lui redonner une légitimité perdue dans le giron philosophique. Pour lui,

[La spiritualité représente] l'ensemble de ces recherches, pratiques et expériences que peuvent être : les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d'existence, etc., qui constituent, non pas pour la connaissance, mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité (Foucault 2001, 16-17).

Ainsi, en revenant, à la fin de sa vie, aux problèmes fondamentaux de la subjectivité, Foucault préfère invoquer le « souci de soi » – qu'il considère plus important que les questions de pouvoir<sup>26</sup> – afin de réfléchir à la quête humaine de vérité. Contestant Descartes, qui disqualifia le souci de soi pour remettre plutôt au centre un « connais-toi toi-même » mental, Foucault tente d'ouvrir un champ où l'expérience tiendrait un rôle tout aussi déterminant, cognitivement parlant, que la réflexion abstraite. C'est sur ce socle, je crois, qu'il est possible de comprendre et d'entendre les réalités propres aux enjeux spirituels pour les soins de santé ou l'éducation que l'on rapporte à l'aumônerie.

À l'instar de plusieurs autres penseurs du spirituel, John Swinton estime, dans *Spirituality and Mental Health Care. Rediscovering a 'Forgotten' Dimension* (2001), que la spiritualité est un terme qui permet de traverser plusieurs dimensions humaines à la fois. Elle permet au patient de *se dire*

---

<sup>25</sup> Il aurait encore été possible d'examiner les transmutations du religieux et du spirituel via les aumôneries de prisons, mais les études sur le sujet étant moins importantes, je me permets de les passer sous silence. Cf. les travaux d'Irene Becci dans les milieux carcéraux et la recomposition religieuse, comme *Imprisoned religion: Transformations of Religion During and After Imprisonment in Eastern Germany* (2012), ou ceux de Mallory Schnewly-Purdie.

<sup>26</sup> Dans un interview au *Times Magazine* le 27 octobre 1981, il déclare : « Ce n'est pas tant le pouvoir qui m'intéresse mais l'histoire de la subjectivité ». Voir, entre autres, sur ce sujet, Yves-Charles Zarka, « Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité : le moment moderne » (2002).

dans une plus grande liberté que les cadres rigides et/ou historiques du religieux. D'expérience, pour cet aumônier-infirmier, la spiritualité recouvre en effet une réalité plus large et plus diversifiée que le religieux. En tant qu'expérience humaine universelle, elle ne se manifeste pas, cependant, de la même manière selon la culture, les contextes, les expériences, les bagages cognitifs, les facteurs personnels, etc. (Swinton 2001, 22). D'un point de vue individuel, ajoute-t-il, « Spirituality is a unique and deeply personal thing that people express in their own specific ways. Even people who appear to share the same religious tradition may well express it very differently and have a diversity of beliefs » (*ibidem*).

De fait, d'après l'expérience de ce praticien, la spiritualité déborde clairement les cadres du religieux, au point de rendre la dénomination ou l'appartenance religieuse *mineure* par rapport à la *manière* de vivre et de se référer à cette tradition<sup>27</sup>. Ce qui se produit intérieurement, devant la maladie ou la mort, demande à l'aumônier de se montrer apte à dépasser, lui aussi, ses cadres de référence religieux pour entrer dans *l'histoire* du patient. La dimension subjective de la spiritualité, peu présente quand il s'agit du religieux, devient capitale pour « élever » le dialogue à un vrai niveau d'intimité. Ceci sans parler du fait que le milieu hospitalier étant à présent laïc et pluriel, l'accompagnement ne peut plus se faire à partir d'un mode calqué sur les traditions religieuses. Il est d'ailleurs révélateur, à ce titre, que les aumôniers soient désormais désignés dans le monde anglophone non plus comme des *chaplains* mais comme des *spiritual care providers*<sup>28</sup>.

Je ne pourrai pas résumer les très nombreuses conceptualisations des besoins spirituels en milieux hospitaliers, qui se révèlent très différentes les unes des autres, mais n'en évoquerai que trois, qui se donnent comme objectif particulier de synthétiser les travaux précédents. Le premier, Swinton, propose de récapituler les thématiques de ces études en cinq catégories :

A. les valeurs ou structures de sens (espoir, foi, quête de sens et but de la vie, gestion de la culpabilité et du pardon) ; B. les relations (présence thérapeutique, possibilité de l'intime) ; C. la transcendance (ce qui dépasse le soi ; possibilité de rejoindre Dieu avec ou sans des structures religieuses formelles) ; D. vivre des sentiments ou émotions (être rassuré, conforté, pacifié ou éprouver du bonheur) ; E. communiquer (parler et raconter des histoires ; écouter et être écouté) (Swinton 2001, 26).

Les seconds, Pesut *et al.*, dans leur revue de la littérature à ce sujet, recensent une variété d'orientations beaucoup plus large de ces questions :

---

<sup>27</sup> Swinton précise : « The knowledge that a person is Christian, Muslim, Jewish, Buddhist or whatever is not particularly helpful, apart from providing a general field of reference in itself. It is only when we are enabled to enter into the person's life experiences that the meaning of their faith commitment becomes clear » (*ibidem*).

<sup>28</sup> Voir à ce propos l'étude de Barbara Pesut *et al.*, « Hospitable Hospitals in a Diverse Society: From Chaplains to Spiritual Care Providers » où les auteurs concluent : « Fundamental questions regarding the nature of religion and spirituality and their part in health and health care services, and hence, what role SCPs hold, have relative consensus in the chaplaincy community. However, this consensus is threatened in the face of unprecedented pluralism, continued secularism, and rising managerialism and fiscal constraints in health care » (Pesut *et al.* 2012, 835).

In summary, the current trends in healthcare discourse around spirituality and religion have predominantly defined spirituality as an individualised journey characterised by experiential descriptors such as meaning, purpose, transcendence, connectedness and energy. Religion, characterised by institutionalised beliefs and rituals, has in some instances been relegated to a subset of either spirituality or culture. Understanding the particular social and historical conditions that have led to these conceptualisations is an important step in analysing the usefulness of these ideas for healthcare practice (Pesut *et al.* 2008, 2804).

Le troisième, Guy Jobin, qui a examiné les différentes définitions données à la spiritualité dans les manuels de formation de quatre disciplines de soin (psychologie, médecine, service social et soins infirmiers), constate que *la spiritualité se distingue des religions* sous au moins quatre aspects : la spiritualité recouvre « une quête de sens et d'authenticité » ; elle modalise une « relationalité » avec l'autre (qu'il soit humain, dans la nature, ou transcendant) ; elle se pense de manière universelle<sup>29</sup> ; et contribue à l'harmonisation de soi avec ses proches, son environnement social, la nature et le transcendant (Jobin 2012, 14-18). Pour Jobin, il y a « quasi-unanimité » dans les définitions parcourues sur la distinction effectuée entre spiritualité et religions.

En conclusion, l'auteur se montre toutefois critique devant certains aspects de cette définition : « Quand on affirme que les éléments religieux et spirituels sont des ressources que le patient peut mobiliser pour surmonter l'épreuve subie, on suggère que ces ressources ressemblent à s'y méprendre à une espèce de gisement ou de réserve, comme un dépôt d'où l'on tire ce qu'il est nécessaire pour résoudre le problème ou affronter la difficulté » (Jobin 2012, 34). Jobin, qui souligne par là l'objectivation (et la fragmentation) du religieux, note également l'absence de généalogie du terme dans les manuels, et relève de nouveaux « transferts d'autorité » : non seulement les références aux grandes traditions religieuses sont inexistantes, mais le réflexe autoréférentiel en matière de spiritualité préside à l'argumentation des discours (*ibid.*, 34-36). Les psychologues se réfèrent aux psychologues, alors que les réflexions en soins infirmiers se rapportent à des travaux dans le même domaine.

Quoiqu'il en soit des excès d'instrumentalisation de la spiritualité même dans les soins de santé, Jobin constate, avec d'autres, que le spirituel est une donnée qui devient de plus en plus inéluctable dans les milieux sanitaires. Ainsi, sur le grand serveur *PubMed*, la présence du terme *spirituality* dans les articles scientifiques augmente de manière exponentielle au fil des ans (*ibid.*, 5 note 1). En dénombrant les articles où ce terme *spirituality* apparaît – par tranche de 5 ans depuis trente ans – les résultats révèlent clairement en effet sa puissance heuristique : le nombre d'articles contenant ce terme double ou triple selon les périodes – sauf la dernière<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> « Tout être humain est spirituel et ressent le même désir d'authenticité et les mêmes besoins » (Jobin 2012, 15).

<sup>30</sup> Recherche effectuée par moi-même à partir de l'idée de Jobin sur le site de *PubMed* (<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed>) le 28 avril 2012. Ceci explique, selon Jobin, le fait que « De nombreux centres et chaires de recherches sont constitués, principalement dans le monde anglo-saxon, pour étudier le



Période	1981-85	1986-90	1991-95	1996-2000	2001-05	2006-10
Nb d'articles	14	51	129	480	1644	2678

On retrouve, dans le domaine de l'éducation, des mutations du religieux assez semblables à ce qui a été évoqué pour les soins de santé. Ainsi, la laïcisation des institutions scolaires à la fin des années 1990 au Québec, par exemple, a grandement favorisé la transformation des aumôneries en lieux librement désignés comme *spirituels*. La formation de nouveaux « animateurs de vie spirituelle et d'engagement communautaire » déliés (officiellement) de toute affiliation religieuse illustre à quel point la vie spirituelle s'affranchit désormais du religieux dans certaines sociétés sécularisées (Bergeron 2008). Aussi, le ministère s'est vu contraint de définir ce qu'il entendait par ce terme : « La vie spirituelle est une démarche individuelle située dans une collectivité, qui s'enracine dans les questions fondamentales du sens de la vie et qui tend vers la construction d'une vision de l'existence cohérente et mobilisatrice, en constante évolution » (Leblanc et Dubois 2005, 10).

Aux États-Unis, où le religieux trouve une place un peu plus grande dans l'espace public qu'en plusieurs pays d'Europe – où les convictions personnelles se trouvent plutôt cantonnées à la sphère privée – la question du statut du spirituel dans l'enseignement se pose aussi, mais dans un contexte légèrement différent : alors qu'il s'agit de la mutation des aumôneries pour les écoles secondaires (population adolescente) du Québec, la question étasunienne porta également sur les cours du premier cycle universitaire – c'est-à-dire au *college*, pour les *undergraduate*<sup>31</sup>.

### 3. Désappropriations et réappropriations indigènes

Si plusieurs mouvements humanistes contemporains prennent aussi en charge la dimension spirituelle de l'humain, les communautés autochtones ou indigènes, d'Amérique du Nord ou du Sud, mais également d'Afrique, d'Asie ou d'Océanie, ne sont pas en reste. Celles-ci refusent de

---

phénomène d'intégration des ressources religieuses et spirituelles dans les soins et contribuer au développement d'outils cliniques pour réaliser ladite intégration » (*ibid.*, 5).

<sup>31</sup> Je ne pourrai reprendre l'ensemble du débat ici, mais relève simplement qu'une discussion récente eut lieu parmi des universitaires membres de l'*American Academy of Religion*. Dans quelle mesure les professeurs en *religious studies* devraient-ils ou non aborder les grandes questions métaphysiques, existentielles, personnelles – bref « spirituelles » – en classe ? Les contributions ont été rassemblées dans une édition spéciale de *Religion & Education* sous le titre « Special Issue: Spirituality in Higher Education: Problems, Practices, and Programs » (2009). Un ouvrage, qui reprend d'autres contributions de la revue *Religion & Education* de 2003 à 2010, fut également édité par Michael D. Waggoner sous le titre *Sacred and Secular Tensions in Higher Education. Connecting Parallel Universities* (2011). Pour Waggoner, il est important de souligner à la fois la balkanisation du religieux contemporain aux États-Unis et les angles morts qui demeurent dans l'éducation supérieure américaine – ceci sans pour autant invalider la portée et la nécessité du spirituel en ces lieux, tout au contraire.

plus en plus l'appellation « religion » et préfèrent celle de « spiritualité », plus ample et moins contraignante, pour désigner leurs pratiques se référant aux grands passages de la vie (de la naissance à la mort), au rapport au cosmos, à leur compréhension de la paix intérieure, du bonheur, de l'accomplissement, etc. Coercitive et trop institutionnalisée, la religion apparaît comme inflexible, alors que la spiritualité rend mieux justice à l'idée d'une réalité qui embrasse toutes les facettes de la vie, et dont les contours flous, souples et moins doctrinaux de ces traditions – « The material and the spiritual worlds of African peoples cannot be separated » remarque par exemple George Sefa Dei (2000, 80) –, s'apparentent plus à une manière de vivre.

De fait, dans la déclaration finale du Symposium international des peuples indigènes tenu à Genève à l'ONU le 13 septembre 2013, les participants ont tenu à affirmer clairement la distinction à faire entre *spiritualité* indigène et conceptions occidentales de la religion :

It is crucial for all others to know that for Indigenous Nations and Peoples spirituality is distinct from western conceptions of religion and that their spirituality is their way of life – their distinct and profound relationship with the natural world and their lands, territories, sky and resources are of utmost value to them. The solemnity of these relations must be maintained. Furthermore, it must be recognized that the value of Indigenous ceremonies and ways of life are directly linked to all other expressions and manifestations of the Indigenous world and, therefore, are not negotiable and are not up for sale or exploitation (Declaration of the International Symposium §18)<sup>32</sup>.

Il faut aussi noter que le terme « religieux » garde de forts relents colonialistes, et rappelle à la fois l'imposition d'une religion étrangère à leur mode de vie, mais surtout, une fausse séparation entre le monde spirituel et le monde matériel. Dans nombre de pays du Sud, des temples locaux furent détruits par les missionnaires et des pratiquants accusés de sorcellerie. La compréhension spirituelle locale fut au mieux discréditée comme superstitions, au pire diabolisée et combattue avec acharnement. Mais épistémologiquement, les dégâts furent tout aussi énormes.

Or pour Dorothy Goldin Rosenberg, « The spiritual traditions of native peoples, Africans, Asians, and other cultural groups, and the pre-Christian traditions that survived in Europe, shared a common world view in which the sacred was seen as part of the living world. Whether referred to as Goddess, God, Great Spirit, or Creator, nature was a basis of spirituality » (Goldin Rosenberg 2000, 140). La connaissance du monde fonctionne de manière holistique – elle incorpore les sens et une vision spirituelle (entendue comme opposée à matérielle) ajoute Marlene Brant Castellano (2000, 21-36). À Hawaï encore, remarque Leilani Holmes, « political/social history has spiritual dimensions that collapse into cosmology. For Marx and Engels, cosmology and political/social history emanate from economic relations of production; the spiritual dimension proceeds from the material dimension. Matter guides, transforms, and generates spirit » (Holmes 2000, 47).

---

<sup>32</sup> On pourra aussi remarquer que dans la *Declaration of Kinship and Cooperation among the Indigenous Peoples and Nations of North America*, le mot religion n'apparaît pas quand il s'agit d'insister sur « Promoting the practice and preservation of our spiritual and cultural expressions » (Assembly of First Nations 1999).

C'est pourquoi, insistent encore les chercheurs travaillant sur les peuples indigènes, si l'on veut favoriser la protection et le développement de plusieurs peuples, il faut absolument prendre en compte les connaissances et sensibilités locales, et aussi d'honorer la vision du monde qui l'enveloppe. Pour Sefa Dei,

The emotional and spiritual well-being of the individual and the social group is the bedrock of any development process. Social transformation is only possible if it proceeds from a development of the inner self and spiritual values. [...] Development must engender a spiritual awakening, but not in the sense of subscribing to a particular high moral order. An effective development framework is built on strong spiritual values oriented to the satisfaction of the needs, interests, and aspirations of all peoples (Sefa Dei 2000, 80).

En préface à leur livre, Sefa-Dei et ses compères ajouteront que les « cross-cultural and interfaith reclamations of ancient spiritual treasures long marginalized by modern culture [are] treasures that can offer a paradigm of resistance, creativity, and renewal for our time » (Sefa Dei *et al.*, 2000, xv). Par exemple, dans la pensée hawaïenne, la prise en compte du spirituel est incontournable pour la lutte politique ; l'une ne va pas sans l'autre : « inner spiritual integrity and ethical actions are essential to social change » (Holmes 2000, 44).

Ce processus de reconnaissance des traditions locales a traversé tout le XX<sup>e</sup> siècle et continue de soulever des défis importants, comme le montre Philip Jenkins dans sa monographie *Dream Catchers : How Mainstream America Discovered Native Spirituality* (2004). Pour l'auteur,

The presence of Native spiritualities, so different from mainstream definitions of religion, presses us to define the limits of mutual recognition and respect. And there is every indication that values of mutual toleration are going to become still more necessary in years to come. If anything, the use and abuse of Native spirituality by outsiders will become ever more widespread (Jenkins 2004, 246).

En bref, c'est le terme *spiritualité* qui l'emporte sur *religion*, comme l'atteste finalement la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, où le terme religion ou religieux, s'il apparaît, est mis à côté du spirituel ou du culturel, alors que le spirituel peut être convoqué de manière autonome<sup>33</sup>. Aussi, pour le rapport *State of the World's Indigenous Peoples* de la Division des politiques sociales et du développement des peuples autochtones de l'ONU, la spiritualité indigène pourrait se définir en termes de reliance avec le monde qui l'entoure.

Indigenous spirituality could thus be defined as indigenous peoples' unique relationship with the universe around them. Put another way, spirituality defines the relationships of indigenous peoples with their environment as custodians of the land; it helps construct social relationships, gives meaning, purpose and hope to life. It is not separated but is an integral, infused part of the whole in the indigenous worldview (Secretariat of the Permanent Forum on Indigenous Issues 2009, 60)<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Comme dans les articles 25 ou 34 : « 25- Les peuples autochtones ont le droit de conserver et de renforcer leurs liens *spirituels* particuliers avec les terres, territoires, eaux et zones maritimes côtières ; [...] 34- Les peuples autochtones ont le droit de promouvoir, de développer et de conserver leurs structures institutionnelles et leurs coutumes, *spiritualité*, traditions, procédures ou pratiques particulières » (ONU 2008 – *je souligne*).

<sup>34</sup> L'auteur s'inspire beaucoup (voire plagie) les remarques de Shawn Wilson (1999) disponibles en ligne.

Or si cette décolonisation semble progressivement s'affirmer, une nouvelle menace apparaît désormais : plusieurs mouvements mercantiles liés à différents mouvements *New Age* tentent de récupérer, ou déforment carrément, ces traditions indigènes via le label « spiritualité », qui apparaît dans les librairies. Ainsi, des retraites et autres pratiques spirituelles indigènes peuvent être organisées par et pour des non-autochtones, et être transformées en biens de consommation sans que les populations concernées ne puissent réagir, comme le relatait déjà Rosemary Coombe à propos de la situation des Amérindiens : « New Age religious organizations sell Indian spirituality, marketing participation in 'Indian ceremonials' like the sun dance and the sweat lodge ceremonies. Entrepreneurs even offer to turn consumers into shamans if they purchase a weekend-long course of study! » (Coombe 1998, 239).

Contre ces appropriations abusives de pratiques indigènes, les chefs spirituels lakotas ont émis en 1993 une « Declaration of War Against Exploiters of Lakota Spirituality », qui dénonce toute personne « who persist in exploiting, abusing and misrepresenting the sacred traditions and spiritual practices of our Lakota, Dakota and Nakota people » (A.I.C.S. 1993). Cette déclaration encourage aussi la dénonciation et la prise de mesures judiciaires contre ces « plastic medicine men » et met en garde les personnes issues des peuples Lakota, Dakota et Nakota de ne pas « prostituer » les procédés spirituels Lakota pour leurs fins propres.

À entendre les chefs spirituels lakotas, selon Suzanne Owen, « the main concern is not that only Native Americans can attend or perform ceremonies, but that the rules of ceremony are not being followed correctly, which are based mainly on precedent, but also by consensus of the group or the guardians of specific ceremonies » (Owen 2008, 3). C'est à la fois la distorsion des pratiques et le détournement des règles à observer qui font problème. D'où le constat, « Native American activists and several scholars address appropriation of Native American spirituality as a further symptom of colonization and argue that struggles over land and religion are inseparable » (*ibid.*, 4).

#### **4. Quand le spirituel s'autonomise... sans chercher à trop s'instituer**

Dans les courants philosophiques et humanistes euro-américains, la spiritualité peut aussi trouver preneur chez celles et ceux qui veulent s'affranchir de toute tutelle divine ou simplement « doctrinale », sans pour autant négliger la vie intérieure, comme en font foi (sans mauvais jeu de mot ici) les réflexions sur la spiritualité athée, proposées par André Comte-Sponville, Luc Ferry ou Thierry Giraud. Ces trois penseurs contemporains récapitulent avec justesse la texture de ce terme dans la sensibilité athée (ou agnostique) euro-américaine. Pour le premier, la spiritualité se résume en un mot : « C'est la vie de l'esprit » (Comte-Sponville 2006, 146). L'auteur poursuit :

Lorsqu'on parle de *spiritualité*, aujourd'hui, c'est le plus souvent pour désigner une partie somme toute restreinte – quoique peut-être ouverte sur l'illimité – de notre vie intérieure : celle qui a rapport avec l'absolu, l'infini ou l'éternité. C'est comme la pointe extrême de l'esprit, qui serait aussi son amplitude la plus grande. [...]

Cette ouverture, c'est l'esprit même. La métaphysique consiste à la penser ; la spiritualité, à l'expérimenter, à l'exercer, à la vivre. [...]

C'est ce qui distingue la *spiritualité* de la *religion*, qui n'est qu'une de ses formes. On ne peut les confondre que par métonymie ou abus de langage. [...] Toute religion relève, au moins pour une part, de la spiritualité ; mais toute spiritualité n'est pas forcément religieuse. Que vous croyiez ou non en Dieu, au surnaturel ou au sacré, vous n'en serez pas moins confronté à l'infini, à l'éternité, à l'absolu – et à vous-même. La nature y suffit. La vérité y suffit. Notre propre finitude transitoire et relative y suffit (*ibid.*, 147).

À la manière de Swinton pour les soins de santé, Comte-Sponville universalise la notion : puisque notre nature humaine nous donne un esprit, nous pouvons/devons tous pouvoir parler de spiritualité (*ibid.*, 151). Dans cette optique, développe encore l'auteur, plusieurs thèmes viennent s'agréger au spirituel : le mystère, jusque dans son immanence ; l'expérience mystique ; le « sentiment océanique » ; le silence ; la plénitude ; la simplicité ; l'unité ; l'éternité ; la sérénité ; l'acceptation ; ... Or, termine l'auteur, la spiritualité ne se donne pas n'importe comment : elle se conditionne à la capacité de se libérer de son « cher petit moi », de ses égocentrismes, etc. (*ibid.*, 210)<sup>35</sup>.

C'est sur cette ligne que Giraud poursuit la lancée. Pour lui, parler de « vie de l'esprit » ne suffit pas – les conditions d'une spiritualité athée doivent passer par l'éthique, par le dépassement de son moi sans pour autant favoriser une fuite de soi ou le divertissement (Giraud 2011, 43-55). En ce sens, insiste le jeune philosophe, la spiritualité possède un caractère éminemment *politique* : il ne peut y avoir ni fuite du monde ni fuite de soi, pour y entrer. J'irais encore plus loin : même dans une perspective athée et matérialiste, je ne peux rester insensible au destin de mes frères et sœurs en humanité, dans la mesure où nous sommes tous contraints, et liés, par notre commune finitude terrestre. C'est sur cette base que se construisent d'ailleurs aujourd'hui des discours écologiques et militants, à portée *spirituelle*, sur lesquels je reviens dans la dernière section de ce chapitre.

Athée ou non, dans quelle mesure le spirituel peut-il par ailleurs servir de substitut pour désigner une réalité qui contient les questions de sens sans contraindre l'affiliation à une tradition donnée ? Comment par exemple penser les demandes de ritualisation du mariage ou des funérailles qui se veulent hors institution religieuse, sans pour autant rejeter le sacré ou le

---

<sup>35</sup> On aurait pu aussi évoquer Frédéric Lenoir, qui tient un discours similaire. Ou encore Jean-Claude Carrière, qui, devant Frédéric Lenoir sur les ondes de France Culture, affirme que « La spiritualité est le contraire de la religion. La religion, qui impose un dogme, et souvent des catéchismes, détruit la vie de l'esprit, l'annihile, l'empêche – la contraire en tous cas – puisqu'elle oblige votre esprit à se canaliser dans des chemins déjà tracés avant qu'ils n'interviennent » (Carrière 2012, 28'40 – 29'29).

spirituel<sup>36</sup> ? L'expression SBNR – « Spiritual but not religious » –, en vogue depuis la contre-culture américaine, est-elle devenue une sorte de marqueur d'identité religieuse ou un simple cliché ? Pour Robert C. Fuller (2001), qui évoque une « Unchurched spirituality », il s'agit bel et bien d'une réalité<sup>37</sup>. Le spirituel s'est progressivement *émancipé du – voire levé contre –* le religieux et obtient aujourd'hui l'adhésion de plus en plus de contemporains dans les espaces socioculturels euro-américains, au point que plusieurs théologiens se sont vus obligés de se prononcer sur la question – preuve supplémentaire, s'il en faut, de la prégnance du débat<sup>38</sup>.

Pour Nancy Ammerman, il faut en définitive dépasser les oppositions trop faciles entre spirituel et religieux, et qu'au lieu de les scinder en deux groupes, « there is actually a good deal of overlap between spirituality and religion » (Ammerman 2013, 259 – je souligne). La même personne peut se dire à la fois spirituelle et religieuse, remarque-t-elle à partir de ses études sur le terrain. Selon ses résultats, 79% associent la spiritualité à la tradition religieuse : « They talked about participating in or identifying with a religious institution or tradition as spiritual » (Ammerman 2014, 25) ; 73% à la vie morale ; 72% à Dieu ; 60% à des pratiques particulières ; mais seulement 51% l'associent au sens, et 49% aux croyances (*ibid.*, 25-26)<sup>39</sup>.

Selon Ammerman, si on se dit spirituel, c'est pour ne pas ressembler à certaines caricatures que l'on peut se faire du religieux. Plus on voit la religion comme un « ennemi », moins la vision de celles-ci sera positive, remarquait déjà Elaine Howard Ecklund à propos des scientifiques ne se disant pas religieux<sup>40</sup>. Pour Ammerman, les préjugés sont à la racine de cette distinction entre le spirituel et le religieux : « The “religion” being rejected turns out to be quite unlike the religion being practiced and described by those affiliated with religious institutions. Likewise, the “spirituality” being endorsed as an alternative is at least as widely practiced by those same

---

<sup>36</sup> Voir, à titre d'exemple pour la Suisse, les « cérémonies sur mesure » pour les mariages, naissances ou funérailles, proposées par des célébrants laïcs. Jeltje Gordon-Lennox, initiatrice de cette tendance, a écrit deux ouvrages à partir de son expérience : *Mariages – Cérémonies sur mesure* (2008) et *Funérailles – Cérémonies sur mesure* (2011). Il y a comme on le verra plus loin, une critique possible à faire du spirituel comme bien de consommation.

<sup>37</sup> On pourra aussi se référer au site nouvellement créé, [www.sbnr.org](http://www.sbnr.org), ou à l'entrée sur Wikipedia (2018), qui répertorie de nombreux liens en référence au sujet.

<sup>38</sup> Voir, dans les prises de positions récentes, la réflexion de Sandra M. Schneiders, « Religion vs. Spirituality : A Contemporary Conundrum » (2003), ou celle d'Amy Hollywood, « Spiritual but Not Religious. The vital interplay between submission and freedom » (2010).

<sup>39</sup> Sur la question des croyances et de l'appartenance, Ammerman note : « Our participants were very likely to link belief and belonging to spirituality, but they did so from two widely divergent positions. What it means to define spirituality in belief-and-belonging terms varies across the religious terrain. Some people who are conventionally religious included these typical dimensions of religiosity in their understanding of spiritual life. But so, in roughly equal numbers, do secular participants who have *rejected* religious institutions. A closer look at the stories themselves made clear that the meaning of this religiously defined spirituality is contested. Believing, for instance, could either be a way of talking about devout spirituality or a way of describing superstition » (*ibid.*, 47).

<sup>40</sup> « Although scientists have extraordinarily elaborate codes in some areas of their intellectual lives, when it comes to talking about matters of faith, they often have a *restricted code* based on shorthand stereotypes. In other words, they are not articulate. Thus they might lump all religion into fundamentalism, or discredit religious claims based on premature assumptions » (Ecklund 2010, 27).

religious people as it is by the people drawing a moral boundary against them » et donc, conclut-elle, « Spiritual-but-not-religious, then, is more a moral and political category than an empirical one » (Ammerman 2013, 275).

Ces considérations nuancent de manière significative certains discours qui voudraient que soient rompus les liens entre spiritualité et religion. La sociologie religieuse américaine montre que les liens entre les deux sont plus compliqués : « Spirituality is neither the utterly personal creation of each individual nor a single cultural domain. There are patterns in how people imagine what they are seeing and doing when they are there » (Ammerman 2014, 55). Cela étant, la catégorie du spirituel ne peut se confondre ou disparaître derrière celle du religieux, mais doit être entendue de manière plus complexe et articulée, même si elle ne fait toujours pas l'unanimité parmi les sociologues.

## 5. Difficultés de la sociologie à penser et traiter « la spiritualité »

La sociologie des religions reste fortement en débat sur les conditions d'utilisation du terme *spirituel*. Et le dossier n'en finit pas de s'épaissir sur la question. Certes, d'un point de vue pragmatique ou économique, libraires et éditeurs remarquent, en tant qu'acteurs dans le domaine, que les ouvrages ou activités à caractère « spirituel » se vendent mieux que ceux relevant du religieux. Là où il est question de croissance personnelle, d'épanouissement ou de sagesse ouvrant à la paix intérieure, on préfère le qualificatif *spirituel*, qui s'avère un meilleur terme générique pour capter les appétences existentielles sous-jacentes. Rien d'étonnant, concluent plusieurs, étant donné la prise de distance par rapport aux Églises traditionnelles<sup>41</sup>. Alors que Harvey Cox, dans son *The Secular City* (1965) en prenait théologiquement acte il y a déjà 50 ans, et que Thomas Luckmann, l'analysait dans *The invisible religion* (1967), il faudra encore attendre de nombreuses années avant que le spirituel ne soit sociologiquement analysé de manière rigoureuse – au lieu de penser qu'il s'agisse là d'un dernier sursaut du religieux en agonie. Une question émergea donc, sur la notion d'un *spiritual marketplace*<sup>42</sup>. Robert Wuthnow dans *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s* (2000), proposa par ailleurs d'utiliser le terme comme concept épistémologique qui puisse rendre compte des mutations de la vie religieuse<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Voir, dans le monde anglo-saxon, les premières études de Rodney Stark et William Sims Bainbridge dans *The future of religion. Secularization, revival and cults formation* (1985), ou celles de Robert Wuthnow, *The restructuring of American Religion* (1988).

<sup>42</sup> Celle-ci fut travaillée dans les années 1990, avec comme ouvrage phare, l'étude de Wade Clark Roof, *Spiritual Marketplace : Baby Boomers, and the Remaking of the American Religion* (1999) mais également l'étude d'Hildegard Van Hove « L'émergence d'un "marché spirituel" » (1999), desquels découleront entre autres les thèses de choix rationnels des consommateurs du spirituel.

<sup>43</sup> Voir encore, sur l'émergence du spirituel comme marqueur réflexif, dans l'ordre chronologique : *Modern Spirituality : an Anthology* (1985) dirigé par John Garvey ; *Spirituality and Society. Postmodern visions* (1988) ou

Ces nouvelles manières de recomposer le sens par le spirituel se sont encore plus cristallisées autour d'un nouveau champ d'études : la sociologie de la spiritualité. Pour Kieran Flanagan et Peter C. Jupp, qui ont dirigé un volume éponyme, *A Sociology of Spirituality* (2007), la valence sémantique d'une catégorie comme la spiritualité ne fait pas doute, au point que celle-ci est appelée à devenir un concept clé des années à venir, comme ceux d'*identité*, *risque* ou *mondialisation* le furent pour les années 1990 (Flanagan & Jupp 2007, 1). Partisans d'une forte critique de la modernité, du progrès et du matérialisme contemporain, l'acception que proposent Flanagan et Jupp du spirituel s'avère néanmoins très large et passablement biaisée. Mais le champ que le terme indique reste irremplaçable :

Because spirituality is such a difficult term to define, it can provide a broad junction for many concepts of sociological interest to pass across. Spirituality illuminates facets of culture in ways other concepts cannot supply. In addition, spirituality has become a topic of unavoidable sociological interest. It seems to express and fulfil the cultural needs of the moment (*ibid.*, 5).

Alors que Flanagan et Jupp n'hésitent pas à conjoindre les *ultimate concerns* – les questions de sens –, aux questions traitant le surnaturel (le « monde de l'esprit », les pratiques animistes, l'extase, la magie ou les sorts)<sup>44</sup>, Paul Heelas et Linda Woodhead se montrent moins critiques et plus versés dans l'ésotérisme. Devenus des porte-parole engagés de la spiritualité, à partir de leur étude de Kendal *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality* (2005), ils constatent, comme leurs collègues, le déclin du religieux – ou plutôt, une forme de déchristianisation des tissus sociaux – en Angleterre. Mais les auteurs soulignent l'émergence d'un spirituel aux accents New Age et à saveurs nettement orientales ou ésotériques – à partir de termes comme yoga, feng shui, holisme, etc. Les auteurs, qui affirment que « sondage après sondage », les gens se disent plus volontiers spirituels que religieux, n'hésitent pas, dans leurs analyses, à opposer ces deux termes. Pour être équitable avec d'autres usages du terme *spiritualité*, les auteurs reconnaissent que la spiritualité est aussi invoquée dans les milieux chrétiens, mais y voient pourtant là une acception à la fois subjective et objective du terme – et où, par son aspect objectif, le spirituel ne libère pas totalement, mais garde une certaine forme de coercition sur l'individu (Heelas & Woodhead 2005, 5-6).

Pour Matthew Wood, cette caractérisation théorique du spirituel n'est pas seulement problématique, mais naïve et trompeuse sur la réalité sociologique. Certes, conclura-t-il dans un article, « It is important to address the way in which people may think and talk about themselves

---

*Sacred Interconnections. Postmodern Spirituality, Political Economy, and Art* (1990) dirigés tous les deux par David Ray Griffin ; *A Generation of Seekers* (1993) de Wade Clark Roof ; *Spirituality and the secular quest* (1996) dirigé par Peter H. Van Ness ; et déjà mentionné plus haut, Robert C. Fuller, *Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America* (2001).

<sup>44</sup> « Spirituality is of the ultimate, but also the supernatural. Both seem melded together, but then for others they are separate, belonging to different compartments of life and beyond » (*ibid.*, 1-2).



and their activities in terms of “spirituality.” However (...) whilst scholars in Religious Studies may decide that “spirituality” retains analytical value for them, it is high time that sociologists pursued their studies on their own *sociological* terms » (Wood 2010, 283).

En sociologie, transférer un vocabulaire personnel en concept analytique réinscrit certaines dichotomies entre l'individu et son milieu social – ce qui représente, pour Wood, une véritable régression : la sociologie des religions ne doit pas être confondue avec les études des religions<sup>45</sup>. Le problème, selon ce chercheur, est que l'on élude trois champs fondamentaux de la sociologie : les pratiques sociales, les interactions sociales et le contexte de vie des acteurs rencontrés.

Through its conceptual distinction between ‘religion’ and ‘spirituality’, this sociology lifts people out of their social contexts, with the result that it fails adequately to address social practice, social interaction, and the wider contexts of people’s lives and biographies. Eliding sustained investigation into people’s practical experiences with one another, and within institutions and organizations (however formal or informal), the sociology of spirituality primarily focuses upon texts, discourses and surveyed beliefs that serve to represent these people merely as *individuals*, not as social actors (*ibid.*, 267).

Il est insensé, au final, de séparer l'autonomie des individus (désignée comme *self-authority* dans l'article) de sa matrice sociale (*ibid.*, 270-73)<sup>46</sup>. Même des auteurs comme David Voas ou Steve Bruce (2007), qui critiquent la méthodologie générale de Heelas et Woodhead, ainsi que leur usage du concept de *spiritualité* en particulier qui reste très imprécis, font toujours l'erreur de croire en une telle *self-authority*<sup>47</sup>. Or, s'interroge Wood, comment le libre choix de l'individu peut-il servir de critère ou de postulat s'il n'est pas lui-même soumis à une critique préalable ? Selon lui, un problème sous-jacent précède la sociologie de la spiritualité, dans la mesure où la *self-authority* n'est pas apparue avec ce type de sociologie, mais est généalogiquement issue de deux courants précédents : la sécularisation, d'une part, qui postule rapidement l'émancipation des personnes comme caractéristique du phénomène, et les nouveaux mouvements religieux, d'autre part, qui impliquent, sans être exclusifs, les mouvements de la contre-culture, du New Age, où la spiritualité n'apparaissait pas comme telle, mais restait plutôt nouée aux traditions religieuses orientales et aux démarches de guérison (Wood 2010, 274). Très bourdieusien dans son

---

<sup>45</sup> L'auteur précise, plus haut : « Whilst it would be instructive to research the porous boundaries between the sociology of religion and these other disciplines in terms of personnel, publications and organizations, the significant issue is how *discourses and methods* prevalent in Religious Studies gained ground in the sociology of religion » (*ibid.*, 273).

<sup>46</sup> À plus forte raison, estime Wood, quand la *self-authority* se trouve en rapport avec le religieux car celui-ci connaît un régime d'autorité très particulier que l'on peut qualifier de *hiéocratique*. Pour aller plus loin sur cette question, on pourra consulter Jean-Paul Willaime, « Le mode d'exercice de l'autorité religieuse dans le christianisme contemporain. Divergences confessionnelles et recompositions séculières » (2004), ainsi que l'article de Mark Chaves, « Secularization as Declining Religious Authority » (1994).

<sup>47</sup> David Voas reprendra, dans un article subséquent, « The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe » (2009), le terme de *fuzziness* pour décrire une certaine manière d'appartenir à une tradition ou l'autre, prenant ses distances cependant d'un autre article, « Religion and spirituality. Unfuzzifying the fuzzy » de Zinnbrauer *et al.* (1997).

approche<sup>48</sup>, et peut-être un peu trop radical sur l'impact qu'a l'environnement sur les acteurs sociaux<sup>49</sup>, l'auteur rappelle néanmoins avec raison l'incontournable statut du contexte dans lequel un individu se dira et s'engagera dans le « spirituel ». Vouloir séparer l'individu de son monde immédiat, ou surestimer l'impact des pratiques et interactions sociales sur l'individu, représente deux extrêmes devant lesquels il vaut mieux se montrer prudent.

## 6. Marchandisation et politisation du spirituel

Contre la commercialisation – *marketization* – de la pensée religieuse sous la forme de spiritualité, Jeremy Carrette et Richard King proposent une sorte de marxisme religieux dans leur ouvrage *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion* (2005), afin de dénoncer les effets perniciose d'une telle marchandisation (*commodification*) pour le tissu social en général, et sur l'aseptisation (*sanitisation*) de la spiritualité en particulier. Celle-ci deviendrait aujourd'hui un produit trop hygiénique et propre, qui conforte les logiques individualistes et corporatistes (au sens des multinationales) aux dépens de la justice sociale et d'une vision plus collective de la vie terrestre (Carrette & King 2005, x). De la même manière que la science a pris le pas sur la théologie au XIX<sup>e</sup> siècle, les auteurs récusent la domination de la pensée néolibérale – et qui donc fait *autorité* – jusque dans les sphères qui relevaient du religieux/spirituel. La débâcle des traditions religieuses entraînerait alors, sans qu'il puisse y avoir d'assentiment des traditions concernées, la « vente » et le braconnage de celles-ci : « [The second privatisation] can be characterised as a wholesale *commodification* of religion, that is the selling-off of religious buildings, ideas and claims to authenticity in service to particular worldview and mode of life, namely corporate capitalism » (*ibid.*, 15). Critique corrosive d'une certaine manière d'envisager la spiritualité comme soubrette du capitalisme moderne, les auteurs s'insurgent :

This reselling exploits the historical respect and 'aura of authenticity' of the religious traditions (what in business terms is often called 'the goodwill' of the company) while at the same time, separating itself from any negative connotations associated with the religious in a modern secular context (rebranding). This is precisely the burden of the concept of spirituality in such contexts, allowing a simultaneous nod towards and separation from 'the

---

<sup>48</sup> Cf. un autre article de Matthew Wood, « The nonformative elements of religious life: questioning the sociology of spirituality » (2009).

<sup>49</sup> L'auteur se résume ici : « Given the claim that religion is being reshaped into a form in which individuals' self-authorities are paramount, it logically follows that sociological attention would be directed primarily to individuals' views and experiences, and only secondarily to the contexts of social authorities, structures and functions in which these occur – even for those scholars who maintain the significance of institutional contexts. That this is precisely what has occurred is shown by the nature of social research pursued in the sociology of spirituality, which displays a marked lack of attention to social interactions, and to the wider contexts of people's lives and biographies. In addition, because this sociology constructs the analytical categories of "spirituality" and "self- authority" on the basis of people's beliefs and discourses, it has privileged these over social practices – investigations of practices have tended simply to list those engaged with by individuals, not to see them as *social* activities » (Wood 2010, 275).

religious'. The corporate machine or the market does not seek to validate or reinscribe the tradition but rather utilises its cultural cachet for its own purposes and profit (*ibid.*, 16).

Critiquant vertement la spiritualité comme « means of promoting a market-oriented value system » (*ibid.*, 28), les auteurs soutiennent, en écho à Wood sur la question de l'interdépendance entre l'individu et son contexte social, que la spiritualité privée est une autre forme du carcan capitaliste dans lequel nous nous retrouvons emprisonnés dans la mesure où le système capitaliste nous enferme sur nous-mêmes et nous empêche de prendre en compte notre interdépendance : « It restricts the individual to a unit of consumption rather than a dynamic of relation and creative expression » (*ibid.*, 78). En nous atomisant, en perdant les liens qu'assuraient les institutions religieuses, nous sommes alors soumis à l'autorité du marché et du capital. Ainsi, dénoncent les auteurs, « Spiritual self-actualisation is a market-actualisation, clever for its very concealment » (*ibidem*).

Cette mutation du spirituel en produit bon marché, mise au service d'une pensée néolibérale aliénante, n'est qu'un aspect (et un moment) de la dimension politique du spirituel. Alors que certaines affirmations de Carrette et King peuvent paraître à plusieurs comme un peu exagérées (ou simplement trop provocatrices ?), les auteurs reconnaissent eux-mêmes dans leur conclusion qu'il est possible d'entendre autrement ce terme – puisqu'il demeure impossible, au final, de le figer dans une définition, et encore moins de l'essentialiser. Aussi proposent-ils de soutenir un contre-discours « grounded in an emphasis upon social justice and compassion, in order to displace the privatised and neoliberal framing of 'spirituality' » (*ibid.*, 172). Reste que, dans cette analyse, la construction d'une telle polarisation – entre, d'une part, un individu qui serait avide et égocentrique dans sa consommation de biens spirituels, et de l'autre, un engagement pour la justice sociale – demeure encore assez radicale. Et l'assignation du spirituel au seul travestissement néolibéral me semble exagérée au vu de ce qui a été présenté tout au long de ce chapitre.

D'autres penseurs et groupes politiques témoignent d'ailleurs d'une approche plus constructive en se référant à l'expression *spirituelle* comme moyen de contestation du matérialisme et consumérisme ambiant<sup>50</sup>. Plusieurs discours écologiques (ou de justice sociale) dénoncent ainsi l'aliénation collective qui ne fait qu'empirer. Pour Michel-Maxime Egger, par exemple, la pensée écologique doit produire une transformation intérieure autant qu'une révolution extérieure.

La crise écologique n'est pas que d'ordre économique, politique ou éthique. Elle est bien une crise culturelle, psychologique et spirituelle, qui touche aux fondements mêmes de notre civilisation. Elle n'est pas un problème seulement du milieu naturel, mais de l'être humain et de son évolution. Elle ne concerne pas seulement nos relations avec la nature, mais notre

---

<sup>50</sup> J'y reviens dans le chapitre suivant, autour des théologies de la libération et féministe.

relation avec nous-mêmes et les autres. Elle n'affecte pas uniquement quelque chose qui serait à l'extérieur de nous, mais tout notre être en tant que nous sommes part du cosmos et que le cosmos est en nous. Elle n'est donc pas seulement au-dehors, mais au-dedans de nous. En d'autres termes, l'état de la planète n'est pas que le produit de notre mode de vie et de développement économique. Il est aussi le résultat de notre vision – désacralisée – du cosmos et de l'être humain ainsi que de l'état de notre âme (Egger 2012, 13).

Pierre Rabhi, qui préface son livre, l'appuie entièrement, car il « montre bien que la crise à laquelle nous sommes confrontés est plus qu'écologique, financière ou économique. Elle est systémique ou, mieux encore, spirituelle. Elle nous confronte à des questionnements quotidiens sur nous-mêmes, notre travail, notre mode de vie, nos relations avec les autres » (Rabhi 2012, 8).

On pourra encore se référer à des figures engagées dans les débats contemporains, dont plusieurs se retrouvent dans l'ouvrage *Écologie et spiritualité* (Mazure 2006) où le spirituel occupe une fonction centrale dans les dynamiques de contestation et de reconstruction sociopolitique. Alors que José Bové raconte comment Lanza del Vasto l'inspira pour conjointre démarche spirituelle et démarche politique, André Comte-Sponville prône un retour à la philosophie afin de sortir du désarroi dans lequel nous sommes plongés collectivement. Marc de Smedt conclut le volume en dessinant les pourtours d'un *homo nuevo* qui doit retrouver un « art d'être » (spirituel inclus, donc) plutôt qu'un « art d'avoir ». Un dernier nom important, dans cette liste, serait Patrick Viveret qui, dans son livre *La cause humaine* (2012), met en avant les trois maîtres mots qui se résument en un « système ABS » : Amour, Bonheur et Sens – pour penser existentiellement l'engagement écologique.

Enfin, des associations telles *Démocratie & Spiritualité*, le *Pacte civique*, la *vie nouvelle* ou le *mouvement colibris*, insistent singulièrement sur une vision de l'humain qui prenne non seulement sérieusement en compte sa dimension spirituelle pour contester le système néolibéral actuel, mais s'en prévalent pour faire entendre et légitimer leurs engagements<sup>51</sup>.

## 7. Bilan

On l'a vu, de nombreux essais en sociologie, anthropologie ou dans les soins médicaux ont été tentés pour théoriser le spirituel, depuis les années 1980, voire avant si l'on compte les quelques précurseurs mentionnés à la fin du premier chapitre. Et tous concluent à la difficulté de la définition, sa porosité et sa vulnérabilité. Pour reprendre les termes de Flanagan, « The trouble with spirituality is that its opacity admits too much but precludes too little. It can be attached to

---

<sup>51</sup> On pourrait évoquer à ce titre le grand nombre d'ONG défendant la dignité humaine qui, bien qu'aujourd'hui laïques, tiennent leur origine d'organisations religieuses et portent, à ce titre, des valeurs encore très marquées « spirituellement » ou humainement. Ainsi, l'Organisation *Greenpeace* est née de valeurs spirituelles, et a même, un temps, été « accompagnée » d'une Église libre créée par ses fondateurs. Voir le reportage *La mission spirituelle de Greenpeace* (Champagne 2012).

religion but it can also operate in detached forms » (Flanagan & Jupp 2007, 11). Or, à la question « Why call this spirituality ? », Swinton n'hésitait pas à répondre, déjà en 2001, que l'expression « besoins spirituels » recouvre de fait une réalité difficilement identifiable autrement<sup>52</sup>. Son utilisation pratique ne fait aucun doute pour celui qui doit régulièrement évoquer ce type de question dans son travail pastoral en soins de santé. En 2010, dans un article engagé dont le titre est déjà évocateur ("Moving beyond clarity: towards a thin, vague, and useful understanding of spirituality in nursing care") l'auteur réaffirme non pas seulement l'utilité, mais la *nécessité* d'un tel terme, au prix même d'une insatisfaction méthodologique ou sémantique.

We recognize and affirm the loose, pluriform uses of terms like spirituality and spiritual care. Furthermore, we do not believe that there is any kind of unitary, universal essence to spirituality, spiritual need, or spiritual care that all can come to agree on as the definitive and universally acceptable ontology of 'the spirit'. But we dispute the view that just because the language of spirituality as it is presented within the nursing literature may not refer to any single essence or 'substance' within people or the world that this means that it is therefore meaningless and valueless. Despite its vagueness, the language of spirituality remains useful (Swinton & Pattison 2010, 227).

Au qualificatif *pluriforme* de Swinton et Pattison, répond celui d'*amorphous* de Pesut *et al.*, qui reconnaissent aussi l'utilité du terme, mais insistent sur trois conditions qui me paraissent essentielles à la conceptualisation sérieuse de celui-ci (Pesut *et al.* 2008, 2808-9). *Primo*, cette conceptualisation doit s'inscrire dans le riche héritage (pluriel) d'où le spirituel provient. *Secundo*, sa définition doit être contextualisée : « It must be understood that to define spirituality for healthcare purposes is not to define spirituality. The definition of spirituality is limited to its own purpose [...] » (*ibid.*, 2809). *Tertio*, se référer à la spiritualité demande que l'on ancre celle-ci dans une éthique dont l'horizon reste la compassion, pour la personne et dans un cadre social plus large. Il serait en effet sinistre que la spiritualité devienne un simple moyen au service d'une quête de biens personnels, qu'ils soient économiques ou politiques.

Devant les avantages – même périlleux – que présente la notion du *spirituel*, je ne vois ni pourquoi ni comment l'abandon de ce terme permettrait une meilleure compréhension des questions touchant le religieux. Tout au contraire, on perdrait, je crois, l'accès au « religieux diffus » qui nous attend pour les chapitres suivants, ainsi qu'à des discours organisant les grandes questions existentielles prises traditionnellement (ou majoritairement) en charge par le religieux. Car la notion du *spirituel*, dégagée du religieux, joue un rôle capital dans l'autocompréhension de

---

<sup>52</sup> « It could be argued that the 'spiritual needs' (...) can be explained equally as well in psychological terms without having to draw upon the rather ethereal and 'unscientific' idea of spirituality. However, on deeper reflection it becomes clear that such words as 'hope', 'faith' and 'purpose', and ideas such as 'the search for meaning' and 'the need for forgiveness', are not adequately captured in language that assumes they are *nothing* but thorough processes or survival needs. Although it may not fit neatly into the current scientific paradigm, as one encounters such language, one experiences a deep, intuitive sense of affirmation that these desires refer to dimensions that include, yet at the same time transcend psychological explanation » (Swinton 2001, 25).

plusieurs individus dans nos sociétés sécularisées. Et si la question spirituelle n'en est encore qu'à ses balbutiements académiques (en milieu francophone particulièrement), c'est peut-être parce qu'elle a besoin de sa réhabilitation dans le monde universitaire pour pouvoir mieux s'explicitier.

Somme toute, le *spirituel* devient, cahin-caha, une nouvelle catégorie qui permet de mieux convoquer et identifier certaines réalités humaines et sociales qui flirtent avec la notion du religieux, s'y adossent certainement, mais ne peuvent systématiquement se confondre avec elle. Il m'apparaît donc difficile de nier les nombreux avantages à se servir de la catégorie du spirituel dans le monde académique, et ce, même en théologie. Certes, cette catégorie demeure complexe à cerner et il est nécessaire de bien la définir avant de pouvoir l'utiliser dans un travail scientifique – mais comme tout terme important, finalement. Pour mieux l'intégrer dans une perspective théologique, je propose de nous tourner vers l'anthropologie du croire afin de mieux en cerner ses contours.

### III. Le spirituel comme anthropologie du croire

Je propose ici une ébauche théorique qui puisse contribuer à la consolidation d'une base épistémique pour le spirituel, afin de donner des outils qui permettent de mieux déchiffrer la scène religieuse contemporaine en général, mais surtout, à l'horizon de cet examen ici, de mieux inscrire le statut de la foi du croyant, en tant qu'itinéraire personnel vers Dieu, à l'intérieur d'une théologie systématique. À mon sens, en référence à Joseph Moingt, le spirituel permet de penser une foi « d'homme chrétien », plutôt que simplement « de chrétien », pour reprendre l'expression qu'il avait considéré pour son dernier opus *Croire au Dieu qui vient* (2014, 12), sur lequel je reviens plus loin. Avec Moingt, qui « refuse, en effet, de rejeter la foi dans la pure subjectivité du croyant, et d'enfermer la révélation dans l'objectivité redoublée d'une Écriture lue par l'Institution qui en a la garde » (*ibid.*, 416), il me paraît essentiel de se donner les outils pour penser la foi de manière libre et d'empêcher que le croyant soit « déposséd[é] de la vraie intelligence de sa propre foi [ce qui] le met et le maintient en situation de dominé vis-à-vis de l'Institution qui a la clé du savoir de la foi » (*ibidem*).

Pour analyser ce croire, Michel de Certeau s'était déjà proposé de prendre la voie de l'anthropologie – *anthropologie* en son acception première, étymologique, entendue comme la compréhension que l'être humain peut avoir de lui-même à partir de sa propre *expérience* face aux questions de sens comme chemin d'accès et de réflexion sur le spirituel<sup>53</sup>. Depuis « Les révolutions du croyable » publié dans *Esprit* en 1969 (et repris dans *Culture au pluriel* (1993 [1974]) jusqu'à « Le croyable, ou l'institution du croire » dans *Semiotica* (1985)<sup>54</sup>, Certeau avait déjà ouvert un chemin pour comprendre le croire dans un sens plus large que simplement religieux. De fait, pour Luce Giard,

La question de la croyance religieuse et du croire au sens plus large concerne un nombre limité de ses textes, environ un tiers de l'œuvre publiée, si on s'en tient à une lecture thématique superficielle. Si on entre dans une lecture profonde, alors cette question est partout présente, elle tisse souterrainement tous les textes, elle porte la dynamique interne de la pensée (Giard 1996, 150).

---

<sup>53</sup> Il est par ailleurs intéressant de noter qu'Adolphe Gesché, théologien belge, adopte de son côté l'expression « anthropologie du sens » pour circonscrire un champ (le sens) à partir des réalités humaines plutôt que divines (Gesché 2003, 9-11).

<sup>54</sup> Article publié une première fois sous le titre « L'institution du croire. Note de travail » (1983). Son article s'ouvre sur ce paragraphe, qui annonce clairement son projet : « Cette note vise quelques-unes des formes que prend la relation de la croyance à l'institution. Le terme de 'croyance' désignant habituellement l'objet d'une conviction ('avoir des croyances'), je lui préfère celui de 'croire', qui précise une perspective. Il s'agit ici non du bon objet (tenu pour 'vrai') ni du mauvais (tenu pour 'faux' ou 'superstitieux'), mais de *l'acte* même de croire, c'est-à-dire de ce que le locuteur (individuel ou collectif) *fait* de l'énoncé qu'il affirme croire » (Certeau 1985, 251).

Le travail certalien débouche ainsi sur une étude sur l'*anthropologie du croire*, comme le thème de son dernier séminaire à l'EHESS annoncé en 1985-86 en témoigne, et allait servir de titre à son prochain ouvrage, une fois le tome II de *La fable mystique* terminé<sup>55</sup>. Pour l'amie et spécialiste de Certeau, « Le secret de son histoire intellectuelle, c'est d'avoir compris que cette question [du croire] était si forte qu'aucune institution, profane ou sacrée, n'avait en réalité la force de la prendre en charge et que toute institution ne pouvait travailler qu'à l'oblitérer » (Giard 1996, 150). Pour considérer le croire dans sa complexité propre, il faut redonner au sujet son autonomie et sa créativité. Pour Tiago Pires Marques, l'originalité du travail de Certeau tient dans cette attention à « l'homme intérieur », qui devient l'égal des institutions :

Dans cette « forêt de narrativités » qui lui sont adressées par les nouvelles institutions du sens, ce sujet se fraye des chemins singuliers, il braconne çà et là des morceaux de récits et des images, et il les bricole et les pratique à son gré selon des possibilités ne coïncidant pas avec celles de la production de ces récits et images. Le sens prétendu par les nouvelles institutions du croire est ainsi systématiquement détourné, réinventé. En somme, entre ces récits et images qui veulent faire croire et le cru (ou le reçu), il y a une marge considérable d'inventivité. Or, c'est dans cette marge que le quotidien se fabrique par une gamme de procédés que Certeau cherche à saisir, en leur donnant la consistance d'objets de sciences humaines. [...] Au croisement des pratiques du corps et de la parole et des croyances organisées par les institutions, cette manière particulière de scander le temps et d'occuper les territoires qu'est le quotidien constitue, selon les mots de Certeau dans son introduction à *La fable mystique*, une nouvelle « figure de transit » du mode de croire (Pires Marques 2010, 7).

Pour Isabelle Ullern-Weite, une « transformation » s'est même opérée dans « un deuxième cercle de réception » de l'œuvre certalienne, où l'on assiste au passage d'une histoire spirituelle à une anthropologie du croire (Ullern-Weite 2004, 350) – même si Jacques Le Brun considérait encore en 2003 Certeau comme un « historien de la spiritualité » (2003). La conjonction des champs sémantiques demeure en tous les cas très signifiante : ce que certains appellent « anthropologie du croire » (ou des croyances), d'autres le désignent encore (ou toujours) autour de la notion du *spirituel*. Ici, les deux iront ensemble. Entre le croire et le spirituel s'ouvre un jeu de miroir éminemment fécond pour la réflexion dans la mesure où le croire reflète une posture spirituelle fondamentale. Croire ou être en quête de sens, c'est rencontrer, chercher, expérimenter, douter, avoir soif de croire encore plus – dans l'espérance de s'épanouir dans cette quête. Le spirituel peut ainsi s'entendre comme une forme de *croire en mouvement*.

Comment examiner la question ? À l'instar de Clifford Geertz, dans son fameux article « Religion as a Cultural System » (Geertz 1973), où il soumet à la critique une définition de la

---

<sup>55</sup> Selon Luce Giard : « Je pense que, dans ses dernières années, Michel de Certeau était en train d'unifier dans une architecture conceptuelle forte la partie la plus originale et la plus incisive de sa réflexion. La question du croire, de l'histoire des mystiques à l'analyse de la vie ordinaire et du lien social dans notre présent, en constituait le fondement. C'était ce qu'annonçaient l'intitulé et le programme d'enseignement pour l'École des hautes études (*Anthropologie historique des croyances*), c'était aussi le titre donné au livre en projet » (Giard 1996, 152).



religion en quelques points, qu'il illustre dans la suite de son article, je me propose d'organiser le champ sémantique du spirituel comme anthropologie du croire en cinq lieux :

- (1) Le spirituel est la conscience d'une *expérience relationnelle fondamentalement humaine* qui implique un rapport à soi, aux autres, au divin/absolu ou à l'immanence du monde – puisqu'il existe des spiritualités qui sont ou non déistes – ;
- (2) il s'inscrit toujours dans un *contexte* politique, social, culturel et économique, avec un lieu et une histoire – présente et passée ;
- (3) comme « puissance de vie », il s'inspire, se nourrit et poursuit une *quête* de sagesse, de sens (ou vérité), en vue d'unité et *cohérence* intérieure, de paix et de joie tranquille ;
- (4) il prend appui sur *l'expérimentation* (par tâtonnements, transgressions et erreurs possibles) de valeurs, croyances ou « structures de sens » plutôt que sur des doctrines ou des autorités externes, mais sans forcément les exclure ;
- (5) il travaille donc à *l'épanouissement*, l'accomplissement, le dépassement de soi – sans omettre aussi l'intégration des *autres* que soi dans une visée de mieux-être collectif, écologique et de justice sociale.

Il est utile de noter qu'avec cette définition, même si je me situe toujours dans la veine jésuite d'une approche anthropologique de la foi, je diverge quelque peu formellement des propositions de Theobald pour approfondir le croire chrétien. Là où Theobald insiste sur le style pour désigner « une manière de vivre et d'habiter le monde » (Theobald 2015, 195) capable de rendre compte de manière globale de la foi, je préfère en référer au développement d'une spiritualité personnelle. Mais il s'agit plus là d'une question de vocabulaire, je crois, que de divergence profonde. Car les trois aspects nécessaires au concept de style que relève Theobald – la singularité de la manifestation ; l'événement de la rencontre comme relation ; et l'apparition dans le monde et dans l'histoire (*ibid.*, 186-88) – sont repris autrement dans la définition proposée ci-haut.

## **1. Conscience d'une expérience relationnelle**

- (1) Le spirituel est la conscience d'une *expérience relationnelle fondamentalement humaine* qui implique un rapport à soi, aux autres, au divin/absolu ou à l'immanence du monde – puisqu'il existe des spiritualités qui sont ou non déistes – ;

La spiritualité est classiquement entendue comme une « expérience de vie », mais de vie *consciente*, qui donc peut se *dire* et se *partager* (Breton 2006, 20-22). L'expérience de sa vie, qui engendre parfois une certaine étrangeté à soi-même<sup>56</sup>, n'élimine jamais l'expérience de la

---

<sup>56</sup> Cf., à propos de cette étrangeté, les réflexions de Paul Ricoeur dans *Soi-même comme un autre* (1990).

rencontre – d'un maître ou d'un *Tout-Autre* –, ni l'expérience mystique<sup>57</sup>. Mais le croire implique aussi le *sujet* dans son agir et sa manière de se rapporter au monde. Ce n'est pas un hasard si l'on se réfère à un *credo* (JE crois) et non à un *credere* ou *credimus*, dans la tradition chrétienne par exemple.

Si la première expérience du sujet humain demeure sa finitude (physique et temporelle), c'est d'abord par son corps que l'humain entre en contact avec le monde qui l'entoure. Ainsi, du fait de notre finitude humaine, se déploie l'altérité : l'autre devient accessible dans un *rapport*, souvent aussi désigné sous le terme de *relation* par les chrétiens. Rapport ou relation à soi-même, déjà, vécue de manière différente selon qu'il passe par le corps ou le mental. Mais relation aussi à ses pairs, ses proches – à commencer par la mère à laquelle on est lié *avant* l'accouchement. Rapport possible également à un absolu, qu'il soit personnifié (on emploiera alors le terme *relation*) ou, au contraire, diffus. Rapport à de la matière, enfin, à du « pur non-soi », si l'on peut dire, sans aucune substance humaine, comme le sentiment d'émerveillement face au cosmos ou devant des paysages à couper le souffle. Le beau, l'indicible, la contemplation ou le *numineux*<sup>58</sup>, sont autant de lieux d'où peuvent surgir ou se confirmer l'expérience spirituelle d'un au-delà que soi avec lequel on est en rapport ou en lien. Ainsi, pour Pierre Gisel, il y a aussi, et surtout, excès, qui décentre sans éliminer le sujet, mais l'ouvre à du plus grand, de l'absolu. Sans excès, le croire n'accéderait à aucune transcendance, ni même à l'immanence, mais se reposerait sur lui-même, et s'éteindrait. Le croire institue ou confirme, d'une certaine manière, le dépassement des frontières – il vient chercher l'*in-fini*. C'est pourquoi, pour Gisel,

L'excès se tient au seuil de l'expérience du monde et de la naissance à soi. Pas la folie, hors lieu, ni le défi, héroïque et trop lié au moi ; mais bien l'excès, comme radicalisation d'une question d'existence, où vouloir se garder, c'est se perdre (ne pas naître), où ne pas acquiescer à sa singularité, sa finitude et sa mortalité, c'est se manquer à jamais. Il y a excès dans l'exacte mesure où la vie est contingente ; excès parce qu'en son fond, la vie est inconditionnelle, et dès lors passion (Gisel 1990, 140).

En régime monothéiste, où le rapport laisse place à la relation, le croire se loge d'abord – et essentiellement – dans le registre de la fidélité (on parle des croyants comme des *fidèles*) et de la confiance (de *con-fidere* : croire avec). La philosophie d'un Martin Buber, par exemple, ainsi que celle des personalistes chrétiens (cf. Gabriel Marcel ou Emmanuel Mounier), insiste sur le mode relationnel *Je-Tu* pour penser le croire, *a contrario* du mode instrumentaliste *Je-Il*. À la question

---

<sup>57</sup> Sur l'expérience religieuse, voir d'abord les incontournables travaux de William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902) et de Evelyn Underhill, *Mysticism – A study in the nature and development of man's spiritual consciousness* (1911). On pourra, pour les études contemporaines, se référer entre autres à *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse* de Michel Meslin (1988) ; *Les enjeux philosophiques de la mystique* dirigé par Dominique de Courcelles (2007) ; ou *L'expérience religieuse. Approches empiriques, enjeux philosophiques* dirigé par Anthony Feneuil (2012).

<sup>58</sup> Le numineux est un néologisme fabriqué par Rudolf Otto dans son livre devenu un classique *Le sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* (2010 [1917]), pour désigner ce sentiment de crainte mêlé d'admiration.

d'un journaliste qui lui demandait s'il croyait en Dieu, le philosophe juif répondit : « If to believe in God means to be able to talk about him in the third person, then I do not believe in God. If to believe in him means to be able to talk to him, then I believe in God » (Martin Buber cité dans Maurice Friedman 1996, 9).

Dans l'expérience humaine, la confiance préexiste parfois à la relation plutôt qu'elle n'en est le fruit. Elle humanise le lien. Faire confiance *a priori* est une manière d'honorer la dignité et l'humanité de son interlocuteur. De fait, pour plusieurs dans la pastorale de la santé, la relation, comme la communication, le réconfort et le lien affectif, se révèlent en effet des lieux *spirituels* pour Swinton (2001, 26). En son sens le plus primaire, il s'agirait simplement d'éprouver une *ouverture* – ou une conscience – du sentiment d'exister (pour soi, avec d'autres ou devant un au-delà de soi) pour connaître l'expérience spirituelle.

Reste à mieux caractériser le type d'expérience ou de relation à Dieu en théologie, tant le croire s'avère complexe à déterminer dans sa venue au monde, et que la compréhension du croire ne coïncide pas *uniquement* aux contenus de la foi. Comme le soulève Olivier Riaudel à propos de ce qui fait un catholique ou un protestant : « Ce qui distingue les confessions [chrétiennes], ce n'est pas seulement – ni même peut-être d'abord – une série de propositions, un "contenu", mais bien la compréhension de ce qu'est l'acte de croire lui-même » (Riaudel 2012, 187).

On a l'habitude, ces dernières décennies, de rappeler une distinction devenue classique entre le contenu de croyance, « la foi qui est crue » (*fides quae creditur*) entendue comme contenu objectif et commun à tout membre d'une même Église, et la « foi par laquelle on croit » (*fides qua creditur*), prise dans son acception subjective, d'appropriation des contenus dans sa vie croyante. Cette distinction s'appuie sur le XIII<sup>e</sup> chapitre de la Trinité où Augustin écrit : « Aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur »<sup>59</sup>. Grâce à cette distinction, un théologien tel Denis Villepelet (2002) peut envisager la catéchèse selon le versant de l'acte croyant, comme manière personnelle de croire, et rejoindre la définition que propose le Directoire général pour la catéchèse qui stipule que celle-ci est « Un processus, un itinéraire, une marche à la suite du Christ de l'Évangile, dans l'Esprit, vers le Père, entreprise pour atteindre la maturité de la foi » (Hoyos 1997, §143).

Or Riaudel conteste la distinction, devenue classique, que l'on rapporte à Augustin, sous deux rapports : d'abord, on ne la retrouve que partiellement dans l'œuvre d'Augustin (Riaudel 2012, 175-179), mais surtout : elle n'est pas si opérante qu'elle n'en paraît de prime abord. En ce sens,

---

<sup>59</sup> La citation entière est 20 : « Ex una sane doctrina impressam fidem credentium cordibus singulorum qui hoc idem credunt verissime dicimus: sed aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur » (Augustin, *De Trinitate*, XIII §2,5) que Riaudel traduit par « Sans doute disons-nous en toute vérité que la foi imprimée dans le cœur de chacun des croyants procède d'une même doctrine, mais autre est ce qu'ils croient, autre la foi par laquelle ils croient » (Riaudel 2012, 174)

conclura Riaudel, « la vérité de la foi, si elle se dit dans une proposition, ne se réduit pas à la vérité de la proposition. La chose ne saurait être identifiée à sa représentation, et la vérité de la foi aux énoncés qui l'expriment » (*ibid.*, 193). Pour en arriver à cette conclusion, l'auteur fera remarquer que ce n'est pas parce que l'on n'adhère pas forcément à tel ou tel dogme que l'on n'est pas catholique, ni d'ailleurs que l'on y adhère pour l'être aussi : il n'est pas sûr que ce soit le contenu de la foi qui soit commun à tous les chrétiens (*ibid.*, 186-87), mais plutôt la compréhension de ce qui est entendu sous le mot *foi* qui déterminera ce dernier terme. Même si la distinction est valable sémantiquement, théologiquement en revanche, « la compréhension de l'acte même de foi appartient à la compréhension qu'une confession chrétienne a d'elle-même, et n'est donc pas un acte seulement singulier » (*ibid.*, 187 – *je souligne*). Car le « risque congénital » serait de « réduire le contenu de la foi à un ensemble de pratiques et de propositions » (*ibid.*, 192), tandis que la foi n'est pas qu'adhésion, même vitale, à des propositions données.

Pour l'auteur, la foi est « un acte déterminé, y compris dans ses dimensions intellectuelles, éthiques et pragmatiques, par la réalité qui se donne: par Dieu. La composante de vérité de la foi chrétienne n'est pas une proposition, mais le don de la présence, au sein de l'existence mondaine et historique, de la bienveillance de Dieu en Christ » (*ibid.*, 192). Mais cette dernière définition ne résout pas le *comment* de la foi. Si elle est accueil du don de la présence de Dieu, comment se manifeste-t-il ? Et parce que la foi – comme accueil de la vérité – n'est jamais acquise, définitive, ni formatée, elle doit quand même se penser selon des modalités qui prennent en compte le processus, ou la dynamique spirituelle de l'individu. Là où Riaudel a raison, c'est de mettre en garde contre une trop forte polarisation entre *fides qua* et *fides quae*, et de montrer qu'il y a de l'un dans l'autre : du soi dans la chose crue – et du soi entendu dans sa dimension intellectuelle autant qu'éthique ou même esthétique. Autrement dit, la foi convoque l'être humain dans sa totalité, lequel transforme, d'une certaine manière, par l'expérience qu'il traverse, les acceptions de la foi vécue en les relisant intellectuellement et en les partageant avec ses coreligionnaires.

La conscience de l'expérience relationnelle dans l'ordre spirituel – qu'elle soit avec le divin ou avec autrui – fait donc entrer dans une foi qui doit encore apprendre à se comprendre, à se dire et à se partager. Theobald – et consorts – insiste ici sur la notion de discernement pour dépasser une forme de « réaffirmation contre-culturelle » ou d'« émiettement » du croire (Theobald 2015, 208) afin de redonner à l'aspect « relationnel » et « processuel » de la foi inscrite dans la tradition une fonction plus importante (*ibid.*, 215-16). Cette dimension relationnelle, qui disparaît peu à peu depuis le Concile de Trente et n'est pas même relevé à Vatican II, s'explique par un « rétrécissement » de l'apport biblique dans la théologie de la foi, et même une « absence de la relation entre le Christ Jésus et les fidèles » (*ibid.*, 184). L'histoire personnelle du croyant, sa rencontre et sa conversion intérieure, ne sont plus pris en compte par la théologie moderne selon

Theobald. D'où la nécessité de revenir au spirituel pour redonner au croire sa consistance relationnelle et historique.

## 2. Le spirituel enchâssé dans le politique

(2) [Le spirituel] s'inscrit toujours dans un contexte politique, social, culturel et économique, avec un lieu et une histoire – présente et passée ;

Aux yeux de Matthew Wood (2010), Jeremy Carrette et Richard King (2005), le spirituel ne peut se comprendre ni se penser sans sa matrice culturelle, sociale et politique qui génère, avec ou contre un ethos ambiant, une réponse d'ordre religieux. Autrement dit, on ne peut négliger le fait que la culture soit un espace politisé où s'affrontent, se négocient et se construisent les récits et les identités (transitoires) individuelles et/ou collectives. Or le croire fonctionne sur un mode très similaire : il n'est pas seulement subjectif ou intérieur, il « ne vit pas d'espace préservé, mais d'exposition à l'autre et au réel » (Gisel 1990, 8). Le spirituel, comme le croire, sont invariablement enchâssés et conditionnés par une matrice culturelle, historique, politique. Pour Cerateau, « Avant d'être un refus ou une adhésion, toute réaction spirituelle est un *fait* d'adaptation. Toujours "l'expérience est définie culturellement"<sup>60</sup>, fût-elle religieuse. Elle répond et, par là, elle s'ajuste à une situation globale » (Cerateau 1987, 43).

L'adaptation peut aussi se muer en contestation – ce fut la surprise de Michel Foucault lors de son retour d'Iran en 1978. À la source de plusieurs révolutions – française, américaine, mais aussi russe ou portugaise – se trouvent, en plus de revendications économiques et sociopolitiques, des motivations idéologiques, fondées sur des principes éthiques et partants, sur une vision de l'humain. D'où la notion de *spirituel*, qui apparaît sous sa plume dans l'article du Nouvel Observateur où le reportage a été publié. *A contrario* d'un gouvernement islamique, estime-t-il, il serait possible « d'introduire dans la vie politique une dimension spirituelle : faire que cette vie politique ne soit pas, comme toujours, l'obstacle de la spiritualité, mais son réceptacle, son occasion, son ferment » (Foucault 1994 [1979], 693). Car la révolution s'inspire aussi d'« une utopie », ou du moins « un idéal », remarquera Foucault, lequel relève que cet idéal consiste, pour les Iraniens, à « revenir à ce que fut l'islam au temps du Prophète ; mais aussi avancer vers un point lumineux et lointain où il serait possible de renouer avec une fidélité plutôt que de maintenir une obéissance. Dans la recherche de cet idéal, la méfiance à l'égard du légalisme m'a paru essentielle, avec la foi en la créativité de l'islam » (*ibid.*, 691-92). Et dans un autre entretien, Foucault ajoute :

En se soulevant, les Iraniens se disaient – et c'est peut-être cela l'âme du soulèvement : il nous faut changer, bien sûr, de régime et nous débarrasser de cet homme, il nous faut

---

<sup>60</sup> L'auteur fait référence à l'ouvrage de Melville Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle* (1952, 17).

changer ce personnel corrompu, il nous faut changer tout dans le pays, l'organisation politique, le système économique, la politique étrangère. Mais surtout, il nous faut changer nous-mêmes. Il faut que notre manière d'être, notre rapport aux autres, aux choses, à l'éternité, à Dieu, etc., soient complètement changés, et il n'y aura de révolution réelle qu'à la condition de ce changement radical dans notre expérience. Je crois que c'est là où l'islam a joué un rôle (*ibid.*, 748-49).

On sait que Foucault fut profondément remué par son voyage en Iran et les gens qu'il y rencontra. Il fut d'ailleurs l'un des premiers à articuler, académiquement, les enjeux *spirituels* et les motivations politiques à partir de ce qu'il a observé une fois rentré d'Iran. Selon Christophe Jambet, il fut même « le seul philosophe occidental » à voir dans l'histoire (d'Iran) une « méta-histoire », voire « d'une hiéro-histoire, que la temporalisation du temps est suspendue à des événements messianiques dont le lieu d'être n'est pas le monde des phénomènes connus par la science » (Jambet 1989, 272-73). De même, ajoute Jambet, « Il voit aussi qu'un certain type de subjectivité est dès lors rendu possible, assez éloignée du sujet de la science, du droit et de la morale, tels que la coupure galiléenne et cartésienne les a définitivement instaurés en Occident » (*ibid.*, 273). Pour Jambet, Foucault a développé une phénoménologie du fait spirituel, qui permet de « redonner aux univers spirituels de l'éthique soufie, de l'espérance shī'ite, leur vérité irréductible » (*ibid.*, 285), et a arrimé l'expérience spirituelle à la constitution du sujet, plutôt que l'inverse. L'expérience est à la fois la productrice du sujet, et se trouve soutenue par lui, explique Jambet, dans un rapprochement philosophique au transcendantal-historique kantien (*ibid.*, 276-78). D'où les remarques de Foucault sur la révolution iranienne, qui ne s'étonne pas, mais au contraire souligne, la coextensivité du politique et du spirituel : « Ce qui a donné son intensité au mouvement iranien a été un double registre. Une volonté collective politiquement très affirmée et, d'autre part, la volonté d'un changement radical dans l'existence » (Foucault 1994 [1979], 754)<sup>61</sup>.

Dans un autre registre, sans le croire, l'être-ensemble et l'organisation sociale risquent l'effondrement. C'est par l'adhésion à un système de croyances *commun* que se constitue un groupe (Hamayon 2005, 17), et via le partage des croyances, l'« armature d'une société » (Pouillon 1993, 24). J'ai besoin d'avoir *confiance* en mes compatriotes à un croisement de routes, par exemple, quand le feu est au rouge, pour estimer pouvoir traverser la rue sans être écrasé. Pareillement, et plus encore, notre système économique, avec ses maisons de *crédit* ou *fiduciaires*, ou encore devant la crise actuelle de *confiance* dans les marchés financiers – remarquons ici l'étymologie de ces termes qui partagent celle du croire – requiert de la *créance* pour investir, valider les contrats et autres ententes de marché. Ou plus simplement : en donnant

---

<sup>61</sup> Quand le philosophe évoque, de manière assez personnelle dans son premier reportage, les soulèvements iraniens, on sent l'entrelacement entre le politique et l'affectif, proche du spirituel : « Quand les Iraniens parlent du gouvernement islamique, quand, sous la menace des balles, ils en font un cri dans la rue, quand ils rejettent, en son nom, les transactions des partis et des hommes politiques, au risque d'un bain de sang peut-être, ils ont autre chose en tête que ces formules de partout et de nulle part. Et autre chose dans le cœur. Ils pensent, je crois, à une réalité toute proche d'eux puisqu'ils en sont eux-mêmes les acteurs » (*ibid.*, 692).

un billet de dix euros, qui n'a en lui-même aucune valeur *matérielle*, nous devons croire *ensemble* à la valeur qui lui est fixée par les banques et l'état qui émet ces billets. Sans cette confiance, c'est l'économie qui se trouve menacée, comme le montre la crise financière de 2008.

Mais en retour, le croire doit également beaucoup au corps social, comme le souligne encore Gisel : « La foi n'existe en tout cas pas sans un corps qui la raconte – un corps scripturaire, symbolique, communautaire –, un corps qui en célèbre le mystère et en qui, profondément, elle se reconnaît » (Gisel 1990, 17). Autrement dit, sans corps social qui fasse communauté autour de croyances partagées, les contenus de croyance peuvent disparaître. Aussi, pour assurer leur survie, le croire aménage ses propres dispositifs de défense, si l'on peut dire. Afin d'éviter une sorte d'« hémorragie de sens », comme disait Claudel (1989, 6), s'établissent canons et dogmes, qui constitueront les médiations par lesquelles les systèmes de croyances non seulement se fondent, mais légitiment aussi différents groupes religieux concurrents. En régime d'adversité, comme l'analyse Jean Duhaime (2005), les croyances s'établissent, se défendent, se combattent et s'excluent souvent mutuellement. Les conflits entre orthodoxie et hétérodoxie, qu'il serait intéressant d'examiner ici d'un point de vue politique, émergent souvent à partir d'enjeux politiques dissimulés (ou déguisés ?) en arguments doctrinaires. En ce sens, les différents mécanismes du pouvoir, inhérents aux processus d'institutionnalisation, n'ont pas épargné le dogme<sup>62</sup>. Ainsi le croire a-t-il pu devenir, et le rester encore pour plusieurs, mode d'appartenance à un groupe, tel que l'a par exemple proposé la paix d'Augsbourg, selon le principe « *cujus regio, ejus religio* ».

C'est dans cette optique que peuvent se comprendre les quelques réticences théologiques devant ce spirituel qui se dissocie de plus en plus du religieux et adoptent d'autres désignations telles les SBNR (« spiritual but not religious ») en anglais, ou la « spiritualité laïque » en francophonie, que j'ai évoqué au dernier chapitre. Pour Amy Hollywood, l'expérience spirituelle ne peut être désunie de sa matrice religieuse ni de ses conditionnements culturels, culturels, sociaux ou politiques : « The danger in these discussions is that they miss the ways in which, for many religious traditions, ancient texts, beliefs, and rituals do not replace experience as the vital center of spiritual life, but instead provide the means for engendering it » (Hollywood 2010, 21).

Expliquant et justifiant en quoi la pratique, les rituels et les règles à suivre des moines chrétiens permettent d'enrichir et de mieux comprendre les expériences spirituelles, Hollywood

---

<sup>62</sup> On pourrait prendre comme exemple les chrétiens qui, en établissant leurs dogmes, instituèrent progressivement des dispositifs d'excommunications ou établirent la notion d'hérésie à partir de la catégorie d'une vérité originelle. Or au départ, il ne semble pas que le terme « hérétique » ait signifié « mauvais choix » mais simplement un autre choix (cf. Flavius Josèphe). Il n'y a pas une vérité, selon l'historien juif, mais *des* vérités, auxquelles chacun est libre d'adhérer ou non. Dans les lettres de Paul, les schismes et la discorde sont dénoncés parce qu'ils menacent la pratique commune à suivre.

rappelle que Bernard de Clairvaux lui-même ne contestait pas pour autant la nécessité de s'approprier ces expériences spirituelles. Or se les approprier ne signifie pas les dérober aux traditions religieuses, mais plutôt les partager *avec* d'autres coreligionnaires. Se conformer à des règles n'implique pas, autrement dit, la dépersonnalisation, ni la perte d'autonomie, mais simplement relie à des ensembles sociaux plus vastes.

Pour Sandra Schneiders le vrai problème n'est pas de trancher la question, mais plutôt de construire des rapports profitables entre le religieux et le spirituel. De fait, selon la théologienne, proche de Hollywood ici, « *institutionalization as an organized religion is what makes spirituality as a daily experience of participation in a religious tradition possible for the majority of people* » (Schneiders 2003, 171). Bien qu'il y ait visiblement conflit entre les deux termes, Schneiders prône le partenariat : les traditions religieuses représentent les contextes optimaux pour l'émergence et l'entretien de la vie spirituelle. Sans elles, le pratiquant n'a ni racine ni avenir :

[Disaffiliated spirituality] is deprived of the riches of an organic tradition that has developed over centuries in confrontation with historical challenges of all kinds. And even if it facilitates some major spiritual intuitions by the individual it is intrinsically incapable of contributing them to future generations except, in some extraordinary cases, by way of a written testimony (*ibid.*, 177).

À l'inverse, André Comte-Sponville et Frédéric Lenoir, déjà évoqués plus haut, estiment que le spirituel n'a pas besoin du religieux pour exister puisqu'il est coextensif à la nature humaine – au fait d'exister. L'affiliation à un groupe ou à une tradition religieuse est accessoire puisque la spiritualité ne concerne pas tant la transmission d'une pensée ou d'une vision particulière, mais son *expérience* dans ce qu'elle a de plus brut, c'est-à-dire originel. Pour Lenoir, la spiritualité délie, individualise et autonomise la personne, sans forcément s'opposer au religieux. Il n'est pas nécessaire d'être religieux pour être spirituel, alors que le religieux présuppose bien sûr le spirituel – même s'il existe des religiosités fermées et des religiosités ouvertes (Lenoir 2003, 369-71). Pour Comte-Sponville, le spirituel se justifie déjà – et cela suffit – par la nature qui nous fabrique.

Que la nature existe avant l'esprit qui la pense, j'en suis convaincu. C'est où le naturalisme, pour moi, mène au matérialisme. Mais l'esprit n'en existe pas moins, ou plutôt cela seul lui permet d'exister. Être matérialiste, au sens philosophique du terme, c'est nier l'indépendance ontologique de l'esprit. Ce n'est pas nier son existence (car alors le matérialisme même deviendrait impensable). L'esprit n'est pas la cause de la nature. Il est son résultat le plus intéressant, le plus spectaculaire, le plus prometteur – puisqu'il n'y a d'intérêt, de spectacle et de promesse que pour lui (Comte-Sponville 2006, 149-150).

En fait, l'opposition entre le religieux et le spirituel se révèle symptomatique d'un mouvement global de *protestation sociale* contre un certain nombre de déviations perçues dans les traditions religieuses. L'invocation du spirituel, aiguë dans les cultures sécularisées euro-américaines, serait alors devenue une manière de contester politiquement une forme de carcan religieux. Récusant la



sclérose du religieux, dans ses manifestations intégristes, fondamentalistes ou simplement trop traditionalistes, plusieurs chercheraient à sauvegarder l'essentiel (le spirituel) de ses coquilles<sup>63</sup>.

On peut donc arguer qu'il y a dans l'utilisation actuelle du terme *spirituel* une dimension politique non négligeable : une invocation qui appelle à l'ouverture – à l'esprit avant la lettre – et qui s'élève contre du religieux qui se renfermerait dans certaines formes de légalismes traditionnels. Depuis au moins 150 ans maintenant, le vocable *spirituel* est devenu un drapeau en lequel de nombreux groupes d'intérêt très variés se reconnaissent et autour duquel ils se mobilisent pour faire avancer leur cause. Cette tendance n'est pas inédite dans l'histoire, puisqu'elle se produit en différents lieux et temps lorsque de nouvelles « écoles » ou courants de spiritualités sont nés en réaction à un ethos particulièrement étouffant. La spiritualité d'un François d'Assise, Ignace de Loyola ou François de Sales, s'est ainsi construite de manière très différente vu leurs contextes sociologiques, politiques et historiques, mais jamais elle ne fut indifférente à l'environnement dans lequel elle émergea. Autrement dit, comme le souligne Michel de Certeau :

Les signes mêmes d'une protestation, d'une 'rupture' ou d'un 'retour aux sources', ont une forme nécessairement relative à une problématique d'ensemble. Dans son 'mépris' ou dans son isolement, le fidèle dépend encore de ce qu'il combat ; les nouveautés déterminent ce que, dans les formes d'hier, il va tenir pour immuable et la façon dont il va le vivre ou l'affirmer ; le présent lui fournit les idées qu'il inverse en croyant s'en éloigner (Certeau 1987, 43).

### 3. Croire et savoir, ensemble pour la quête de sens

(3) Comme « puissance de vie », [le spirituel] s'inspire, se nourrit et poursuit une quête de sagesse, de sens (ou vérité), en vue d'unité et cohérence intérieure, de paix et de joie tranquille ;

Les expressions « quête spirituelle » ou « recherche de sens – de vérité », entendues comme soit existentielle ou désir de sagesse, sont difficiles à cerner en théologie. S'agit-il de contenus de croyances, comme évoqués plus haut, ou d'éléments moins doctrinaux – de sagesse, par exemple – qui puisse apaiser les tourments de la vie quotidienne, l'ouvrir à une joie intérieure ou la teinter d'une sérénité particulière ? Pour écrire son dernier opus, Joseph Moingt pressentait l'importance de cette question, estimant que « l'épreuve de la vérité de la foi devait passer par une confrontation avec la vérité de l'existence » (Moingt 2014, 14). Il n'y a pas, en effet, qu'un seul sens *par tradition religieuse* à donner aux éternelles interrogations sur les origines ou la fin du cosmos.

---

<sup>63</sup> En échos à ces pratiques, Alexandra Pleshoyano et Marc Dumas y reconnaissent, pour les chrétiens, un signe de l'Esprit : « Les tentatives de contrôler l'Esprit n'ont jamais porté grand fruit, que ce soit à travers les régulations institutionnelles du passé, ou encore à travers une instrumentalisation ou une marchandisation du spirituel comme on le voit trop souvent aujourd'hui. En réaction au contrôle à outrance de la spiritualité apparaît parfois une spiritualité éclatée ou débridée, qui perd finalement contact avec ce dont il est fondamentalement ou radicalement question... » (Pleshoyano et Dumas 2010, 8).

Les contenus de croyance, même explicités, ne suffisent pas à donner sens à ce mystère, ni à donner sens à sa propre vie. Ainsi pour Moingt, « une certaine vérité de l'homme s'énonce dans sa foi en Dieu et se cache dans les énoncés objectifs de la foi [...]. Le croyant se convainc fondamentalement de la vérité de son acte de croire en éprouvant que la foi lui donne des raisons de vivre, de l'énergie pour vivre, de justes orientations de vie » (*ibidem*). Autrement dit, la quête de bonheur, de paix, de joie tranquille du croyant varie selon des paramètres très personnels, qui ne peuvent être réduits à des contenus de croyance, mais doivent être néanmoins entendus en lien avec eux, ainsi qu'avec l'histoire de la personne.

Certes, les ordres de croyance sont différents quand il s'agit d'estimer si les Suisses se qualifieront pour la coupe du monde de Football de 2022, croire que le père Noël apportera des cadeaux cette année ou croire que Dieu est bon. De même, parmi les courants spirituels, certains ne sont pas appréciés de la même manière par tous (cf. l'astrologie ou la chiromancie, par exemple). Sans avoir l'espace pour disserter sur ce que peut signifier la vérité en elle-même (les possibilités sont trop nombreuses) je ne peux la considérer – par égard à la diversité des croyances des autres – que sous son aspect *existentiel* et *subjectif*, c'est-à-dire en tant que *vérité d'un sujet*. J'écarte donc, peut-être trop rapidement, la critique rationaliste des Lumières, qui considère le croire comme « une modalité faible du savoir » selon l'expression de Patrick Royannais (Royannais 2008, 32-36), et reconnaît à la vérité un statut subjectif, mais néanmoins fondamental d'un « ce qui fait sens pour soi », qui puisse rendre compte du chaos, de l'absurde, du mystère de son existence et du monde qui l'entoure.

Alors qu'en spiritualité on retrouvera plutôt la notion de *conscience* – au sens d'une lucidité ou clairvoyance, si fondamentale dans de nombreux systèmes de pensée orientaux – comme mode d'appropriation des contenus de vérité, le croire sera plutôt placé devant la raison, comme espace de dialogue avec soi-même, et de vérification dans la démarche spirituelle. À défaut de *croire savoir*, il y a du *savoir croire* écrit Derrida (2001, 62), en lien avec le discernement évoqués plus haut et plus loin – discerner de manière critique, et donc avec la raison, ce qui contribue à la paix, la joie, l'épanouissement.

Non seulement pourrions-nous dès lors parler d'une éthique du croire et des religions, à un niveau sociopolitique, mais également du *raisonnable* dans le contenu des croyances : non pas dire que le contenu de croyance est entièrement accessible à la raison (au contraire !), mais affirmer que la raison peut ouvrir à du croire, voire contribuer à son développement – dans la mesure où les deux ne sont pas opposés dans un système religieux. En théologie catholique, la raison et la foi sont invitées à collaborer, plutôt qu'à entrer en conflit. Les deux capacités sont voulues par Dieu, comme « les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité », selon la première phrase de l'Encyclique *Fides et ratio* (1998), de

Jean-Paul II, qui développe largement dans celle-ci l'idée d'une complémentarité entre foi et raison. Autrement dit, le croire donne à penser, et penser *peut* amener à croire.

Mais la polarisation demeure, et devient très problématique selon Moingt, quand l'objectivité des objets de croyance s'oppose aux intuitions du croyant. Pour ce dernier, bien que la distinction, classique, « entre l'objectivité de la foi universelle et les réserves de *ma* foi » tient la route, « je devais bien me rendre compte que je ne croyais pas absolument tout ce qu'*enseigne* l'Église ni exactement comme elle l'enseigne », avoue l'auteur (Moingt 2014, 12). Il faut désormais dépasser la polarisation qu'elle engendre, ou plutôt : intégrer la tension de laquelle elle émane dans le domaine du théologique et pouvoir penser la justification (la *garantie*) d'une vérité qui ne soit pas seulement religieuse, mais humaine – que cette vérité puisse véritablement et profondément faire sens, dans la vie terrestre :

Qu'est-ce qui garantit au croyant, qui admet une vérité « de foi catholique », qu'elle vient réellement de Dieu ou qu'il obéit pleinement à la « parole de Dieu », alors qu'il introduit son propre *discernement* dans son adhésion à cette vérité, sous la forme de *réserves* importantes, quand il a de sérieux motifs de penser qu'elle n'est pas contenue telle quelle dans l'Écriture, ou que le magistère a mal interprété tel énoncé scripturaire, ou que la tradition le comprenait tout autrement, ou que tel fait allégué dans un évangile comme un point d'histoire manque de crédibilité, ou pour tout autre motif dûment pesé ? (*ibid.*, 11).

Pour Moingt, le problème émerge dans l'identification (en théologie catholique) entre révélation et foi commune, où l'Église se pense comme la gardienne de cette révélation par le dépôt de la foi dont elle a la charge, et qui se reporte alors dans la tension entre foi et vérité, certifiée par la raison :

Du point de vue du magistère de l'Église, révélation et foi s'enveloppent mutuellement, passant l'une dans l'autre comme l'endroit ou l'envers l'une de l'autre : si on l'identifie à l'Écriture, la révélation est le dehors de la foi, qui a sa source en elle ; identifiée à l'enseignement de l'Église qui en a la garde, elle est le dedans de la foi, sa vérité intrinsèque. Il n'est donc de vraie foi révélée que celle qui est professée par le magistère de l'Église, et tout individu chrétien qui se voudrait « critique » envers son enseignement serait aussitôt légitimement soupçonné de s'écarter de la foi révélée en se laissant entraîner par sa seule raison naturelle (*ibid.*, 416).

Or, l'intuition du jésuite, au début de son travail sur la question, était de récuser cette logique : on ne peut plus fonctionner dans un « sens unilatéral, qui va de la foi à la raison »<sup>64</sup>, mais les deux s'éclairent *réciiproquement*, « puisque la lumière de la foi n'est pas discernable en elle-même » (*ibid.*, 11). Pour honorer cette réciprocité, et la maintenir dans sa tension propre, Moingt propose le concept de « foi critique », entendu comme « autodiscernement de la foi » dans l'idée que « la foi se garde authentique à elle-même dans la diversité de ses représentations dogmatiques » (*ibid.*, 413). Le motif pour cette foi critique est double :

---

<sup>64</sup> L'auteur précise : « Car elle définit la foi comme une lumière d'intelligence, donnée par Dieu, qui a son propre champ d'objets de connaissance, l'Écriture "révélée", et des instruments appropriés pour les faire connaître, la tradition et le magistère de l'Église » (*ibid.*, 11).

D'une part, que la vérité révélée par Dieu ne peut pas être soumise au jugement de la raison naturelle, mais que, d'autre part, la foi, prise en tant que lumière de connaissance émanant de la révélation, ne peut ni ignorer ni rejeter *a priori* le sens qui tombe sous la lumière naturelle de la raison. L'individu croyant cherchera donc à concilier sa foi avec la raison commune, en soumettant celle-ci à celle-là, et en demandant à la première de tenir compte des critères de vérité de la seconde : c'est ainsi qu'il entre dans un processus de « foi critique ». Mais le croyant risque du même coup d'entrer en conflit avec son Église, qui lui impose de se conformer par priorité à la foi commune qu'elle identifie à la révélation dont elle a la charge (*ibidem*).

Une autre manière de penser le problème, avec Certeau, consiste à relever le « bilinguisme » (Certeau 2005, 167-170) dans lequel les croyants se retrouvent écartelés entre un « je crois quand même » et un « je sais bien ». On expliquera par exemple l'itinéraire théologique du Concile Vatican II comme « œuvre de l'Esprit », selon un discours théologique, mais l'intelligence de la réalité, qui se construit selon des outils et un savoir développé par la science (en l'occurrence ici la sociologie), donne une tout autre compréhension du phénomène. « En conscience, ces chrétiens ne s'y reconnaissent plus » (*ibid.*, 169), conclut Certeau devant certaines représentations traditionnelles de la foi<sup>65</sup>. « La conscience, l'existence et la vérité » sont soupçonnées, selon l'auteur, alors même qu'il faut pouvoir concilier les langages du savoir et du croire : « À nous qui prétendons parler de Dieu, il est demandé de *dire* comment il est possible de croire à Dieu, comment il est *différent* de nous (c'est-à-dire existant) et pourtant *notre* vérité radicale à tous, chrétiens ou non » (*ibid.*, 170).

Or si la foi critique, comme alliance d'un savoir et d'un croire, est essentielle à repenser, elle ne doit pas évacuer le fait que le croire advient aussi devant l'immaîtrisable du monde : il fonctionne ici comme référent à de l'excès, pour reprendre l'expression gisélienne. Il y a rapport de correspondance entre voie apophatique et voie cataphatique : les deux s'appellent l'une l'autre sans se suffire à elles-mêmes pour exprimer l'indicible. Alors que la raison et les sciences disent ce qu'elles peuvent et doivent dire, elles ont aussi rencontré leurs limites. Le croire cristallise donc le risque, l'engagement individuel qui déborde le raisonnable sans le contredire pour autant. Il ne s'agit donc pas d'*ir*-rationnel, mais d'un surpassement de celui-ci où le sujet s'expose, dans la *dé*-maîtrise, selon l'expression de Jean Grondin (2005). La foi accepte en effet de dire « je ne sais pas » là où la science serait tentée de dire « je sais » ou du moins « je peux savoir ». C'est pourquoi, selon le philosophe montréalais, « La foi est ainsi une certaine forme d'humilité, de pudeur, marquant une certaine réserve, une retenue là où la science apparaît plus impudique, sinon indécente, en tout cas très présomptueuse » (Grondin 2005, 126). Ceci rappelle l'argument

---

<sup>65</sup> L'auteur poursuit : « Ils objectent la loi de leur itinéraire, fait d'étapes toujours révisables, aux déterminations définitives d'une loi ecclésiastique. Ils distinguent les tâtonnements propres à toute quête de vérité, et le culte qui pose à l'avance, plus ou moins autoritairement, le terme dernier du cheminement. Ils parlent d'authenticité dans les relations, de risque dans l'engagement, d'honnêteté dans la recherche, pour formuler une éthique sans rapport avec des impératifs extérieurs ou abstraits » (*ibidem*).

de Descartes : si on pouvait déduire Dieu, il ne serait pas nécessaire de croire en lui. On reconnaîtrait son existence et son rapport au monde comme celui de la lune sur les marées océaniques.

Dans une veine plus radicale et plutôt contraire à ce qui a été dit pour la théologie catholique, la foi selon Luther prend le contrepied du raisonnable : parce que l'être humain peut utiliser la raison afin de s'auto-glorifier, cette dernière ne le rapproche pas de Dieu, mais l'en éloigne. La rupture entre foi et raison est éminente. La foi n'étant pas du même ordre que la raison, *et ne pouvant pas en être sans se dénaturer alors*, Hans-Christoph Askani parle de celle-ci comme étant insaisissable, « dans les airs » (Askani 2009). Au moment où elle touche pied, sa fin est proche. La foi doit ainsi rester seule, en suspens inaccessible à toute médiation. Comme si la foi, ici, rejoignait en spiritualité ce qui dépasse le sensoriel, le mondain.

Sans pouvoir juger, finalement, du contenu de croyance, ce croire est sans cesse confronté au savoir (souvent de nature scientifique) et de manière plus générale, à la raison. Le spirituel n'en réchappe pas. Il a besoin, comme le croire, du rationnel pour évaluer et critiquer les lieux traversés, tout comme pour l'introspection devant des questions plus fondamentales telles : cette pratique me rend-elle heureux ? Me pacifie-t-elle ? etc. Au-delà du rationnel, le spirituel semble insister sur la *conscience* qui prend en compte le sensible et les affects d'une manière plus holistique. Cette conscience, qui bien sûr est présente dans le croire, mais sans doute pas aussi clairement, n'est plus seulement « critique » ou rationnelle, mais embrasse l'intuition autant que l'attention (au sens d'*awareness* en anglais). C'est elle, oserais-je dire, qui, tel un compas, permet de naviguer parmi les multiples voies spirituelles qui s'offrent à l'individu. Mais j'y reviens dans le chapitre suivant.

#### **4. L'expérience spirituelle : oscillation entre désirs et doutes**

(4) [Le spirituel] prend appui sur l'expérimentation (par tâtonnements, transgressions et erreurs possibles) de valeurs, croyances ou « structures de sens » plutôt que sur les doctrines ou les autorités externes, mais sans forcément les exclure ;

En plus d'un examen rationnel ou critique, les contenus de croyance génèrent des expériences très diverses, non seulement selon les traditions – le chaman du Chiapas proposera un itinéraire de « foi » et de pratiques bien différent du moine bénédictin de Montecassino, ou du swami de Rishikesh –, mais selon la *spiritualité* d'un groupe religieux aussi : une approche jésuite, franciscaine ou carmélitaine, pour ne rester que chez les catholiques, orientera aussi fortement la manière de vivre sa foi. En fait, remarquera Certeau, c'est *l'expérience* qui est centrale. Elle se trouve « au principe de la vie spirituelle », en tant qu' « originalité qui naît, le signe personnel et collectif d'une nouveauté de l'Esprit » (Certeau 2005, 180). Il y a même « antériorité de la vie

spirituelle sur le recours (toujours nécessaire) à la lettre » (*ibid.*, 181), qui élargit de la vie quotidienne et en laquelle s'affirme une expérience pas encore forcément reconnue.

Le cas des mouvements apostoliques et spirituels, au XII<sup>e</sup> ou XVII<sup>e</sup> siècle, illustre bien comment l'expérience joue un rôle cardinal, mais pas exclusif, dans la vie spirituelle d'une institution telle que l'Église catholique : « Toute expérience est à la fois créatrice et partielle. Elle construit l'Église, elle en est un commencement ; pourtant, elle n'en est pas le tout, et la résistance des autres reste la condition de son propre progrès » (*ibid.*, 182). Si l'expérience naît « d'une exigence essentielle à la foi », elle est encore le moyen par lequel le croyant entre dans un « processus d'une vérification intellectuelle », sous forme de « réaction » à un langage antérieur (*ibid.*, 182-3). Elle peut aussi connoter une « résistance personnelle et collective, un changement qui va peu à peu déplacer tout le savoir, mais ne le change pas encore » (*ibid.*, 183), et se chargera alors d'affecter des sens nouveaux, des emplois neufs, aux discours de naguère. En ce sens, conclut Certeau, l'expérience consiste en un dépassement, indique un changement de route, « une modification du terrain socioculturel qui ne cesse d'être le lieu du rendez-vous avec le Dieu incarné » (*ibid.*, 184). L'expérience ne cherche pas à changer le contenu de foi, mais à l'éprouver pour le redire *autrement* : « L'*infini* n'est jamais donné, dans les expressions de la foi, qu'à travers la nécessité de recommencer indéfiniment la découverte de rendez-vous, de n'avoir *jamais fini* de le trouver » (*ibidem*). Du moins au missionnaire, c'est cette motivation d'entrer en des territoires dépourvus de signes chrétiens qui les pousse à partir : « entrer dans une région diabolique, au-delà d'un espace acquis » (*ibidem*).

Récusant une vision bipolaire d'un monde chrétien et non-chrétien, Certeau insiste sur la réalité « polycentrique » du contexte contemporain. Il n'y a plus de lieux particuliers à convertir, mais c'est le rapport à la différence, à la *relation* (sans forcément se référer à l'autre), qui est en soi problématique : « Ce n'est pas l'objection de l'autre qui fait réellement difficulté, mais, à travers elle, c'est la localisation de l'expérience dans un réseau de déterminations, et donc la *possibilité* de la rapporter à l'absolu ou à un sens » (*ibid.*, 186). Le sens devient aussi le lieu théologique en lequel il faut œuvrer, comme théologien, à travers une reconfiguration du langage, mais pas seulement. Ce qui est sûr, néanmoins, c'est qu'on ne peut refuser la différence, ou désirer l'homogénéité, car le mystère n'y habite pas : « Certes, là où il n'y a pas union, la différence est inerte ; elle n'est plus le ferment du sens. Mais l'union devient stérile et insignifiante si elle ne renaît plus de la différence qui la met en question » (*ibid.*, 188).

Aujourd'hui, à la différence du religieux entendu comme vecteur d'obéissance, de soumission ou de dogmatisme, la personne spirituelle est celle qui explore et éprouve, par essai et erreur, avec une volonté affichée ou inconsciente de tester la validité des chemins proposés. Ce sera parfois même en transgressant les limites imposées par la tradition que la personne avancera

dans sa quête. Car la quête, en spiritualité, se révèle plus essentielle que la doctrine ou les autorités. Le pluralisme étant légitimé en régime démocratique, c'est la paix ou la joie trouvée qui corroboreront telle ou telle adhésion à un discours spirituel. Il faut, en d'autres termes, des résultats *tangibles*, pour confirmer le choix personnel dans l'une ou l'autre des voies spirituelles qui s'offrent au chercheur de sens.

Il en va de même pour le croire – quand il admet la présence du doute à ses côtés. Les affects et le pathos reprennent des fonctions importantes dans la quête de sens. Dans cette veine existentialiste, humanisée – *anthropologisée* donc – le doute acquiert une autre dimension, voire un autre statut. Il n'est plus envisagé comme menace pour le croire, mais comme une sorte d'auxiliaire, de moteur ou même de catalyseur à la quête spirituelle. En se focalisant non plus sur l'objet de croyance, ou sur un « fait » du croire qui n'aurait aucune histoire, aucune matérialité, mais sur le *sujet* qui se meut dans son existence, l'interroge et chercherait à lui donner sens, le questionnement joue alors un rôle de *viatique* : sur le chemin du croire se repèrent les jalons d'une quête de vérité. Certes, dans le cas d'une accentuation massive d'un croire élagué de toute médiation, suspendu en l'air, comme l'évoque Askani (2009) à propos de Luther, et libéré de toute contrainte ou contingence mondaine, il semble impossible d'envisager le doute et le questionnement autrement qu'en terme de *perte* et d'affaiblissement du croire. Or, paradoxalement, doutes et questions jouent un rôle fondamental dans l'affermissement, ou l'approfondissement de la foi.

La foi demande aussi à se *nourrir*, et en cela, elle est *évolutive* – « perfectible » selon le mot de *Dei Verbum* (§5). La soif de grandir, de trouver son assomption n'élimine pas le doute, mais l'engendre naturellement. Le doute devient alors consubstantiel à la foi. Les exemples sont nombreux en ce sens. Jacques Loew, instigateur d'une « école de la foi » à Fribourg, en 1969, préférait parler de celle-ci comme d'une « école de la conversion ». Un peu comme Maurice Zundel, qui demandait, à l'instar d'autres priants, de prier pour sa *conversion*, comme s'il n'était pas assez chrétien. Ce sont peut-être les mystiques, qui par *comble* d'authenticité, vont faire état d'une  *nuit de la foi*  – cf. Jean-de-la-Croix et Thérèse de Lisieux, pour n'en nommer que deux. C'est pourquoi, selon Certeau, on *ne choisit pas* d'être croyant, on *essaie* de le devenir : « Fondamentalement, être croyant, c'est vouloir être croyant. Cherchant à rendre compte de sa foi, à la fin de sa vie, Thérèse de Lisieux se disait chrétienne parce qu'elle “voulait croire”, terme qu'elle désignait comme essentiel » (Certeau 1987, 288). Sans tomber dans le pélagianisme, la Grâce, aussi nécessaire soit-elle, ne suffit ni à expliquer la foi pour elle-même, ni à comprendre comment le croire s'incarne, se meut dans la vie d'une personne.

Ce « vouloir croire », qui implique un travail, consonne bien avec les réflexions de Michel Foucault sur la conversion en spiritualité. Celle-ci n'est pas « une grâce » selon le philosophe, mais une démarche active :

La spiritualité postule que la vérité n'est jamais donnée au sujet de plein droit. La spiritualité postule que le sujet en tant que tel n'a pas droit, n'a pas la capacité d'avoir accès à la vérité. Elle postule que la vérité n'est pas donnée au sujet par un simple acte de connaissance, qui serait fondé et légitimé parce qu'il est le sujet et parce qu'il a telle ou telle structure de sujet. Elle postule qu'il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne, dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même pour avoir droit à avoir accès à la vérité. La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet. Car tel qu'il est, il n'est pas capable de vérité (Foucault 2001, 17).

À partir de là, ajoute le philosophe, on peut distinguer deux mouvements principaux dans la conversion ou la transformation du sujet :

Disons très grossièrement (là c'est encore du survol bien schématique) que cette conversion peut se faire sous la forme d'un mouvement qui arrache le sujet à son statut et à sa condition actuelle (mouvement d'ascension du sujet lui-même ; mouvement par lequel, au contraire, la vérité vient à lui et l'illumine). Appelons, là encore très conventionnellement, ce mouvement, dans quelque sens qu'il aille : le mouvement de l'*erôs* (amour). Et puis, une autre grande forme par laquelle le sujet peut et doit se transformer pour pouvoir avoir accès à la vérité, eh bien c'est un travail. C'est un travail de soi sur soi, une élaboration de soi sur soi, une transformation progressive de soi sur soi dont on est soi-même responsable dans un long labeur qui est celui de l'ascèse (*askêsis*). *Erôs* et *askêsis* sont, je crois, les deux grandes formes par lesquelles, dans la spiritualité occidentale, on a conçu les modalités selon lesquelles le sujet devait être transformé pour devenir enfin sujet capable de vérité (*ibidem*).

Alors qu'en régime chrétien on ne choisit pas de croire – on reçoit la foi – il y a toutefois dans la soif pour l'absolu une volonté (une passion) profonde pour rendre cette foi vivante et totale. Si le croire est, d'un point de vue chrétien, don ou grâce de Dieu, gratuit et inconditionnel, la dramatique humaine oblige, elle, un complément. Il y a du *volontaire*, qu'en théologie on pourra péjorer en le qualifiant de volontarisme. Il y a du pélagianisme, diront certains, ou du semi-pélagianisme<sup>66</sup>. Non que la persévérance ne soit pas encouragée en christianisme – au contraire – , mais celle-ci ne s'accorde pas au niveau de la foi elle-même, et donc du croire, mais plutôt *en deçà*, comme pour rendre la foi possible, mais non la constituer comme telle. Or ici, le doute et la volonté – entendue comme *désir* – semblent démontrer l'inverse : le croire se sert du doute, de l'incertitude, de l'inquiétude et de la remise en question, pour s'instruire, comme si ceux-ci pouvaient servir à approfondir la foi – quelle qu'elle soit. En d'autres mots encore : le doute présuppose le désir, alors que le désir cherche, d'une certaine manière et malgré lui, à anéantir le doute.

---

<sup>66</sup> Cette discussion entre Augustin et Pelage sur la question des œuvres, de l'agir *versus* la grâce, le don de Dieu, reste remarquablement d'actualité sur ce sujet – et pas seulement pour les Chrétiens. Dans quelle mesure, en effet, sommes-nous la source de notre propre paix ou bien-être ? Comment n'y a-t-il pas un lâcher-prise nécessaire pour accéder à un état de sérénité, peu importe la tradition spirituelle dans laquelle on voudrait s'inscrire ?



Bien que le croire ne consiste plus forcément en l'adhésion à un groupe – même s'il en dépend forcément –, il lui arrive de bricoler, pour reprendre l'expression de Danièle Hervieu-Léger (1999) empruntée à Lévi-Strauss (1990), voire de se métisser, comme nous le verrons plus loin. Pour certains, la foi d'autrui peut nourrir, alors que pour d'autres, le doute amplifiera l'insécurité – le croire d'autrui, en tous les cas, vient secouer la foi et la remuer. Pour les tenants d'une vision pluraliste du monde religieux et spirituel, l'autre, qui ne partage pas la même « foi » que soi, s'envisage dès lors sous un éclairage beaucoup plus positif : celui de bousculer ses propres croyances – provoquer une remise en question – afin de réveiller un croire qui s'endormirait autrement. La foi de l'autre n'est plus alors une menace, mais un viatique pour approfondir sa foi ; une aide pour la garder vive et dynamique.

## 5. Épanouissement personnel et justice sociale

(5) [Le spirituel] travaille donc à l'*épanouissement*, l'accomplissement, le dépassement de soi – sans omettre aussi l'intégration des *autres* que soi dans une visée de mieux-être collectif, écologique et de justice sociale.

Les principes d'épanouissement – ou d'accomplissement – ainsi que de dépassement de soi sont sans doute ce qui rend la notion de spiritualité si singulière, puisque là plus qu'ailleurs, le sujet reste le personnage central. Pour faire encore ici écho à Foucault, c'est la vérité (ou je dirais : *le sens donné*) qui condense et génère cet accomplissement. Cette vérité (enfin) trouvée procure à la personne une lumière, une joie et une paix intérieure.

Pour la spiritualité, la vérité n'est pas simplement ce qui est donné au sujet, pour le récompenser en quelque sorte de l'acte de connaissance, et pour venir combler cet acte de connaissance. La vérité, c'est ce qui illumine le sujet ; la vérité, c'est ce qui lui donne la béatitude ; la vérité c'est ce qui lui donne la tranquillité de l'âme. Bref, il y a, dans la vérité et dans l'accès à la vérité, quelque chose qui accomplit le sujet lui-même, qui accomplit l'être même du sujet, ou qui le transfigure (Foucault 2001, 17).

Or, comme nous l'avons souligné plus haut, le *travail* reste concomitant à cet accomplissement. Le sujet est appelé à demeurer actif : soit grâce à ses propres efforts, soit, paradoxalement, comme dans les exercices de méditation, dans la douce mise à l'écart de sa volonté propre. Dans ce second cas de figure, il ne s'agit plus finalement de *penser*, ni d'activer le mental de quelque autre manière, mais de rester *présent à soi*, en se déprenant de ce qui nous habite mentalement – en l'observant, mais sans s'y attacher ni le nourrir. Ainsi, le dépassement de soi est aussi requis dans cette démarche. Accoucher de soi-même, c'est accoucher de *plus* que soi-même, ou d'un au-delà de soi qui détrône l'ego.

Le croire ne connaît pas d'équivalent notoire ou direct à cet accomplissement, mais n'y est pas étranger pour autant. Jésus fut bien celui qui *accomplit* les écritures et la volonté de Dieu, pour les chrétiens (Mt 5, 17-20). Et pour les accomplir, la foi était absolument nécessaire en amont. Sans

celle-ci, comme le rappelle par exemple l'épisode du jardin de Gethsémani (Mt 26,36-46 et *parallèles*), les écritures n'auraient pas pu s'accomplir. Mais *quid* du croyant alors ? Dans quelle mesure celui-ci peut-il aussi *s'accomplir* en accomplissant la volonté de Dieu qui s'imposerait à lui ? Alors que les démarches spirituelles impliquent une certaine dose de volonté personnelle, le croire annule les effets trop « pronominaux » de l'accomplissement. Le croyant s'accomplit dans une certaine forme d'abandon à lui-même : aimer, pour rester dans la logique chrétienne, suppose le décentrement, l'écoute de l'autre et de ses besoins, comme le rappelle encore le pape François dans *Evangelii Gaudium* que j'ai évoqué plus haut. Pareillement, dans plusieurs approches orientales, l'altruisme et une certaine forme d'abnégation de soi demeurent essentiels à la démarche spirituelle, comme en témoigne le *Plaidoyer pour l'altruisme. La force de la bienveillance* (2014) de Matthieu Ricard. La conscience demeure, mais l'attachement à ce « soi » est appelé à disparaître. Dans les deux cas, chrétien et bouddhiste ici, mais de manière plus large on arrive encore au même résultat : l'attention à l'autre, la bienveillance et le désir d'une société juste en harmonie avec le cosmos, sont des traits essentiels à la démarche spirituelle.

C'est ainsi que, par le biais du croire, peuvent mieux s'éclairer les critiques politiques de justice sociale soulevées par Jeremy Carrette et Richard King :

This book seeks to shift debate about religion and spirituality away from a misleading emphasis upon truth and authenticity ('What counts as real spirituality?') towards a consideration of the socio-political consequences of such claims ('Who benefits from particular constructions of "spirituality"?') [...]. What are the socio-political effects of the decision to classify specific practices or philosophies as 'spiritual' and who benefits from such constructions? (Carrette & King 2005, 3-4).

Avec eux, j'insisterais sur le fait que l'accomplissement personnel ne peut se faire aux dépens des autres parce que ce serait l'amputer de son versant relationnel et social. N'envisager la dimension spirituelle qu'en fonction de soi-même, de son « petit bonheur », corrompt en effet la plénitude de cette dimension spirituelle qui suppose et implique aussi le partage d'un bien-être avec et pour les autres – proches et moins proches.

Le spirituel entraîne donc, au-delà du « souci de soi » souligné par Foucault, un *souci de l'autre*. Or cet autre, au lieu de détourner de soi, ramène à « plus » que soi. C'est par l'oubli de soi – pas seulement, mais également – que l'on accède à ce *dépassement* qui nous épanouit. Les grandes figures spirituelles ou religieuses sont d'ailleurs parfois (souvent ?) reconnues telles de par leur action sociale pour les pauvres, les marginalisés ou les exclus. Que ce soit mère Teresa, Martin Luther King, Gandhi, mais également le Dalai-Lama ou des swamis qui contestèrent le système des castes en Inde, le message de compassion, qui passe par l'oubli de soi et le souci de l'autre, reste central dans la démarche spirituelle, quelle qu'elle soit.

## IV. Théologie spirituelle et interspirituelle

Après avoir identifié le cadre général de la pastoralité en début de partie, puis avoir esquissé les modalités du spirituel aujourd'hui, il faut à présent préciser en quoi et de quelle manière la théologie spirituelle peut intervenir pour penser le « religieux diffus » depuis ses premières manifestations post-séculières jusqu'à aujourd'hui, et proposer (ou fournir ?) des outils pour penser ce qu'il est convenu d'appeler le bricolage, le syncrétisme ou le métissage interspirituel. Car, on vient de le voir, le croire et le spirituel convergent vers le même lieu du cœur humain, lorsque celui-ci traite des questions de sens et des réponses qu'il aimerait leur amener. Par l'expérimentation, le doute ou le dépassement de soi, le sujet nourrit sa vie spirituelle. Plus il s'engage dans le chemin du croire, plus s'ouvre la soif du spirituel. Plus la soif du spirituel s'amplifie, plus les tonalités du croire deviennent des questions incontournables.

Pour penser la théologie spirituelle, Karl Rahner joue un peu le rôle de figure tutélaire ici – à la suite d'Ignace de Loyola en amont, Michel de Certeau, Joseph Moingt et Christoph Theobald à présent. Pour ce dernier, l'influence des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola sur la théologie de Rahner, n'est plus à démontrer. C'est même pour ses contemporains que Rahner ouvrira des chemins pour une théologie pratique car, selon les deux, « le fidèle de demain devra être un mystique qui fait une expérience de Dieu, ou il ne sera plus » (Rahner dans Theobald 2007, 841 et 2015, 85)<sup>67</sup>. Theobald s'appuie sur l'intuition de Rahner de favoriser la mystagogie plutôt que la pédagogie pour rendre compte d'un manque en théologie – la bien nommée *vie spirituelle* : « Nous avons besoin d'une mystagogie qui nous initie à l'expérience religieuse dont tant de gens disent qu'ils ne peuvent la découvrir en eux-mêmes » (Rahner dans *ibid.*, 843). Or, ajoute Rahner, il est possible de « devenir son propre mystagogue » (*ibidem*) et ainsi, répondre à la demande actuelle d'une véritable expérience spirituelle.

Cette orientation, souligne Théobald, « touche à l'économie même de la Révélation » et demande non seulement à repenser la fonction et le statut de l'Esprit, mais aussi à identifier « quelques critères pour reconnaître de l'intérieur même de la tradition chrétienne l'authenticité d'une expérience mystique, tout en honorant son caractère multiforme, infiniment plus diversifié en tout que ne le laissent soupçonner les frontières du christianisme institué » (*ibid.*, 844). Plusieurs années plus tard, en ouverture à un colloque sur la théologie spirituelle, Theobald poursuit dans la même ligne, et confirme cette intuition que « Le 'spirituel' couvre des enjeux

---

<sup>67</sup> L'article de Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, visiblement encore non traduit aujourd'hui, est discuté par Theobald dans son chapitre « Le maître intérieur » (Theobald 2007, 841-861).

théologiques décisifs aux frontières du christianisme institué et de ses traces dans la culture » (Theobald 2009, 5).

C'était aussi la conviction de Sylvie Robert, pour qui la soif actuelle du spirituel n'est plus à démontrer, mais dont la compréhension (ou la *réception* ?), en christianisme, reste confuse.

La théologie chrétienne a à entendre, elle aussi, l'interrogation fondamentale que lui pose à elle l'engouement actuel pour toute forme de « spiritualité » dans un contexte où, précisément, nous héritons d'une scission entre théologie et spiritualité. Et il lui faut le faire de manière proprement théologique, c'est-à-dire en revenant à la question de la connaissance de Dieu (Robert 1997, 11)

Toutefois, avant d'en venir aux critères de discernement pour ces croyances voyageuses de la vie spirituelle, il est important de voir en quoi et comment le spirituel a réinvesti le champ théologique au-delà d'une simple « histoire de la spiritualité », puis de présenter les potentialités d'une théologie spirituelle, afin de comprendre en quel sol s'enracine le discernement.

## 1. Théologies visant la libération de l'humain

Depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, la théologie catholique, pourtant loin d'avoir abandonné le spirituel<sup>68</sup>, l'avait quand même écarté de son centre, en le rapprochant de la mystique ou de la vie dévote. Theobald regrette d'ailleurs que le spirituel fût exclu de ce qui apparaissait, pendant longtemps, comme théologiquement « scientifique » :

L'histoire de la spiritualité nous apprend qu'il est le résultat d'une double coupure : celle qui remonte à l'aube de l'époque moderne quand, au sein du christianisme, on commençait à distinguer ce qui relève d'une connaissance par science (théologie positive et scolastique) de ce qui est le fruit d'une connaissance par expérience (théologie spirituelle) ; et celle qui se produit au moment de la crise moderniste et s'amplifie ensuite quand les textes « spirituels » sont lus par les sciences humaines en raison de la lumière particulière qu'ils jettent sur l'existence humaine (Theobald 2009, 5).

Toutefois, devant les nouvelles configurations du religieux dans l'espace sécularisé contemporain, des théologiens s'interrogent et cherchent à les intégrer à la pensée théologique. Prenons quelques exemples.

La veine la plus inattendue, peut-être, concerne les théologies de la libération. Pour Jon Sobrino, l'un des chefs de file de cette théologie, la vie réelle ne peut jamais être dénuée de

---

<sup>68</sup> À preuve, l'œuvre de Pierre Pourrat, qui étudia les différentes manifestations du spirituel des origines à ses jours, dans *La spiritualité chrétienne* en 4 tomes (1918 ; 1921 ; 1925 ; 1928) ; ou encore le projet du *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique – doctrine et histoire*, sous la direction de la Compagnie de Jésus (les Jésuites), fondé par Marcel Viller, Ferdinand Cavallera, Joseph de Guibert et André Rayez en 1928, puis repris par A. Derville, P. Lamarche et Aimé Solignac, qui fera 17 volumes au total et qui s'est achevé en 1995 ; ou ailleurs, les travaux avant-gardistes d'Evelyn Underhill sur la mystique et la spiritualité, de son fameux *Mysticism – A study in the nature and development of man's spiritual consciousness* (1911) jusqu'à *The Spiritual Life* (1936) ; enfin, l'imposante *Histoire de la spiritualité chrétienne* (1960) en 4 volumes de Louis Bouyer.

spiritualité : une vie engagée auprès des pauvres est en soi, déjà, une vie spirituelle. Ainsi, résume le jésuite, la grande leçon des années 70 est double :

(1) We now see the absolute necessity of historical life (life in unfolding history) for spiritual life. This is the more novel datum. [...] (2) We now see the need to live history with a Christian spirit – with a spirit that continually judges us even as we flow in the correct channel of historical life, and above all, with a spirit that continues to demand, ever more insistently, that we immerse ourselves in history in more and more of a Christian Spirit. It all comes down to (1) committing ourselves to the building of the reign of God in the very midst of history, and thus drawing near to God, and (2) being women and men of pure heart, a heart that sees God, and thus building the reign of God (Sobrino 1988, 7).

Aussi, inversement, la vie spirituelle ne peut se concevoir *sans* la vie réelle, historiquement vécue : « The content of the qualifier “spiritual,” as attached to the noun “life,” can no longer be understood or actualized in any other locus than that of historical life. In a word, the intuition that has gradually forced itself upon our perceptions is that without historical, real *life* there can be no such thing as *spiritual life* » (*ibid.*, 4).

Même écho du côté de Gustavo Gutierrez (1972 ; 1974), pour qui la vie spirituelle est si centrale qu'elle doit pouvoir nourrir et même *fonder*, en partie, la théologie de la libération. Ce qui fait dire à Rosino Gibellini, grand commentateur de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle, que « The theology of liberation is not only a theological perspective but above all a spirituality » (Gibellini 1987, 34). Il s'agit d'une spiritualité du changement, qui combine (synthétise) ou annule, d'une autre manière, la fausse polarité entre contemplation et politique.

De manière concomitante, au cours de l'élaboration du mouvement féministe en théologie, le spirituel apparaît également comme une catégorie cardinale du mouvement. Pour Mary Daly, dans son livre-manifeste *Beyond God the Father : Toward a Philosophy of Women's Liberation* (1974), le mouvement des femmes se concevait comme une sorte de « révolution spirituelle » qui devait pouvoir « transformer la conscience humaine » (Daly 1985 [1974], 6). Le spirituel se libère alors de sa gangue religieuse, trop associée à la logique patriarcale, sans quitter le mouvement féministe pour autant. Pour Ursula King, s'inspirant de ses aînées<sup>69</sup> :

[Feminist spirituality] means a new movement arisen out of second-wave feminism and existing outside traditional religious institutions. It articulates the reclaiming by women of the reality and power designated by 'spirit', but it is also a reclaiming of female power, of women's partaking in the Divine, and their right to participate in shaping the realm of spirit by fully participating in religion and culture (King 2008, 123).

Parce que la vie spirituelle, qui déborde sans les exclure les dévotions et la piété individuelle, s'est longtemps apparentée, de diverses manières, à la vie mystique – préservée « pour les

---

<sup>69</sup> King pense aux deux ouvrages phare : *Womanspirit Rising : A Feminist Reader in Religion* (1979) et *Weaving the Visions : New Patterns in Feminist Spirituality* (1989) dirigés par Carol Christ et Judith Plaskow, ainsi qu'à *The Politics of Women's Spirituality* (1982) dirigé par Charlene Spretnak, qui furent à la base de l'élaboration d'une spiritualité proprement féministe.

parfaits » –, les femmes ont toujours eu accès à la spiritualité, même si ce ne fut pas historiquement documenté avec la même régularité. Aussi, les travaux (parmi d'autres) de la théologienne Sandra Schneiders, à l'intersection des études féministes actuelles et de l'herméneutique, insistent sur le décryptage du spirituel : comprendre son évolution et sa fonction en christianisme, fortement marquée par les effets de sa masculinisation. En étant marginalisées, exclues ou subordonnées, les chrétiennes ont, selon Schneider, développé une spiritualité axée sur le mystère indicible de Dieu plutôt que sur la spéculation métaphysique ; sur l'accueil et le service des autres plutôt que la condamnation à partir de normes religieuses ; sur la prière personnelle plutôt que l'étude des textes doctrinaux (Schneiders 1983, 113).

Pour Johanna H. Stuckey, qui examine comment différentes formes de spiritualité féministes autant que féminines ont permis aux femmes de s'exprimer et de s'émanciper malgré des systèmes religieux souvent oppressifs, car irrémédiablement patriarcaux, la difficulté à définir précisément la *spiritualité* est bien réelle, mais l'auteur n'y trouve pas là un problème. Pour elle, la spiritualité reste d'abord et avant tout personnelle – et très proche des émotions suscitées par certains événements :

[Spirituality] can include everything from our sense of awe at observing a spectacular sunset or our emotional reaction to the denouement of a tragedy to our overwhelming response to organ music swelling and echoing through a cavernous building or our trance-like involvement in a well-loved ritual (Stuckey 2010, 4).

La chercheuse dénombre pas moins de six raisons que peuvent avoir les mouvements féministes pour s'intéresser à la spiritualité : (a) les féministes ne doivent pas négliger la diversité des modes de vie chez les femmes, et donc omettre le fait que la spiritualité est centrale dans la vie de millions de femmes à travers le monde ; (b) puisque le « personnel est politique », et que le spirituel est sans doute ce qu'il y a de plus personnel chez une personne, les motifs et enjeux spirituels doivent aussi être pris en compte dans la manière de transformer le monde et de s'engager politiquement ; (c) parce que dans un nombre important de pays la religion est le premier moyen de contrôle par lequel les hommes dominent les femmes, étudier la spiritualité et ses manifestations permet de mieux comprendre ces moyens de domination ; (d) par la manière de définir et vivre la spiritualité, il est possible de contester les dualités comme celle du corps/esprit et refuser la division de soi en différents compartiments ; (e) alors que l'étude des religions s'est longtemps occupée du rôle et de la manière qu'ont eu les hommes d'organiser ce champ, en ignorant souvent le rôle et la pensée des femmes en la matière, la spiritualité permet de renverser le système ou de débusquer les manières inexplorées qu'ont eues les femmes de vivre le religieux (à ce propos, voir aussi Schneiders 1983) ; (f) comme la théologie féministe concerne le changement, et le changement dans la vie des femmes, la spiritualité permet d'envisager autrement et/ou de changer les esprits, les cœurs et les mentalités (*ibid.*, 6-7).

## 2. Développements académiques

Sans entrer dans ces engagements politiques, mais toujours au vu des mutations que connaissent les sociétés euro-américaines, un autre regard *sur* et *en* théologie s'avère donc nécessaire. Pour Alexandra Pleshoyano et Marc Dumas, en liminaire à leur dossier sur « Les lieux de la spiritualité aujourd'hui » (2010), qui espère contribuer « à cartographier certains espaces, traditionnels ou inédits, mais toujours reconfigurés, du spirituel aujourd'hui » (Pleshoyano et Dumas 2010, 14), on peut relever au moins quatre « transversalités thématiques » dans les différentes interventions réunies qui permettent de mieux penser le spirituel aujourd'hui : (a) une « attention à l'origine trinitaire et divine du spirituel en milieu chrétien » ; (b) « le passage de la notion d'individu à celle de personne ou de sujet » ; (c) la « liberté créatrice du souffle de l'Esprit face à la mainmise institutionnelle » ; (d) « la possibilité de reconnaître le spirituel au cœur de notre quotidien » (*ibid.*, 7-9). Ces thématiques, qui bousculent la pensée théologique « classique », demandent alors de repenser le statut et la fonction du spirituel en théologie :

Si nous ne voulons pas réduire la spiritualité à une expérience purement émotive ou encore l'enfermer dans une tour de Babel au nom du savoir intellectuel, un déplacement épistémologique et méthodologique s'avère nécessaire, un incontournable chemin neuf apparaît pour y rencontrer ce qui saisit, transforme et agit spirituellement (Pleshoyano et Dumas 2010, 6).

Car, remarquent les auteurs, « Les contributions témoignent du métissage entre divers courants spirituels [...] ou encore décrivent les efforts méthodiques soutenus et engagés des théologiennes féministes pour se réapproprier des sensibilités spirituelles que la domination institutionnelle des hommes avait censurées » (*ibid.*, 7). S'appuyant sur Certeau, les auteurs ajoutent que « L'humain ne se contente pas de savoirs partiels ou de savoirs en surplomb, mais il aspire à vivre de ce qui le dépasse et donne sens à sa vie ; il vit d'un excès, d'un débordement spirituel, qu'il ne peut simplement réduire à ses clés de compréhension » (*ibid.*, 9).

Aussi faut-il en théologie intégrer ces nouvelles données, et les penser autrement, à partir de la tradition chrétienne. Pour Marc Dumas,

Nous vivons actuellement dans un temps d'oscillation entre un intensif de l'humain sans repère de transcendance et un intensif de la foi qui inscrit l'intensif de l'humain dans l'horizon de la foi au mystère théologal. Cette oscillation invite à un discernement critique, non pas pour écarter la recherche et la quête spirituelles contemporaines, mais pour en dénoncer les déviances et les récupérations consuméristes ou idéologiques (Dumas 2010, 209).

Car la recherche spirituelle contemporaine, qui ne peut être considérée seulement comme « déviance » par la théologie chrétienne, incarne surtout la soif de sens, pour laquelle le christianisme peut (encore) représenter un chemin. Dumas rejoint Theobald sur la question de « l'expérience spirituelle » et suggère « de faire un pas de plus dans l'effort d'accompagner les contemporains en quête, en recherche et en exil » (*ibid.*, 205) sans pour autant donner les clés

d'accompagnement (que je propose dans la quatrième section sur le discernement). L'auteur ajoute néanmoins que la spiritualité, dans sa dimension chrétienne, « est issue d'une rencontre de Dieu » (*ibid.*, 205) et que l'« intériorisation de la conversion conduit à une transformation du monde » (*ibid.*, 206).

Gilles Bourquin, pour sa part, tente de réorienter la théologie en fonction de la spiritualité, comme le titre de son livre *Théologie de la spiritualité* (2011), l'indique. Son objectif : « Développer un concept de spiritualité qui puisse à la fois rendre compte de la spiritualité en tant que dimension anthropologique constitutive et en tant que dimension théologique spécifiquement liée à la foi protestante (ou plus généralement au christianisme) » (Bourquin 2011, 22). Il s'agit en d'autres termes de reconstruire le lien entre les « vérités théologiques » de la « vie spirituelle » aujourd'hui « fragilisé par la scission croissante entre la pensée théologique et les modalités pratiques du religieux contemporain » (*ibid.*, 12).

Pierre Gisel, son directeur de thèse, s'interroge aussi sur les questions de dépassement et d'accomplissement de l'humain dans *La subversion de l'Esprit. Réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme* (1993), où il présente les prolégomènes d'une « théologie de l'Esprit », qui se propose d'ouvrir « sur une vie à même la création, sa positivité et les résistances qui s'y font jour » (Gisel 1993, 7), articulée selon « une irréductible dualité de référence : un pôle christologique et un pôle pneumatologique » (*ibid.*, 144). Mais si Gisel propose de repenser les médiations (histoire, culture, doctrine et Église), afin de mieux investir théologiquement les mutations du religieux contemporain, et de travailler de manière œcuménique à cette fin, il n'en dégage pas clairement la nécessité pour une « théologie spirituelle ».

De fait, aujourd'hui, la spiritualité chrétienne s'envisage déjà comme champ et discipline autonome dans la sphère anglophone. Tandis que la série *Blackwell Companion* consacre par exemple un ouvrage à la spiritualité chrétienne (*The Blackwell Companion to Christian Spirituality*) dirigé par Arthur Holder (2005), plusieurs articles des revues *Christian Spirituality Bulletin* et de son successeur, *Spiritus*, furent colligés au même moment pour constituer *Minding the Spirit. The Study of Christian Spirituality*, dirigé par Elizabeth Dreyer et Mark S. Burrows (2005).

Dans le premier ouvrage, Holder affirme en introduction que ce *Blackwell Companion* offre « a comprehensive introduction to Christian spirituality, which has in recent years emerged as a distinct academic discipline in universities, colleges, and theological schools throughout the English-speaking world » (Holder 2005, 1). Et s'il a refusé d'imposer une définition commune de la spiritualité, il a invité les auteurs de son volume à réfléchir sur l'expérience vécue de la foi chrétienne et le fait d'être disciple du Christ (*ibidem*). C'est cette expérience, souligne-t-il, qui rassemble les différents auteurs de son volume, même si la définition même de l'expérience ne



connaît pas de définition commune. En outre, constate Holder, pour tous les auteurs du volume, la spiritualité se comprend de manière tripartite, comme le proposait déjà Walter Principe en 1983 : d'abord au niveau « réel » ou « existentiel », elle s'ancre dans le quotidien des vies humaines ; ensuite, au niveau discursif, elle se comprend comme « formulation of teaching about the lived reality » ; et enfin au niveau académique (*scholar*), elle consiste en l'étude du premier et surtout du second niveau de la spiritualité (Principe 1983, 135-136). Pour ce troisième niveau, insiste Holder, l'étude du champ spirituel ne peut se faire aujourd'hui que de manière interdisciplinaire.

Dans le contexte chrétien, toutefois, les auteurs divergent grandement sur la question d'une hiérarchisation entre la catégorie du spirituel et le qualificatif *chrétien* : faut-il parler de spiritualité chrétienne ou de vie spirituelle en général, puis de réduire la focale sur la spécificité chrétienne ? (Holder 2005, 3). De même, les options diffèrent à savoir si l'étude du spirituel peut se faire en dehors du champ théologique – et pourrait dès lors s'autonomiser – ou pas ; il n'existe pas non plus d'entente sur la définition à donner du théologique (*ibid.*, 3-4). Il est en outre difficile de trancher si l'étude du spirituel doit rester descriptive ou devrait entrer dans les enjeux normatifs : dans quelle mesure la pratique peut faire partie de la réflexion s'il faut rester extérieur, c'est-à-dire observateur et objectif ? (*ibid.*, 4). Enfin, la complexe articulation à établir (ou non) entre religieux et spirituel ne remporte pas l'assentiment général parmi les auteurs. Malgré tout cela, Holder se félicite de la « cohesiveness » (*ibid.*, 10) du volume, qui ne rime ni avec uniformité ni avec unanimité, mais montre la possibilité d'un champ commun à l'étude de la spiritualité chrétienne aujourd'hui au-delà de la vie dévote ou mystique.

Paradoxalement, me semble-t-il, alors que Holder insiste sur la dimension interdisciplinaire du champ, il espère néanmoins valider l'avènement d'une nouvelle « discipline », alors qu'il suffirait, à mon sens, de baliser un champ, à l'instar des *gender*, *postcolonial* ou autres *studies* en train d'émerger – non une discipline. Car comme les contributions au volume le montrent, la spiritualité chrétienne ne se cantonne ni aux Écritures, ni à son histoire passée, mais interroge aujourd'hui différents champs de la théologie (la christologie, la pneumatologie, l'Église, l'anthropologie théologique, les sacrements ou l'éthique), se croise avec d'autres champs (selon le sujet étudié, comme les sciences sociales ou naturelles, l'esthétique, les études féministes ou la théologie des religions), ou s'aborde selon des thèmes transversaux (comme l'expérience, la mystique, l'interprétation, la nature, la pratique, la libération ou la rencontre interspirituelle).

Dans le second ouvrage (*Minding the spirit*), apparu la même année, l'objectif est sensiblement le même – présenter historiquement et de manière générale « the study of spirituality as an academic discipline » (Dreyer & Burrows 2005, xi), à partir d'une visée plus résolument épistémologique, académique et chrétienne. À l'instar du volume d'Holder c'est encore Sandra

Schneiders qui est invitée à brosser les grands traits méthodologiques pour l'étude du spirituel. Mais alors que dans le premier volume on s'interroge sur l'implication des chercheurs dans leur objet d'étude, ici, la « self-implicating nature of the study of spirituality » est largement affirmée (*ibid.*, 61-152). Aussi, les dimensions d'esthétique et de guérison (*healing*) ne sont pas considérées comme des chapitres, mais des parties regroupant plusieurs contributions : pour la question de la guérison, par exemple, des contributions sur la théologie de la libération (Sobrinho), l'écologie (Berry) ou la dimension prophétique du spirituel (Sheldrake) montrent comment cette guérison n'est pas que personnelle, mais publique et politique.

Dans ces deux ouvrages, Sandra Schneiders – reconnue comme « the most articulate and prolific English-speaking scholar writing on the definitions and methodologies appropriate to this relatively new academic discipline » (Holder 2005, 6) – développe aussi l'idée d'une discipline... interdisciplinaire :

Spirituality as an academic discipline is intrinsically and irreducibly interdisciplinary because the object it studies, transformative Christian experience as such, is multi-faceted. Every topic of study in this field requires that several disciplines be used together in a reciprocally interactive and not merely juxtaposed way throughout the process of investigation (Schneiders 2005b, 7).

Mis à part mon malaise devant la nomenclature proposée par Schneiders et consorts, qui pourraient facilement éviter leur oxymore en convoquant la notion de *champ* ou *d'objet* pour signifier ce dans quoi, de manière large, les « spiritual studies » investissent de manière interdisciplinaire et laisser de côté la notion de *discipline* qui ne me paraît pas applicable dans ce cas précis, ce que Schneiders relève reste essentiel.

Elle souligne, dans le volume d'Holder, trois manières d'aborder les questions de spiritualité à l'université : historique, théologique et anthropologique. La première manière s'inscrit dans la démarche historiographique, avec ses codes et ses modalités, et bien qu'elle fut longtemps privilégiée, ne permet pas de problématiser à elle seule toutes les questions relevant des enjeux de vie spirituelle. La deuxième manière a connu une lente et importante évolution en théologie, et ne s'articule pas de la même façon selon la confession. La théologie orthodoxe n'a jamais voulu séparer théologie et vie spirituelle et a maintenu une « synthèse » entre les deux (Schneiders 2005a, 22). En protestantisme, on s'est méfié du mysticisme et on a préféré le terme de « piété » de manière générale ou « dévotion » et « vie intérieure » chez les anglicans (*ibidem*). Enfin du côté catholique, on a pu évoquer la « théologie mystique » avec Jean de la Croix, mais aussi la théologie spirituelle, qui s'est constituée comme sous-discipline de la dogmatique et de la morale, entendue comme vie ou science de la perfection, avec un versant dans l'ascèse et l'autre la mystique – mais il s'agissait plus de s'interroger sur les composantes de la vie spirituelle, non de s'interroger comment accompagner le spirituel dans la vie chrétienne (*ibidem*).

Devant ces métamorphoses sémantiques, Schneiders propose de remplacer l'expression « théologie spirituelle » par « spiritualité théologique » :

The *focus* of these scholars is not on theology as such but on spirituality. It is their *approach* that is theological in that they work primarily within the framework established by Scripture, theology, and sacramental practice. They are not primarily interested in establishing a theory of the spiritual life (theology as second-order discourse such as classical spiritual theology attempted) applicable to all Christians or prescribing the practice of the spiritual life (an ascetical or moral program for spiritual development). Like other scholars in the field, they start with religious experience rather than with premises or propositions. [...] In other words, what distinguishes the contemporary theological approach to spirituality is its emphasis on the specifically Christian character of the subject matter (religious experience) and the constitutive role of Christian theology in the methodologies developed to study that subject matter (*ibid.*, 24-25).

La troisième manière d'aborder le phénomène spirituel aujourd'hui passe par l'anthropologie, « most clearly influenced by postmodernity, both cultural and academic » (*ibid.*, 26). S'appuyant sur Jean-Claude Breton (1990), qui affirme que la spiritualité est une constante anthropologique, « a constitutive dimension of the *humanum* » (*ibidem*), il faut aborder la spiritualité comme capacité d'autotranscendance, puisque celle-ci consiste en une « feature of humanity as such [...] existentially (though not always experientially) prior to any particular actualization of spirituality as Christian, Buddhist, ecological, and so on » (*ibidem*). Pour l'auteure, le lieu le plus naturel pour l'approche anthropologique est l'institution universitaire, qui permet d'éviter les prescriptions religieuses et de préjuger des différentes formes d'interprétation possible. En somme, estime-t-elle, cette approche apporte une « openness to investigating the widest possible range of questions, problems, and issues in the field of spirituality, its insistence on and ability to keep spirituality in the realm of public discourse, and its natural affinity with the postmodern agenda and sensibility » (*ibid.*, 28).

Sa contribution dans le volume *Minding the Spirit*, développe la composante herméneutique qui n'avait été qu'évoquée dans le précédent. Pour elle, « Like postmodern research in general, anthropologically oriented studies in Christian spirituality tend to emphasize hermeneutical methodology » (*ibid.*, 26). C'est pourquoi elle insiste, avec Ricœur, sur les deux versants de l'interprétation : comprendre et expliquer d'une part, et l'appropriation d'autre part. Cette appropriation entraîne une transformation de la personne, ou du chercheur ici, qu'on ne peut ni ignorer ni rejeter pour autant<sup>70</sup>. Autant d'un point de vue épistémologique la « self-implication » peut poser problème aux tenants d'une approche scientifique radicalement objective, autant elle

---

<sup>70</sup> Une sorte de « widening of the horizon of the interpreter, which involves an expansion or deepening of subjectivity, of the self. In other words, personal transformation of the researcher (with implications for the world including the church) is integral to this approach » (Schneiders 2005a, 27). Pour elle, l'étude de la spiritualité occasionne forcément des transformations intérieures, mais pour le mieux : « As Socrates knew, one cannot wrestle with ultimate truth without becoming a different person. This is not a problem to be solved or a danger to be avoided but an effect to be celebrated » (*ibid.*, 31).

se trouve mieux comprise et honorée par l'approche anthropologique... ou herméneutique, comme elle préférera la désigner désormais dans un second article au volume *Minding the Spirit* (Schneiders 2005c, 49).

Dans ce dernier article, où elle tâche de répondre aux réflexions de Bernard McGinn (2005 [1993]) et Principe<sup>71</sup>, publiés dans le même volume, Schneiders admet que l'usage du terme *anthropologique* peut créer des confusions quand celui-ci est convoqué dans un registre autre que la discipline. Dès lors, annonce-t-elle, elle privilégiera le terme *herméneutique* au terme *anthropologique* comme signifiant pour décrire la méthodologie proposée pour l'étude du spirituel. Au-delà de ces changements plus cosmétiques que fondamentaux, l'idée générale, ainsi que les éléments signifiés, reste sensiblement la même : l'objet de la spiritualité (entendue comme discipline) est « the spiritual life as experience », où les trois termes (*spiritual*, *life* et *experience*) révèlent un versant capital de l'objet à l'étude (*ibid.*, 50-53) ; la méthode proposée demeure herméneutique, entendue comme lieu d'interaction entre la description, l'analyse critique et l'interprétation constructive afin d'expliquer le phénomène (*ibid.*, 54-59). Il est toutefois étonnant de constater que dans aucune de ses contributions, l'approche ignacienne ou rahnérienne n'est évoquée.

Cette approche apparaît cependant chez Sylvie Robert, qui choisit, en plus de Theobald et Moingt, de revenir sur les travaux d'Eberhard Jüngel pour montrer, en première partie de son exposé, que l'expérience du croyant *ne peut pas* être évacuée de la pensée théologique et demeure *capitale* :

C'est en étant à l'écoute de son temps, en remplissant sa tâche de pensée en dialogue, en prêtant attention à des dimensions essentielles de la foi et non en exerçant sa réflexion sur l'expérience spirituelle elle-même, que la théologie contemporaine s'est trouvée dans l'impossibilité de négliger l'expérience croyante. Elle n'a pas eu à quitter son lieu théologique pour se transformer en « théologie spirituelle ». C'est en remplissant sa tâche de « penser Dieu », de porter « la responsabilité de la foi du point de vue de la vérité » qu'elle prend en compte et laisse vivre en elle l'expérience de la foi (Robert 2009, 64).

Ce qui ne veut pas dire que la théologie spirituelle, que l'auteur veut relancer, puisse se confondre avec la théologie contemporaine, dans la mesure où, pour commencer, « expérience spirituelle » et « expérience croyante » ne sont pas synonymes : « Prendre pour objet d'étude l'expérience spirituelle, c'est la considérer pour elle-même, dans toute son ampleur, sans se limiter à tel ou tel des éléments de la pratique chrétienne » (*ibid.*, 67).

Parce qu'aujourd'hui – on l'a vu – l'expérience spirituelle peut désigner des phénomènes beaucoup plus vastes que seulement ce qui ressort du christianisme, celle-ci doit certes être distinguée de l'expérience croyante, mais sans pour autant s'extraire de la réflexion théologique. Il

---

<sup>71</sup> Elle aurait pu évoquer aussi l'article de Philip Endean, « Spirituality and the University » (1994) sur lequel je ne reviendrai pas ici.

s'agit, pour Robert, de développer une « théologie de l'expérience spirituelle » qui pense son objet dans toute sa complexité (*ibid.*, 68) et sache distinguer les deux ordres – du penser et du croire, comme le suggère Jungel : « La pensée suit la foi. La pensée ne peut penser Dieu qu'en suivant la foi. Elle-même cependant ne croit pas. Elle pense » (Jungel 1983 cité dans *ibidem*). Et comme Schneiders (qu'elle ne cite pas), l'auteur souligne l'engagement du sujet dans l'objet étudié, et suggère – pour éviter une trop grande proximité et de ne plus être à même d'élaborer une pensée théologique – une (juste) distance. De même, elle propose que ce type de théologie entre plus avant dans le dialogue avec l'herméneutique surtout, mais également avec l'anthropologie et la psychologie.

À travers cette élaboration théologique, remarque la théologienne, quatre réalités de la foi apparaissent singulièrement ici. D'abord, étant donné que l'expérience spirituelle est intime et souvent intense, le désir de parler de celle-ci advient, et un discours sur Dieu est produit, qui pourra dès lors être étudié. Corollairement à ces discours, ces textes spirituels « disent l'aventure de Dieu dans une aventure humaine » (*ibid.*, 71), et ouvrent sur l'incarnation de manière régulièrement inédite. Ensuite, même si chaque expérience est par définition singulière, unique, paradoxalement, des résonances s'avèrent possibles ; une communication de l'expérience demeure réalisable – c'est le « paradoxe pneumatologique » selon Robert et Theobald (2005, 134). Enfin, de manière plus antinomique ici, autant Dieu se communique entièrement (totalement, absolument), autant l'expérience se verra fragmentée, « parcellisée » : « Singulière, [la rencontre avec Dieu] se vit comme totale dans une expérience à chaque fois partielle » (Robert 2009, 73).

Qu'on la désigne sous l'expression « spiritualité théologique » (Schneiders) ou « théologie spirituelle » (Robert ; Theobald), les auteurs s'accordent donc à dire qu'il faut à présent théologiser la réalité de ces expériences spirituelles. Alors que la théologie pratique, ou pastorale, n'avait pas ignoré ces éléments<sup>72</sup>, la théologie spirituelle a l'ambition de faire un pas de côté par rapport aux travaux de théologie pratique et pastorale : intégrer *en* théologie des éléments a priori extérieurs. Non plus se demander comment faire entrer ces démarches spirituelles dans l'Église, mais comment l'Église peut elle-même être transformée par ces attitudes. Non plus christianiser – ou plus radicalement, « purifier » – ces aspirations, mais entendre en quoi elles peuvent *renouveler* la théologie. Sans opposer de manière binaire ces deux approches, la théologie spirituelle apparaît dans un mouvement d'accueil, de réception, plutôt que de prospection ou transformation du discours d'autrui. Tandis que la théologie pratique ou pastorale entend encore favoriser l'évangélisation des pratiques, la théologie spirituelle semble d'abord

---

<sup>72</sup> D'ailleurs, quelques instances de « théologie pratique » ou « pastorale » se proposent d'entrer plus avant dans le méli-mélo spirituel contemporain en se reconfigurant en fonction du spirituel, telle que la revue *Sciences pastorales* de l'université Saint-Paul à Ottawa, qui fut re-baptisée *Counseling et Spiritualité* en 2006.

chercher à s'interroger elle-même, et à se concevoir comme *viatique* dans cette interrogation. Dit encore autrement, la théologie spirituelle ne se place pas au-dessus du croyant, mais *au service* de celui-ci ; le chercheur étant *de facto* impliqué dans les questions qu'il pose, la théologie spirituelle se comprend comme une entrée dans la réflexion autocritique du croyant, à la différence de la théologie pratique qui observe et juge, de l'extérieur, depuis un point de vue plus ecclésio-centré.

### 3. La recherche de sens par le dialogue interspirituel

Pour mieux intégrer cette dimension spirituelle dans la théologie – et pour mieux comprendre les explorations des contemporains dans les nouveaux modes du croire –, les mots ont une importance. Alors que j'aborderai les différentes attitudes de bricolage, de syncrétisme ou de métissage dans les prochains chapitres, il faut ici étayer une notion en soubassement de ces approches : le dialogue interspirituel, *addendum* au dialogue interreligieux, bien sûr incontournable<sup>73</sup>.

Dans son document *Dialogue et mission* (1984), déjà évoqué plus haut, le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux n'a pas trouvé utile de convoquer d'autres termes que « le dialogue interreligieux » pour expliciter ce qui peut être (sous-) entendu par cette expression, et a préféré le décliner sur quatre plans différents. Cette quadripartition, désormais classique, se profile de la manière suivante : (I) Le « dialogue de vie », qui évoque le quotidien, la vie de gens vivant le pluralisme dans un contexte pluraliste, où se partagent les moments de joie et de peine, de fêtes et de souffrances aussi ; (II) le « dialogue d'action », qui rassemble en un même groupe des gens de différentes confessions religieuses, réunis pour combattre une injustice ou collaborer à un projet visant un mieux-être commun ; (III) le « dialogue proprement théologique », qui concerne le plus souvent « des spécialistes » ou des autorités religieuses représentant officiellement (politiquement) différentes institutions ; et (IV) « le dialogue des expériences religieuses », qui invite à un partage plus personnel de ce qui se vit dans la foi, la prière, la recherche de l'absolu ou la méditation, par exemple (Secrétariat pour les non-chrétiens 1984, §28-35)<sup>74</sup>. Alors que les deux premiers plans ne sont *a priori* pas très visibles – puisque pas très formalisés comme dialogue – ils restent bien réels et tangibles, dans le quotidien ou les engagements politiques. Le troisième reste le plus récurrent publiquement : médiatiquement et socialement, c'est ce type de dialogue qui est organisé lors de panels, rencontres, etc.

---

<sup>73</sup> Les remarques qui suivent ont déjà fait l'objet de recherches publiées dans mon article *Dialogue inter-religieux ou inter-spirituel – d'un glissement et de ses ouvertures* (Gravend-Tirole 2015c), dont je reprends, et étoffe, certains éléments ici.

<sup>74</sup> Celles-ci furent aussi reprises et étoffées dans le document *Dialogue et annonce* (1991, §42).

Grâce au quatrième type de dialogue, on peut désigner et réfléchir sur ce qui se joue *en dehors* des cadres traditionnels du religieux – ce qui touche non pas le doctrinal (III) ni le quotidien ou le politique (I et II), mais un dialogue *spirituel* motivé par la recherche de sens. C'est dans cette perspective que l'on peut entendre la soif qui habite autant le cœur des « chercheurs de Dieu », que des athées nourris par une quête de paix intérieure ou de joie tranquille, par exemple. Mais ce type de dialogue n'a pas reçu beaucoup d'attention théologique, cantonné qu'il fut d'une part au dialogue interreligieux monastique (DIM) par exemple<sup>75</sup>, mais faisant aussi l'impasse sur le non-religieux qu'il pouvait vouloir désigner de manière maladroite (avec les athées, par exemple, ou les sans-religions, mais déistes) et demeure finalement très flou dans sa formalisation.

Le premier – et pratiquement le seul – à avoir théologisé cette quatrième forme de dialogue semble être Raimundo Panikkar à travers le néologisme qu'il proposa de dialogue *intrareligieux*, développé pour la première fois en 1978 dans sa monographie *The Intrareligious Dialogue* (1999 [1978]). Pour Panikkar, le dialogue qui demeure au niveau cognitif et discursif n'est qu'un dialogue *dialectique*, nécessaire évidemment pour comprendre et réfléchir rationnellement sur les différents discours religieux (l'auteur ne veut surtout pas dévaluer ni attaquer le *logos*), mais perd de vue l'essentiel : la profondeur de la foi, au-delà des croyances, en quête de sens et de salut (Panikkar 1999, xvi-xvii). Cette seconde forme de dialogue, qui se produit certes dans la rencontre de l'autre, doit fondamentalement se comprendre comme une rencontre de l'autre *en soi*. Caractérisé comme *dialogique*, ce dialogue nous aide à entrer dans la découverte de l'altérité à l'intérieur de soi, tant en terme d'ouverture – traverser des frontières –, que de profondeur, aux tréfonds de l'être (*ibid.*, 27-32). Pour Panikkar, ces deux formes de dialogue, dialectique et dialogique, s'entrelacent dans les dialogues interreligieux et ne peuvent exister exclusivement par eux-mêmes : dans tout dialogue dialogique il y a du dialectique, et vice-versa (*ibid.*, 30). Qualifier de dialogique ce second versant du dialogue permet de souligner, de manière particulière, comment la rencontre humaine se matérialise quand elle dépasse les intérêts politiques ou culturels, et qu'elle touche plutôt le transcendant – la vérité, le Réel, Dieu – où les deux interlocuteurs se trouvent réunis dans la même quête.

En préface à son livre, Panikkar précisera que ce type de dialogue n'est ni un monologue, ni un soliloque avec Dieu, mais s'effectue avec l'ange, le *daimôn* et soi-même (*oneself*) :

In this dialogue, we are in search of salvation, and we accept being taught by others, not only by our own clan. We thus transcend the more or less unconscious attitude of private property in the religious realm. Intrareligious dialogue is, of its very nature, an act of assimilation – which I would call eucharistic. It tries to assimilate the transcendent into our immanence (*ibid.*, xvii).

---

<sup>75</sup> Voir, pour une introduction à cet univers, le livre de Fabrice Blée, *Le désert de l'altérité. Une expérience spirituelle du dialogue interreligieux* (2004).

Cette ouverture radicale à l'autre n'est pas une option pour Panikkar : elle est une nécessité pour la vie croyante. Pour l'auteur, on ne peut affirmer que « We should be able to find in our own tradition all that we are seeking » (*ibidem*). D'abord parce que c'est souvent par le détour de l'autre que l'on (re)découvre le sens profond d'éléments de sa propre tradition, mais surtout, parce qu'il est impossible de se penser, individuellement ou collectivement, comme autosuffisants. Cela impliquerait une forme de condamnation de l'autre, ou des autres, de l'avis de l'auteur. Or, si les croyants sont honnêtes avec eux-mêmes, « Even those who believe in an absolute Revelation must admit that their interpretation of that Revelation is limited and hence incomplete » (*ibid.*, xviii).

Panikkar fut par ailleurs l'un des premiers à théoriser les différentes attitudes possibles dans le dialogue : alors qu'il en distinguait trois dans la première édition de 1978 (exclusiviste, inclusiviste et paralléliste)<sup>76</sup>, il ajoute dans l'édition de 1999, l'interpénétration et le pluralisme comme attitude d'accueil et de transformation, essentiels au dialogue. À travers ces deux dernières attitudes, qui ne sont pas en contradiction l'une avec l'autre, mais au contraire très complémentaires, Panikkar insiste sur la périchorèse (ou circumincession) entre les religions – celles-ci s'interpénètrent mutuellement sans perdre pour autant les particularités propres à chacune : « No religion is totally foreign to my own; within our own religion we may encounter the religion of the other; we all need one another; in some way we are saying not just the same but mutually complementing and correcting things » (*ibid.*, 9). D'où la cinquième attitude : adopter une vision pluraliste du monde pour promouvoir la compréhension mutuelle et valider la diversité, plutôt que de chercher à inventer une nouvelle religion qui récapitulerait toutes les autres.

Panikkar s'appuie sur l'expérience de sa propre rencontre de l'hindouisme – et plus singulièrement de Krisna – pour analyser le croire sous les deux catégories de foi et de croyances (*beliefs*), déjà souvent évoquée dans la tradition de l'Église, mais révisée ici selon une autre modalité que celle de l'apologétique classique<sup>77</sup>. Pour l'auteur, la foi est une « dimension constitutive de l'humain » qui dépasse largement l'idée d'une entreprise intellectuelle, et se comprend mieux comme une aventure existentielle, un pèlerinage à travers les différentes traditions religieuses (*ibid.*, 42). Pour se dire, la foi utilise le langage, les dogmes, qui sont, dans le vocabulaire de Panikkar, des croyances. Alors qu'il peut affirmer qu'il croit en Dieu le créateur de l'univers, au Christ qui a racheté l'humanité et à l'Esprit qui est notre gage pour la vie éternelle, il ne peut absolutiser ces considérations philosophiques :

---

<sup>76</sup> Cette tripartition apparaît avant la tripartition exclusiviste, inclusiviste et pluraliste théorisée par Alan Race (1982) concernant la théologie des religions.

<sup>77</sup> Cf. Irénée de Lyon qui, l'un des premiers, utilisera la distinction entre foi et croyance pour montrer que seul le christianisme peut revendiquer le titre de « foi » alors que les autres voies spirituelles (paiennes) seront reléguées au rang de croyances.



All these phrases are just translations into a given language understandable in a given tradition, of something that outsoars all utterance. I refer to those dogmas (as they are called) that make sense of my life and convey what truth is for me. I cannot dispense with these phrases because they make up my belief, but neither must I forget that they are phrases, neither more nor less (*ibid.*, 46).

C'est d'ailleurs dans ce chapitre sur foi et croyance que Panikkar, de père indien et de mère catalane, résume son itinéraire spirituel de manière assez éclatante – et souvent cité depuis : « I 'left' as a christian, I 'found' myself a hindu, and I 'return' a Buddhist, without having ceased to be a christian » (*ibid.*, 42)<sup>78</sup>. Cette manière un peu paradoxale d'affirmer son (ses) appartenance(s) trouve son corollaire dans le défi que connaissent les traditions religieuses de traduire, pour autrui dans un langage qui lui est audible, les notions essentielles. Or cette traduction s'avère non pas simplement problématique, mais quasi impossible du fait que ces réalités ne peuvent être « computerized [...] because it involves the very laws that govern the working of our minds – and of computers to boot » (*ibid.*, 43). En fait, la foi personnelle doit reconnaître que, pour fonctionner, elle peut s'exprimer en convoquant des croyances contrastées, voire contradictoires (*ibid.*, 47). C'est à cette condition qu'elle peut entrer en des profondeurs auquel l'intellect n'a pas (plus ?) accès. En somme, pour conclure cette introduction à la pensée de Panikkar sur l'intrareligieux, celui-ci estime que la rencontre de l'autre ne peut laisser indifférent. Elle touche au plus intime de l'être lorsqu'on ose descendre dans ses propres profondeurs et être interpellé par l'autre :

Intrareligious dialogue [...] contributes to the personal realization and mutual fecundation of the human traditions that can no longer afford to live in a state of isolation, separated from each other by walls of mutual distrust, or in a state of war that may be more or less camouflaged by emulation and competition. [...] When I shall have discovered the atheist, the hindu and the christian in me, when I shall consider me and my sister as belonging to the same Self (Being, destiny, reality, mystery...), when the 'other' will not feel alienated in me, nor I in the other... then we shall be closer to the Reign, *nirvana*, realization, fullness, *sunyata*, ... (*ibid.*, xix).

Mais comment intégrer les distants ou non-adhérents d'une tradition religieuse particulière, dans la démarche plus large d'un dialogue qui touche autant les fondements de l'existence que des pratiques éthiques ou contemplatives personnelles ? Il me paraît impossible d'inscrire le « religieux diffus », cette nébulosité qui n'est pas pour autant dénuée de recherche de sens, dans un « dialogue interreligieux » dont l'expression rebute les athées – d'où le néologisme proposé, qui n'est pas sans rappeler l'intrareligieux, d'*interspirituel*. On notera qu'en anglais existe déjà une expression qui évoque remarquablement cette notion : *interfaith dialogue*. Or cette expression, largement répandue dans le monde anglophone, n'a pas de véritable équivalent en français, quoique deux calques sur l'expression anglaise existent : *interfoi* et *interconfessionnel*. Alors que le

---

<sup>78</sup> Rappelons que dans son livre d'entretien avec Gwendoline Jarczyk, l'auteur précisera : « A mon retour, je me suis découvert meilleur chrétien » (Jarczyk 1998, 84-85) – déjà cité plus haut, en présentant Panikkar.

premier n'a pas suscité d'adhésion au niveau social, sinon que par le passé au *Carrefour Foi et Spiritualité* au Québec et autour d'une petite Église spirituelle « inter-foi » à North Hatley (ESinterfoi 2018), le second existe plutôt pour les dialogues œcuméniques, c'est-à-dire entre chrétiens.

Un autre terme, cousin des deux premiers, mais avec une acception plus large, s'avère utile en quelques lieux, plutôt peu nombreux : le dialogue *interconvictionnel*. Caroline Barré, québécoise, s'y réfère dans son mémoire de maîtrise pour aborder des questions touchant l'enseignement du religieux à l'école (Barré 2009). Mais celle-ci propose ce terme sans toutefois l'étoffer et le justifier en tant que tel. André Gounelle (2018) réfléchit également sur « Le dialogue interconvictionnel », mais ne précise pas ce qu'il entend sous ce titre. Par ailleurs, un groupe travaillant sous la bannière de l'interconvictionnel (et désigné par l'acronyme G3i) existe. Très peu connu, il « rassemble des représentants d'associations et de personnes de religions, convictions et cultures différentes provenant de différents pays de l'Europe pour réfléchir aux problèmes de la cohésion sociale et de la laïcité dans une Europe multiculturelle et multiconvictionnelle » (FHEDLES 2018) et a permis quelques réflexions sur la question. Enfin, à différentes reprises depuis 2006, une « Semaine du dialogue interconvictionnel » fut tenue par l'échevine des cultes à la ville de Bruxelles (Catho-Bruxelles 2016).

Si donc le terme *interconvictionnel* semble bénéficier d'une certaine influence dans l'espace francophone, il offre toutefois un horizon sémantique plutôt paradoxal : malgré l'intention d'ouvrir le plus largement possible l'éventail des personnes pouvant se sentir concernées par un dialogue de type existentiel, fondé sur des croyances ou des convictions qui ne se retrouvent pas forcément en des traditions religieuses, l'expression utilisée ne permet pas d'entrer dans l'*expérience* de la quête de *sens*, mais s'arrête, par son étymologie, à ses préliminaires : la conviction. Or, ne faut-il pas plus que de la conviction – terme très neutre et s'associant particulièrement au cognitif, au mental – pour envisager la dimension existentielle de la vie spirituelle, ainsi que ses pratiques ? La conviction n'est-elle pas qu'un aspect, qu'une facette, de cette démarche humaine vers un mieux-être personnel et collectif qui se loge au cœur d'un cadre traditionnellement désigné comme « religieux » ?

C'est bien parce que le spirituel demande à être souligné dans certaines formes de dialogue qu'il doit dès lors être mis au cœur de l'expression qui la désigne. Mais d'où vient cette expression, pour finir ? Elle aurait été « théorisée » par le frère Wayne Teasdale aux États-Unis dans sa monographie *The Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions* (1999)<sup>79</sup>. Inspiré par la vie des renonçants (*sannyasi*) en Inde, à partir de sa correspondance avec

---

<sup>79</sup> Pour contextualiser le travail de Teasdale, voir le compte-rendu de Francis Xavier Clooney, « *The Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions* (review) » (2001).

Bede Griffiths dès 1973, il rejoignit celui-ci en Inde, puis fut initié au *sannyasa* là-bas par d'autres. Car Teasdale développa progressivement une pensée quelque peu alternative à celle des fondateurs et proches des pionniers de Shantivanam : plutôt que d'en rester à la rencontre mystique entre hindouisme et christianisme, l'homme du Connecticut propose d'investir une « spiritualité universelle » afin de favoriser l'unité du monde ainsi que sa restauration. Si l'approche reste assez problématique d'un point de vue chrétien, et sa facture fortement *New Age* ou ésotérique à plusieurs égards, l'intention première de l'auteur ne devrait pas être désavouée pour autant. Son désir consiste à bâtir des ponts entre les religions et à donner la possibilité de partager des « expériences ultimes » par-delà les religions – sans toutefois tomber dans une sorte d'indifférenciation religieuse, affirme Teasdale (1999, 26). L'auteur explique :

Interspirituality is not about eliminating the world's rich diversity of religious expression. It is not about rejecting these traditions' individuality for a homogenous superspirituality. It is not an attempt to create a new form of spiritual culture. Rather, it is an attempt to make available to everyone all the forms the spiritual journey assumes. Interspirituality as a world changing force is made possible by the openness of people who have a viable spiritual life, coupled with their determination, capacity, and commitment to the inner search across traditions (*Ibidem*).

Parce qu'un néologisme n'est jamais la propriété de son « inventeur », il semble que ce terme ait gagné en légitimité par la suite. Dans le monde francophone, l'expression fut en vogue au début des années 2000 dans les milieux féministes chrétiens du Québec, chez Denise Couture (2004) ou à travers un numéro de *L'Autre parole* (Dumais 2006). Sinon, tandis que le Forum 104 à Paris se dit et se veut « Espace de rencontre culturel et interspirituel » (Forum104 2018), des « soirées interspirituelles » furent régulièrement organisées depuis 2003 par l'Université catholique de Louvain (UCL 2014). En plus des différentes organisations afférentes aux démarches de Wayne Teasdale (ISDna ; Claritas Institute ; l'OUNI, *The Order for Universal Interfaith* ; ou la *Community of Sacred Heart*), plusieurs organisations autonomes portent l'appellation *interspiritual* dans le monde anglophone. Des engagements de Thomas Keating pour une nouvelle aube de l'interspiritualité de l'Institut Satyana (2013), à l'*Interspiritual Centre* de Vancouver, en passant par l'Église méthodiste de Denver « A United Methodist and Interspiritual Community » proche du bouddhisme.

Ce tour d'horizon montre, à sa manière, comment le terme *interspirituel* demeure associé à des « mondes » très différents, versant soit dans un ésotérisme prônant (presque) une forme de syncrétisme des traditions, soit dans un engagement politique, local ou thématique, qui, au contraire de l'ésotérisme, insiste et se nourrit des différences interreligieuses sans pour autant en rester prisonnier.

Pour Michael Barnes, la notion d'interspirituel s'avère, il faut le dire, « tautologique », car elle reste trop syncrétiste, génère trop de généralités et peut provoquer l'effacement des différences :

The danger here is that the “inter” of interfaith is given such uncritical prominence that a syncretistic hybrid is unwittingly constructed which fails to engage with the particular languages and symbol-systems that make up the various traditions of faith. But it is precisely the force of the “inter” of spirituality, the experience of existing “between,” in irreducible relationship with the other, that needs more philosophical analysis than ill-defined generalities like “vital connection” and “universal responsibility” allow (Barnes 2005, 407-8).

Mais Barnes est anglophone : il ne voit pas vraiment ce que ce néologisme apporte dans la mesure où l'anglais dispose déjà de deux termes – *interfaith* et *interreligious*. Car sur le fond, au contraire, Barnes estime que c'est l'expérience interreligieuse *de l'autre* (j'aimerais écrire *interspirituel*, mais je reprends les termes qu'il utilise) qui est à mettre au centre de la discussion – non pas les doctrines, mais ce que « the encounter with the irreducible mystery of otherness » (Barnes 2002, 182) provoque dans la vie du croyant. S'appuyant sur le projet d'hétérologie de Certeau, qui soulignait comment la rencontre de l'autre *altère* son propre chemin de foi, Barnes estime que cette rencontre engendre une sorte « d'école de la foi » appelée à créer elle-même de nouvelles modalités du sens au contact des autres : « Religious traditions are not, therefore, to be understood as complete systems of meaning. Rather, they enable people of faith to go on creating meaning by responding to the diverse 'others' which confront them » (*ibid.*, 183). Autant la rencontre de l'autre suscite apprentissage, découverte, transformation, autant le milieu – le lieu de rencontre qui se loge dans l'*inter* – se révèle brisé, disloqué, ou imprécis. Mais Barnes propose d'aborder cette réalité humaine de manière positive : au croyant d'investir ces lieux de vulnérabilité afin de leur donner sens sous le regard de Dieu. Il ne s'agit donc pas pour lui de construire de nouvelles théories ou doctrines religieuses, mais développer des « skills, dispositions and virtues which sustain persons in their pursuit of meaning » (*ibidem*).

Autrement dit, écrira-t-il plus tard à propos de sa thèse, « A theology which takes seriously the many dimensions of today's multi-faith reality can no longer be conceived as a strategy for disarming a troublesome other » (Barnes 2005, 406), mais bien comme une théologie qui essaie de penser les manières d'investir ces turbulences par des approches *pratiques* (d'où les termes de *skills*, dispositions et vertus) selon la question de fond : « How can the many dimensions of Christian engagement with other persons of faith – from neighbourly concern to more formal theological dialogue – be said to reveal something of the Other, of God ? » (*ibid.*, 407). Envisagée sous forme de question, la spiritualité chrétienne sort (si elle en avait besoin) de son statisme, et reprend du dynamisme : « Christian spirituality is not a 'thing' but a task, the task faced by every believer : to respond to that question which emerges from the experience of loss and transformation which is the paschal mystery » (*ibid.*, 410). Et c'est ainsi qu'en plus d'une « School of faith », Barnes proposera de considérer cet apprentissage comme une « School of the Spirit » (*ibid.*, 407-410), une manière de se mettre à l'écoute de l'Esprit de Dieu dans la rencontre de l'autre, puisque, s'il faut le répéter, « The formative experience of Christian faith, the *kenosis* of

Christ who submits in faithful obedience to the will of the Father, necessarily places Christians on the borders of an engagement with what is always 'other' » (Barnes 2005, 403).

Ces considérations sont en droite ligne avec ce que Rahner pense du dialogue : celui-ci sert à approfondir et partager l'expérience spirituelle de chacun. À la fois centrale et nécessaire, puisque c'est dans l'histoire humaine que celui-ci prend forme, le dialogue « ne supprime pas la revendication universelle d'une conception du monde » (Rahner 1967, 29). En effet, pour le théologien,

Même les conceptions du monde sont soumises à la loi de l'histoire ; elles ont une base de départ particulière, un vocabulaire fini, traditionnel ; en elles il y a une *différence* entre ce qui est réellement visé, mais simplement anticipé d'une manière formelle et pour ainsi dire abstraite, sans expérience concrète d'un côté, et ce qui est concrètement réalisé de l'autre côté, l'éprouvé, la représentation et l'image historiques particulières dans lesquelles elles actualisent pour elles-mêmes ce qu'elles visent proprement (*ibid.*, 30).

En fait, ajoute Rahner, c'est grâce au dialogue que l'on peut « s'approprier lentement (et peut-être d'une façon seulement asymptotique) l'expérience historique, individuelle et collective, qui est absolument légitime, et à partir de laquelle l'autre est parvenu à sa "conception" » (*ibid.*, 32). Le dialogue, éminemment anthropologisé chez Rahner, se trouve lié à l'expérience humaine de recherche de vérité de manière *existentielle* : « Même celui qui se réclame d'une conception absolue peut se savoir en chemin ; mais il ne le suit que s'il accepte le dialogue, s'il s'ouvre, s'il se laisse attaquer par l'autre, s'il est disposé à *apprendre*, même quand il enseigne et ne cherche apparemment qu'à défendre sa position propre et à la mener à la victoire » (*ibidem*).

Même son de cloche, pour terminer, chez Kwok Pui-Lan, qui remarque que « Christians are becoming more aware that other pilgrims can be our dialogical partners and that there are values in different spiritual paths » (Pui-Lan 2005, 546). Tandis que l'utilisation du terme *religion* a provoqué la réification des traditions religieuses, « mentally making it a thing or an objective systematic entity » (*ibid.*, 536) la spiritualité chrétienne pourrait au contraire être réanimée et rajeunie si elle accepte d'entrer dans l'humilité, l'empathie et l'accueil de la diversité spirituelle humaine (*ibid.*, 547).

#### **4. Retour sur le discernement**

On pourrait ajouter un *bis* à la fin du titre de cette section, car cette question fut déjà l'ultime sujet de réflexion dans la sélection d'éléments critiques en missiologie de la dernière partie. Mais tandis que cette dernière section traitait de la nécessité du discernement en missiologie, je voudrais ici préciser à présent les paramètres du discernement quand on est engagé dans une forme ou autre de dialogue inter- (ou *intra-*) spirituel, et montrer en quoi cette notion s'avère capitale pour accompagner ces nouvelles quêtes spirituelles.

### a) Pourquoi discerner ?

Rappelons, pour commencer, que pour Theobald, le discernement a comme « critère et but » la « vie authentique » (Theobald 2007, 415-16 ; voir aussi 428-434). Celle-ci, dans les *Exercices* d'Ignace de Loyola, est évaluée « en fonction d'une *expérience* de conformité ou de concordance entre l'enracinement de sa liberté en Dieu et l'organisation toujours unique de sa vie » (*ibid.*, 425). Autrement dit, pour reprendre des termes plus contemporains, on jugera de sa vie authentique en fonction d'une communion entre sa propre volonté et celle du Dieu trine pour nous ; d'une cohérence entre l'idéal de vie chrétienne et sa propre vie. Pour Theobald, le rapprochement proposé par *Lumen Gentium* avec la sainteté, « plénitude de la vie chrétienne et [...] perfection de la charité [qui] contribue à rendre plus humaine la manière de vivre dans la société terrestre » (Vatican II 1965, LG §40), est également une manière de caractériser (ou de désigner) cette vie authentique. De plus, il rappelle que les indices qui aident à constater cette adhésion se récapitulent dans l'idée d'une « consolation évangélique » pour Ignace de Loyola : « Ignace parle à ce propos de paix, de repos, de quiétude et de joie » (*ibidem*).

Mais bien que cette vie authentique ait été identifiée comme horizon et phare du discernement, comment celle-ci se définit-elle à l'heure de la « multiplication des “manières de vivre” » dans les sociétés laïques et pluralistes d'une part, et de la remise en cause du modèle des « états de vie » en catholicisme d'autre part (*ibid.*, 429-430) ? Je ne peux que partager le constat de Theobald quand il conclut que, de manière générale, « Les individus et les groupes humains sont alors laissés à leur propre capacité d'inventer des chemins, ballottés qu'ils sont entre les multiples standards publicitaires des modes de vie produits par les puissants et le désir fragile d'une créativité personnelle » (*ibid.*, 431). De même, en Église, les modèles à suivre semblent avoir fait leur temps, bien qu'en certains lieux on ne l'accepte pas encore tout à fait, et on préfère appuyer les structures doctrinales plutôt que d'inventer de nouveaux styles de vie chrétiens : « Tout se passe comme si une partie de l'Église essayait de transmettre la nouveauté évangélique du dernier concile dans des “formes” et “manières de faire” qui datent de l'époque antérieure, alors que le vin nouveau exigerait des outres neuves » (*ibid.*, 435). Or, remarque l'auteur, « Selon la perspective apocalyptique des Écritures, l'Église renaît au désert (Ap 12,5s) et se reconstitue sur les routes de Galilée » (*ibidem*).

Theobald propose donc, toujours dans la foulée de *Lumen Gentium* (§39), de renoncer aux modèles et aux lois prescrites pour arriver à la vie authentique, et s'appuyer plutôt sur la pratique du *conseil*, comme moyen de discernement : conseil de l'Esprit en soi, mais conseil des pairs, et de l'Église, « pour que tous puissent se révéler mutuellement ce qui est à la mesure de chacun »

(*ibid.*, 432). Si le chemin pour arriver à la vie authentique demeure singulier, les routes sont donc plurielles, uniques, et à inventer.

Dans cette optique, la vie authentique, qui doit passer par une vie *spirituelle*, s'appuie aussi sur de l'universel. Comme on l'a vu au chapitre précédent, la vie spirituelle peut être entendue comme *faculté* de croire et à ce titre, elle peut être comprise comme une composante commune à l'ensemble de l'espèce humaine – composante qui consiste à s'interroger sur le sens de l'existence et à donner des réponses à ces questions sur l'ultime. Au même titre que boire, manger, dormir, rire, affirmer sa dignité humaine, créer ou contribuer à la recherche esthétique, le spirituel est considéré comme une constante de l'existence terrestre<sup>80</sup>.

Dès lors, la question du discernement se joue également dans la tension entre l'*universel* (ou l'invariant) humain de la quête spirituelle, et le *singulier* de chaque vie humaine, laquelle reste désireuse en christianisme de se mettre à l'écoute du Saint-Esprit, afin de le suivre et de parfaire dans ses engagements et son quotidien sa relation de disciple du Christ. Une corrélation pourrait même être établie entre ce qu'affirme un Comte-Sponville quand il écrit que le spirituel « C'est la vie de l'esprit » (Comte-Sponville 2006, 146) – *esprit* au sens d'une dimension de l'humain, qui dépasse le biophysique, mais en émane – et le COE qui affirme que « La vie dans l'Esprit Saint est l'essence de la mission, l'élément essentiel qui justifie ce que nous faisons et la manière dont nous vivons. C'est la spiritualité qui donne son sens le plus profond à notre vie et qui inspire nos actions » (CME 2012, §3). Dans les deux cas, on peut affirmer que la spiritualité est essentielle pour la vie de l'humain, peu importe les chemins qu'il choisit de prendre et les formes qu'il désire donner à la dimension spirituelle dans sa vie. Mais avec le document de la COE, un troisième terme apparaît (la mission), et une triangulation s'instaure entre les trois éléments : parce que la *mission*, comme nous l'avons vu dans le dernier chapitre de la partie précédente, n'est jamais qu'*ad extra*, mais doit s'envisager *ad intra* (comme évangélisation permanente de soi et de la communauté croyante), l'espace du *spirituel* joue un rôle essentiel dans la *vie* du croyant *en tant que croyant*.

Dans ce contexte, le spirituel devrait être envisagé comme une *médiation* entre la vie de chacun et son désir d'accomplissement, caractérisé en pensée chrétienne par l'évangélisation (ou la mission au sens large). De manière générale, la personne évolue sur le chemin de sa « foi » (entendue au sens panikkarien) et approfondit sa vie intérieure selon la voie spirituelle empruntée. De manière spécifique pour les chrétiens, cela veut également dire de grandir dans la

---

<sup>80</sup> Parmi les tenants de ce postulat, qui ne va pas forcément de soi, on pourra relever les auteurs suivants : Sandra Schneiders, pour qui le spirituel demeure un « phénomène existentiel » dans l'expérience humaine (Schneiders 2005, 16) Julia Kristeva pour qui, dans *Cet incroyable besoin de croire*, « L'être parlant est un être croyant » (Kristeva 2007, 23) ; Arthur Holder pour qui « As members of the human race, we all share in a common human spirit, but that spirit takes a distinct and particular form in each one of us » (2005, 2) ; et encore Swinton 2001 ou Jobin 2012.

foi et de s'évangéliser, intérieurement, pour parvenir (sans jamais y parvenir vraiment, mais s'en rapprocher) à cette vie authentique, cette sainteté, apte à manifester dans le quotidien la communion au Dieu trine.

Mais comment donc distinguer, discerner, ce qui est bon de ce qui ne l'est pas, sur ce *chemin* ? En réponse à la question fondamentale de Joseph Moingt sur les garanties données au croyant pour suivre ou non le discours du magistère – déjà évoqué plus haut sur la question du croire et savoir (Moingt 2014, 11) –, qui fonde son appel à l'élaboration d'une « foi critique », s'adjoint une série de questions sur les possibilités de suivre des enseignements et des pratiques émanant de traditions spirituelles autres que du christianisme. Car, insiste le jésuite, « admettre avec saint Paul [...] que Dieu s'est fait connaître aux hommes de tout temps, c'est accepter dans l'humilité et l'action de grâce que nous ne sommes pas les détenteurs exclusifs de cette révélation » (Moingt 2014, 420). Et s'il insiste sur l'importance de l'universalité du message que les chrétiens devraient pouvoir proposer pour le monde – message sensiblement racrapoté aujourd'hui par une partie de l'Église, « qui ne sait tenir qu'un langage d'endoctrinement [...] inapte à parler un langage d'annonce, d'invitation, de dialogue, d'appel au bonheur (à la “vie bienheureuse”, à la “béatitude”) » (*ibid.*, 419) –, c'est parce que « nous n'avons pas plus ou pas d'autre vérité que les autres religions issues de cette origine introuvable » (*ibid.*, 420).

Seulement pour Moingt, qui n'est pas tout à fait clair sur ces questions interreligieuses (il faut le dire), la vérité des autres religions doit être entendue « sous un mode négatif », dans la mesure où les traditions païennes avaient « le pressentiment qu'elles en manquaient » (*ibid.*, 421). L'appel de Dieu à l'intérieur de ces traditions demeure sous la forme d'une « attraction de l'inconnu de Dieu » (*ibidem*). Or Moingt affirme, sans vraiment le prouver, que pour le chrétien, la formalisation de la vérité est positive en christianisme, et le théologien de se retrancher ici dans une position théologique assez classique :

Le chrétien qui se sent interpellé par la révélation de Dieu aux païens apprend que Dieu se révèle aux hommes au-dedans de leur raison, et non purement du dehors, mais par un appel à exercer un travail critique sur leurs représentations religieuses, de même qu'il les appelle à espérer le salut qu'il sera lui-même et lui seul pour eux au-delà de la mort, en leur faisant comprendre qu'il vient déjà à leur secours quand il leur fait trouver dans l'univers les biens dont leur vie a besoin pour subsister sur terre (*ibidem*).

Entre ces deux discours (chrétien et païen), Moingt en reste aux affirmations qui fondent le christianisme : avec Jésus-Christ, les disciples accèdent à la vérité entière, émanant de la révélation, alors que les païens sont dans la vérité sous un mode négatif. Pour lui, « La raison païenne était donc l'envers de la révélation dont la foi païenne était l'endroit, l'une et l'autre sous le mode négatif de la chercher en dehors d'elles-mêmes » (*ibidem*). Mais ces affirmations ne sont pas argumentées : elles fonctionnent comme des postulats qui permettent de caractériser la foi chrétienne. Moingt n'explique pas clairement en quoi le travail critique que doit effectuer le païen



diffère de celui, théologique, qui est demandé au croyant, quand il appelle de ses vœux le développement d'une foi critique – objet de la dernière section de son opus. Dans les deux cas – et c'est ce qui m'intéresse chez lui pour cette réflexion sur le discernement –, il met de l'avant le fait qu'il ne suffit pas de dire que les chrétiens sont dans la vérité pour affirmer qu'ils la détiennent entièrement, ou qu'ils la saisissent parfaitement. Parce que la vérité nous dépasse, nous enveloppe, il faut aussi prendre en compte le sujet, disait déjà Rahner : comment, dans l'histoire de la pensée humaine ou dans l'histoire d'un humain en particulier, celui-ci s'approprie (incorpore, assimile) la vérité qu'il découvre et comment il peut en vivre. Sur ce plan anthropologique, le croyant comme le païen sont à égalité, comme je l'ai évoqué plus haut pour la parité.

Ainsi, souligne le jésuite, en développant cette foi critique, le croyant doit éviter deux écueils : ni « rejeter la foi dans la pure subjectivité du croyant », ni « enfermer la révélation dans l'objectivité redoublée d'une Écriture lue par l'Institution qui en a la garde » (*ibid.*, 416). En outre, il doit empêcher qu'on le dépossède « de la vraie intelligence de sa propre foi » ce qui aurait pour effet de le maintenir « en situation de dominé vis-à-vis de l'Institution qui a la clé du savoir de la foi » (*ibidem*). Car finalement, insiste Moingt,

Le théologien va réfléchir à la vraie nature de la révélation dont sa foi critique se reconnaît issue et ne veut pas se séparer, pas plus qu'elle n'accepte d'en être rejetée. En tant qu'individu, il ne veut pas s'ériger en propriétaire de la révélation, il admet que le magistère de l'Église en détienne le savoir souverain, mais il n'entend pas être démuné de l'intelligence de la foi qu'il partage avec tous les chrétiens. Aussi questionne-t-il la révélation elle-même (Moingt 2014, 417).

Il en va, pour reprendre les termes derridiens, d'un « savoir croire », qui n'accepte pas n'importe quel discours comme étant spirituellement véridique.

### b) Comment discerner ?

Sur quels critères, dès lors, faut-il s'appuyer pour naviguer dans les eaux troubles de la quête interspirituelle ? Plusieurs propositions existent déjà ; je n'en évoquerai que quatre, assez succinctement, avant d'esquisser une sorte de récapitulation qui servira de réponse générale (quoiqu'incomplète) à la question.

Sylvie Robert, dont la thèse de doctorat portait sur le discernement chez Ignace de Loyola, estime que, pour théologiser les *Exercices*, la question fondamentale du discernement doit se centrer sur la connaissance de Dieu. En ce sens, elle entend dépasser l'alternative classique entre les deux lectures principales qui dominent l'interprétation des *Exercices* jusqu'alors : l'élection ou l'union à Dieu (Robert 1997, 25). Choisir comme angle de relecture de sa vie la connaissance de Dieu, permet au sujet de considérer Dieu d'abord comme Créateur : c'est par lui que le monde est

advenu, et par lui que ma propre personnalité se profile. Cette approche génère immédiatement une *relation*, de sujet à sujet, qui permet d'apprendre à « différencier » Dieu du reste de sa création – et de nous-mêmes : « C'est le différencier de "l'ennemi", de la consolation tout autant que de la désolation, de tout le créé, et, bien sûr, du sujet lui-même » (*ibid.*, 552). À travers le travail de discernement de l'altérité radicale de Dieu, l'identité du croyant peut alors se déployer et s'affirmer (*ibid.*, 553). Enfin, la connaissance de Dieu n'a pas besoin du savoir pour être qualifiée de « connaissance véritable » (*ibid.*, 556). Car Dieu ne peut être entendu comme objet de connaissance, mais comme « Principe » : « Il n'est rien de ce qui procède de lui, et, rigoureusement en même temps, il se fait connaître en tant que tout procède de lui. Toute connaissance de Dieu se tient et se fait à ce point de jonction. Elle oblige à sortir du binôme obsédant sujet-objet » (*ibidem*).

Sur le chemin du discernement, Robert identifie trois opérations capitales : se servir de son intelligence pour comprendre les mouvements du cœur (*ibid.*, 131-147) ; pour s'extraire de l'ambiguïté, retrouver la juste orientation, ou direction, qui indique que nous nous rapprochons de Dieu (*ibid.*, 147-165) ; et prendre sa juste place d'humain en face de Lui (*ibid.*, 165-173). Pour marcher sur cette route, la théologienne remarque que l'usage d'une règle, telle celle d'Ignace – excellente – est nécessaire. Pour le fondateur des Jésuites, cela passait par l'inhabitation d'un texte d'évangile, et des règles édictées dans ses *Exercices*, qui permettent d'une part de cadrer et d'interpréter l'expérience vécue du croyant, et d'unifier sa complexité d'autre part.

Theobald, dans son chapitre « Le maître intérieur » où il rappelle que Rahner insistait sur la mystagogie plutôt que la pédagogie pour faire entrer dans le mystère chrétien (Theobald 2007, 843), propose de suivre un itinéraire en trois étapes pour évaluer la teneur d'une expérience mystique. Ces étapes sont inspirées par les récits évangéliques de rencontre de Jésus. Theobald identifie comme première étape l'expérience de guérison ; ici, le sujet se découvre dans sa singularité, son identité propre, et découvre en lui une *dynamis*, qui donne une « puissance d'exister » (*ibid.*, 853). En deuxième lieu, la guérison fait place à l'amitié, au compagnonnage avec Jésus (*cf.* « je ne vous appelle plus serviteur [...], mais amis », Jn 15,15), qui ne peut se développer que dans l'égalité ou la mutualité (*ibid.*, 855). Enfin, en troisième lieu de cet itinéraire mystagogique, l'expérience d'une « immanence réciproque » peut se produire, sous forme de jeu de miroir entre Dieu et sa créature, « regardant et regardé », qui invite alors le sujet à une réflexivité en lui-même (*ibid.*, 857-859). Ainsi, conclut Theobald, « Désormais, cette force de vie qui constitue [le sujet] unique en relation avec d'autres uniques le fait tenir en lui-même, bien qu'il reste travaillé de l'intérieur par la limite critique d'une démesure qui déborde à jamais sa propre mesure » (*ibid.*, 859). Et c'est pourquoi, demandait l'auteur dans un précédent chapitre, « qu'on ne sépare plus la théologie dite "scientifique" de l'expérience spirituelle et de sa

manifestation dans la littérature spirituelle » (*ibid.*, 414), car la vie spirituelle est (aussi) un apprivoisement du mystère divin.

Pour Panikkar, le dialogue intrareligieux est déjà, en tant que tel, un acte – un exercice – religieux<sup>81</sup>, constitué de foi, d'espérance et d'amour (Panikkar 1999, 48). Et à la question si ma foi peut s'ouvrir et embrasser (*embrace*) les croyances de l'autre qui apparaissent contradictoires aux miennes, la réponse de Panikkar se calque sur le commandement d'amour : « We must believe those who do not believe, just as we must love those who do not love » (*ibid.*, 50). C'est-à-dire que nous devons dépasser ce qui nous repousse dans la foi de l'autre, afin d'entrer dans cette communion avec les croyants inscrits ailleurs qu'en christianisme. Or souvent, ce qui bloque dans l'expérience « multireligieuse » sont les croyances plutôt que la foi (*ibidem*). Si je m'arrête aux croyances de l'autre, je n'arriverai pas à nourrir ma foi. Ou si ma foi est trop fragile, je risque aussi de me perdre. Mais la foi, pour Panikkar, peut encourager le risque de la bousculer au nom de l'enrichissement et de l'approfondissement que la rencontre peut provoquer. La foi doit oser se déshabiller pour vraiment rencontrer l'autre dans sa propre nudité et par là même, grandir (*ibid.*, 51-52). Ainsi, se résume Panikkar

The main function of faith is to connect me with transcendence, with what stands above me, with what I am not (yet). Faith is the connection with the beyond, however you choose to envision it. [...] Faith cannot be equated with belief, but faith always needs a belief to be faith. Belief is not faith, but it must convey faith. A disembodied faith is not faith. [...] Faith finds expression in belief, and through it people normally arrive at faith (*ibid.*, 54-55).

Le travail de discernement consiste ici encore à bien savoir croire : à voir en quoi la foi, comprise comme une sorte de flux me reliant au transcendant, est grandie ou pas par les croyances qu'elle rencontre. Mais cette polarisation entre foi et croyance, aussi utile soit-elle, peut rester encore courte pour certaines questions à cheval entre le spirituel et le doctrinal (par exemple : quand je prie, me présenté-je devant un autre ou ne suis-je que seul avec moi-même ?). En critiquant les croyances, Panikkar estime qu'il ne prône pas le relativisme des croyances quand il en souligne leur relativité (*ibid.*, 57), ni leur égalité entre elles, au point de les rendre interchangeables (*ibid.*, 58) ; elles ont simplement « la même nature » (ou fonction ?), affirme-t-il, qui consiste à formuler la foi dans un langage audible à d'autres.

Pedro Rubens, brésilien attentif aux nombreux métissages qui émergent dans son pays, est certainement celui qui a travaillé au plus proche de notre sujet. Pour lui, une herméneutique du croire doit être approfondie théologiquement pour comprendre ces nouvelles explorations contemporaines propres au contexte brésilien, influencé autant par les courants pentecôtistes que par des syncrétismes tels le Candomblé ou le macumba – regroupant lui-même l'umbanda et

---

<sup>81</sup> Ce qu'affirme aussi David Tracy : « The praxis of inter-religious dialogue, as Tracy says “does not merely bear a ‘religious dimension’. It is a religious experience” » (Tracy cité dans Barnes 2002, 21).

le quimbanda. Dans sa thèse, publiée sous le titre *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus* (2004), il distingue quatre lieux de tension (ou axes) pour élaborer une théologie du croire, qu'il revisitera, dans ses trois derniers chapitres, de manière hélicoïdale (Rubens 2004, 325-506).

Premièrement, il rappelle que le texte et la Parole ne coïncident pas entièrement ; on ne croit pas tant le texte que la Parole proclamée à travers le texte. C'est l'axe anthropologique par excellence, où la Parole annonce la promesse d'un accomplissement pour l'humain, mais où, parce qu'« aucune expérience chrétienne ne peut parvenir à l'humain dans sa plénitude » (*ibid.*, 357), celui-ci se trouve obligé à reparcourir les écritures pour comprendre son expérience. Une « dynamique » est ainsi entretenue. Elle invite le croyant à un constant aller-retour entre le texte, sa parole et son contexte propre, sachant que « l'expérience chrétienne ne peut pas échapper aux ambiguïtés humaines au nom d'une foi pure, pas plus qu'elle ne peut contourner les conditionnements sociohistoriques » (*ibid.*, 419). En outre, si les Écritures et la Parole sont en tension, il faut aussi renvoyer au Christ, accomplissement humain des Écritures qui incarne la Parole, qui permet de mieux comprendre ce que c'est qu'être *humain* :

Ni simple croyance religieuse ni pur savoir, la foi implique une intelligibilité de l'accomplissement de l'homme puisée dans les Écritures. [...] Aucun discours sur l'accomplissement de l'homme ne peut se révéler véritablement chrétien sans un face à face avec celui qui a accompli les Écritures de Dieu dans sa chair : voilà le critère chrétien fondamental pour penser l'accomplissement de l'humain (*ibid.*, 420).

Or, ajoutera-t-il plus loin, l'accomplissement effectué par le Christ « n'est pas pour autant l'abolition de la chair ni la fin de l'histoire » (*ibid.*, 442), il s'agit pour chacun de prolonger la geste du Christ, et accomplir en sa chair ce qui « manque aux souffrances du Christ » (Cf. Col 1,24). Mais le manque est entendu ici comme une « ouverture à autrui », c'est-à-dire la possibilité de le rendre présent en cette vie puisque, comme chrétien, nous avons besoin du Christ comme il a besoin de nous (*ibidem*). C'est par l'acte de foi, selon Rubens, que le chrétien acquiert donc son identité par l'héritage de la promesse contenue dans les Écritures (*ibid.*, 447-48).

Deuxièmement, la distance entre la théorie et la pratique, où le texte doit mener à l'action, est capital pour la crédibilité des chrétiens et de leurs institutions (*ibid.*, 347-49). Pour ce faire, estime Rubens, un critère de discernement supplémentaire consiste à évaluer l'écart entre le dire et le faire, en fonction de trois sphères distinctes : *subjective* – interroger sa propre conversion et les motivations qui entraînent le croire – ; *intersubjective* – examiner les signes de la communauté de foi qui devrait témoigner de sollicitude et d'accueil pour ses membres, et tenir pour important cet amour fraternel – ; et *objective* – observer le travail engagé pour la justice et l'avènement du Royaume de Dieu en ce monde, « symboliquement le critère ultime de discernement » (*ibid.*, 358-59 – voir aussi 454-474).

Dans ces trois sphères, une relation dialectique existe entre le texte et l'action, la théorie et la pratique. La vérité n'est pas à accomplir selon une recette déjà préprogrammée, mais à penser, à actualiser selon les contextes, où le dialogue entre le texte (souvent paradigmatique) et la réalité devient un passage obligé. Autre obligation : que les autorités puissent « créer les conditions réelles pour l'avènement de l'acte de croire comme rencontre de l'homme avec son créateur en toute vérité » (*ibid.*, 421), où la créativité et l'originalité qui bousculerait quelque peu la doctrine ne sont donc pas à proscrire a priori, mais à accueillir comme nouvelles manifestations du lien à Dieu.

Troisièmement, poursuit Rubens, la tension entre tradition et utopie, propre à toute adhésion à un discours religieux, et qui décline autrement la théorie et la pratique, fait surgir une double crise : non seulement la tradition fut-elle déjà fortement remise en question par la modernité, mais en postmodernité, l'utopie – entendue comme grand récit – entre aussi en crise, comme le soulignait déjà Jean-François Lyotard dans *La condition postmoderne* (1979). Pour l'auteur,

Ces deux pôles restent un défi pour la foi, car celle-ci ne peut pas vivre d'un avenir utopique sans courir le risque de tomber dans l'illusion, ni se nourrir d'un passé cristallisé dans les traditions sans se réduire à une croyance. La foi est appelée à remettre en chantier ses propres fondements, de même qu'elle doit construire son espérance dans le présent de l'expérience (*ibid.*, 351).

Pour agencer ces deux pôles, où les références du croire servent de port de départ et l'utopie de port d'arrivée, un voyage entre le lieu et le non-lieu peut (métaphoriquement) se dessiner. Ce voyage, qui a besoin de la *communication*, du langage symbolique, pour s'incarner, consiste aussi en l'avènement d'une topographie du croire. Autrement dit, une « recherche commune de la vérité de croire » entraîne le croyant ou la communauté à *saisir et faire* la vérité dira Tillich, « *pas sans l'autre* » ajoutera Certeau, et permettre à une « théographie » de s'écrire (*ibid.*, 359-60).

Pour Rubens, l'expérience de la tension entre tradition et utopie génère deux types d'expériences, distinctes, mais très proches l'une de l'autre : la « fidélité créatrice » et la « rupture instauratrice ». Si les deux voies indiquent des expériences de foi distinctes, elles n'en sont pas moins productrices de sens, chacune à leur manière :

D'un côté, l'accent est mis sur la continuité : l'Esprit vivifie, transfigure, il est créateur et créatif. De l'autre côté, l'accent est mis sur la discontinuité : la *lettre* est trace d'une rupture entre passé et présent, et signe d'un écart entre le référent et le sens, entre texte et action. Le rapport entre *lettre* et *Esprit* demeure donc vital pour discerner le lieu et le non-lieu d'une expérience chrétienne : entre les Écritures saintes et l'écriture du cœur, il y a un travail d'interprétation et de production du sens. [...] Dans un cas comme dans l'autre, seule une lecture dans l'Esprit s'avère chrétienne : en passant par la *lettre*, certes, mais en dépassant sa vétusté, pour parvenir au plein déploiement du sens (*ibid.*, 483).

*Fidélité créatrice* et *rupture instauratrice* sont deux expressions tirées du travail de Certeau dans les années 1968-1970, et discutées par Moingt dans « L'ailleurs de la théologie » (1988). Elles illustrent comment le croyant peut soit s'inscrire dans la tradition et la renouveler de l'intérieur,

soit marquer une forme de rupture permise par la tradition parce qu'issue d'elle (voir Cerateau 1987, 211-213 ; aussi 116-135)<sup>82</sup>. En ce sens, expliquait déjà Cerateau en 1971,

La praxis n'est pas la « chose » dont un énoncé pourrait être « l'expression ». Il y a une illusion à penser que le rapport nécessaire du discours à la pratique doit se traduire par un langage qui soit la description ou l'analyse de l'expérience. Tout récit ou toute analyse de la praxis reste un discours qui n'est plus « fidèle » à l'action par le fait qu'il en parle. Ce qui s'introduit davantage dans le *dire* est d'ailleurs souvent ce qui s'exile du *faire*. De toute façon, la relation du *dire* au *faire* n'est pas un rapport de contenant à contenu, ou de formalisation à expérience. C'est une articulation de termes différents. Le déplacement du *faire* se conjugue à la circonscription de places par le *dire*, tout comme le départ se combine au lieu, sans qu'il soit possible de réduire l'un à l'autre (*ibid.*, 219-220).

En outre, poursuit Cerateau, cette irréductibilité entre le faire et le dire permet des crises ou des chocs, qui se répercutent dans la réflexion théologique, mais dans un deuxième temps. Car, comme le montre l'histoire religieuse : « la pratique des chrétiens a toujours été et reste différentes des lois et des enseignements. [...] En fait, la praxis opère toujours, par rapport à ce qui s'enseigne, de sours ou de brusques déplacements qui rendront possibles d'autres lois ou d'autres théologies » (*ibid.*, 221). Reste à discerner quels déplacements seront admissibles de ceux qui ne le seront pas, surtout quand, selon le contexte, le seuil de l'acceptable varie (Rubens 2004, 412). Il faut, précise Rubens, déplacer la perspective du sociologique à l'historique et à l'herméneutique, puisque le croire s'écrit dans le temps, et pas seulement en différents lieux (*ibid.*, 421-22). C'est encore ce que soulignait Cerateau, pour qui le pluriel de l'histoire est un donné. Pour le jésuite français, la juste pratique de l'autorité s'avère centrale dans la mesure où celle-ci, d'un même mouvement, s'impose – certes –, mais crée également de l'espace pour *de l'autre* : « La vérité dont [le supérieur] témoigne, il ne se la garde pas ; il la permet sans la posséder ; il la reconnaît devant lui, autre, au moment où il la rend possible. Il autorise un risque en la partageant » (Cerateau 1987, 135).

Pour le théologien brésilien, le discernement doit donc être entendu dans le contexte d'une crise de communication, tant pour les sujets croyants que pour les communautés entre elles ou dans leur rapport historique à la vérité (Rubens 2004, 475). En s'appuyant sur la dialectique développée chez Paul entre la lettre et l'Esprit (Rm 2,29 ; 7,6 ; 2Co 3,6), Rubens ajoute que cette crise demeure incontournable, en ce qu'elle révèle la tension qui traverse à la fois la dimension sotériologique, historique et herméneutique des développements de la foi chrétienne (*ibid.*, 476-483). En somme, Rubens relie ce troisième lieu de tension au deuxième, en estimant que

Dans une dynamique de communication, il s'agit concrètement de discerner le croire selon les trois dimensions constitutives de l'expérience humaine : l'*authenticité* de l'acte de croire comme expression de la personne (dimension subjective) ; la recherche d'une *justesse* dans l'expérience communautaire chrétienne comme contribution à l'élaboration de normes

---

<sup>82</sup> L'extrait provient de son article « La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine » d'abord publié dans *Esprit* en 1971, puis repris dans *La faiblesse de croire* (1987).

régulatrices en vue du lien social (dimension intersubjective); l'universalisme chrétien comme ouverture à la recherche d'un consensus avec tous ceux qui partagent une histoire commune, non proprement en termes de « confession de foi », mais autour de « ce à quoi la foi se rapporte » (dimension objective). Ce triple critère sert à penser une topographie de l'acte de croire, comme « théographie » : les traces sont à discerner tout au long du chemin (Rubens 2004, 422).

Quatrièmement, termine Rubens, les enjeux autour de la régulation, entendue sous le diptyque référence et signification, doivent être réinvestis pour penser l'articulation entre l'unité (de la foi) et la pluralité des expressions et des expériences (*ibid.*, 352-3), sans étouffer la nouveauté, mais sans se taire non plus : la normativité garde sa pertinence propre pour la communauté des croyants (*ibid.*, 360-61), et fonctionne de manière « ouverte » (*ibid.*, 417). Mais au-delà de la référence et de la signification, la catégorie du style, développée par Theobald, est aussi à prendre en compte dans ce registre, tout en sachant qu'il demeure « paradoxal » en tant qu'il ne permet pas de penser l'ensemble de la signification par la référence qu'il déploie lui-même (*ibid.*, 416). Pour Rubens, « La *dynamique du style* semble alors la plus apte pour penser une "normativité ouverte" : un style n'en exclut pas un autre. La *regula fidei* doit, en fait, être capable d'apprécier la diversité des expériences sans les juger *a priori* et de discerner le croire sans renoncer à la vérité » (*ibid.*, 422). Pour ce faire, précise-t-il, il faut croiser la norme matérielle (le Christ) et la norme formelle (l'Esprit) dans l'appréciation des différentes expériences de foi (*ibid.*, 423).

En partant du principe que la *regula fidei* « doit, d'une part, dresser des critères de normativité de la vraie foi », afin de permettre à une véritable pluralité d'exister *dans la différence*, et « d'autre part, garder toujours l'ouverture à l'Esprit à l'œuvre », afin de donner au christianisme la possibilité de se renouveler et de se régénérer, « seule une *normativité ouverte* peut rendre compte à la fois du besoin de régulation de la foi chrétienne et de l'égale exigence d'ouverture à la nouveauté des expériences » (*ibid.*, 487-88).

Du point de vue théologique, il est utile, estime Rubens, de s'adosser ici sur le quatrième évangile, tant pour son insistance sur l'acte du croire que pour la théologie construite autour de la promesse du Paraclet. Ruben suit ici Jean Zumstein (1989), qui montre comment le récit de Jean veut « susciter le croire des croyants » et « re-cadrer l'identité chrétienne » dans une perspective de « restructuration du croire » (Zumstein 1989, 223). Pour Rubens, que ce soit avec Nicodème ou avec la Samaritaine, pendant son discours d'adieux ou le soir de sa résurrection, la promesse de la venue de l'Esprit faite par Jésus révèle une sorte de fissure du canon des Écritures – les Évangiles ne contiennent pas toute la Parole : « L'Esprit sans mesure reste un don à discerner dans le Christ, clé des Écritures et de tout accomplissement moyennant la foi » (Rubens 2004, 499). D'où, conclura Rubens à la suite de Theobald, le passage d'une pédagogie à une mystagogie de la foi (*ibid.*, 500), mais pas tant de manière à effacer l'un au profit de l'autre, mais à les distinguer pour mieux les articuler ensemble (*ibid.*, 504).

Parce qu'une règle de la foi demeure nécessaire pour structurer le discernement déjà évoqué sous la forme d'accomplissement de l'humain, du procès en crédibilité et d'une théographie du croire, Rubens rappelle que la « norme ultime de la foi chrétienne » ne peut être autre « chose » que Christ lui-même, même si la notion du « Christ » reste encore vague, ne pouvant se réduire au Jésus historique, et dès lors pas totalement accessible par les seules Écritures. C'est pourquoi le critère doit encore être ajusté à la relation que le croyant entretient avec son Dieu plus qu'à une figure particulière :

Ainsi, si l'acte du Christ reste la *norme ultime* de l'acte du croire chrétien, la normativité de la foi s'inscrit surtout dans une ouverture relationnelle, qui est au cœur du mystère chrétien : Jésus n'est pas seul (il est avec le Père : 14,20) et il ne nous laisse pas orphelins (14,18), car l'autre Paraclet restera pour toujours avec nous (14,16). [...] En ce sens, la *regula fidei* consiste alors dans une question d'accès réel à l'expérience de Dieu et de sa *signification effective* comme expérience humaine authentique, juste et vraie (*ibid.*, 502).

Étant donné que « L'accès fait partie de la signification elle-même », propose Rubens à la suite de Lévinas, « la voie qui mène à Dieu ne peut être que Dieu lui-même » (*ibidem*). Ici, référent et signification se croisent : c'est dans la relation du croyant au Christ (unique) et au Pneuma (actualisé de manière plurielle dans les vies humaines et dans l'histoire) que se constitue la règle de foi propre à permettre le discernement qui engage vers le Dieu trine.

Au terme de ce parcours des quatre lieux de tension, Rubens suggère de ne pas s'enfermer dans une certaine forme d'intelligence de la foi, mais de se montrer prêt, en théologie, à réviser et à inventer les manières par lesquelles on peut penser l'intelligence de la foi (*ibid.*, 509-10). Tout comme il est impossible d'arrêter, ou de clarifier de manière absolue une « foi vraie », on doit reconnaître que « l'Église n'est pas "faite" une fois pour toutes » – celle-ci se révèle aussi constamment (*ibid.*, 512). Dès lors, suggère l'auteur, on peut se demander jusqu'à quel point il faut « distinguer la Révélation divine, *une fois pour toutes*, de l'expérience de foi, toujours aux prises avec les contingences de la finitude humaine » (*ibid.*, 514). Il n'est pas question de les confondre, encore moins de les amalgamer, mais reconnaître malgré tout que foi et révélation, au fondement du croire, sont « comprises dans un seul acte » (*ibid.*, 515).

Il y aurait encore plusieurs auteurs que je pourrais évoquer pour le discernement, à commencer par João Batista Libanio qui, dans *Spiritual Discernment and Politics* (1982), propose le discernement ignacien afin de s'engager dans la vie publique (politique). Pour l'auteur, il faut identifier les prérequis du discernement (entrer dans un processus de purification, s'engager pour la générosité et prier – selon les trois vertus cardinales), afin de pouvoir suivre l'architecture propre au discernement, et de se servir de critères subjectifs et objectifs pour ce faire. Sur un mode plus subjectif, différents auteurs des éditions Vie chrétiennes proposent également des manuels pratiques pour mieux discerner la présence et la volonté de Dieu dans la vie du



chrétien<sup>83</sup>. Enfin, Kees Waaijman, déjà mentionné plus haut pour sa volumineuse étude sur la spiritualité, souligne également que la théologie spirituelle se rapproche, en tant que « sagesse pratique » (*phronèsis*) du discernement (*diakrisis*) (Waaijman 2005, 523). Ce type de savoir se distingue, déjà selon Aristote dans son *Éthique à Nicomaque*, de l'épistémè, qui traite de mathématique et de géométrie, et ne doit pas se confondre avec l'expertise (*techne*).

Quoiqu'il en soit des différentes approches, quelques constantes se dégagent de ce parcours. D'une part, l'approche est résolument pragmatique : en cela, la théologie spirituelle peut être considérée comme une théologie pratique, arrimée au réel et au contexte sociohistorique de ses acteurs. Aussi, l'approche reste inductive : dans la mesure où le chemin pour arriver à Dieu n'est pas connu, il se doit de partir du concret pour avancer vers la connaissance de Dieu, à la manière des explorateurs plutôt que selon les plans des ingénieurs. D'autre part, si les chemins sont à chaque fois différents selon les personnes et les contextes, la destination, elle, reste sensiblement la même : entrer dans la communion du Dieu trine, en adéquation à son désir et à sa volonté. Ce qui implique que ce ne sont pas les orientations qui font d'abord problème, mais les chemins choisis, qui obligent à s'interroger sur la pertinence (ou la légitimité) des options envisagées.

Sur ce chemin, comme l'a surtout montré Rubens, différentes tensions émergent. Ces tensions sont essentielles à analyser pour mieux comprendre les résistances ecclésiales devant les explorations ou innovations des fidèles en fonction de leur foi, ainsi que les risques qui surviennent pour le fidèle qui s'aventure hors des sentiers battus. Mais comme le montrent aussi Robert, Theobald et Panikkar, l'ultime critère demeure la connaissance de Dieu, en tant qu'entrée dans son mystère.

À dessiner les contours d'un discernement à partir des auteurs évoqués plus haut, c'est en quelque sorte le développement des vertus théologiques qui pourrait aider à penser ce discernement. Voir en quoi la fréquentation d'une autre tradition religieuse que chrétienne aide à augmenter la foi, la charité et l'espérance. Mais cette approche reste trop théorique, abstraite, et ne fait pas vraiment justice à la vie spirituelle dans son ancrage sociohistorique autant personnel que politique. Il faut donc ajouter, à ce premier trio de vertus *théologiques* des vertus qui traitent du rapport à soi-même et du monde – respectivement, des vertus *anthropologiques* et *écosociologiques*.

Les vertus anthropologiques sont à distinguer des vertus cardinales, telles que thématiques par Ambroise de Milan et Augustin, et inspirées par Platon. Elles orientent vers l'être plutôt que dans

---

<sup>83</sup> Voir la liste d'ouvrages d'auteurs comme Jean-Claude Dhotel, Jean Gouvernaire, Monique Lorrain, Léo Scherer, Richard Hauser sous la thématique « vie spirituelle et discernement » sur la boutique en ligne des Éditions vie chrétienne (2018).

le *faire*, et sont centrées sur la psychologie de l'individu sans pour autant effacer la dimension morale. Il s'agit de reprendre ici les notions d'épanouissement, d'individualité voire d'engagement, mais aussi de mieux prendre en compte l'expérience, le désir, l'affectif, le psychique, et sa conduite dans le monde, évoqués plus haut à travers les cinq notes de la définition du spirituel comme anthropologie du croire. Alors qu'au départ, je pensais organiser la question du discernement uniquement à partir de ces cinq dimensions du croire, ce chemin me paraît finalement encore trop confus : l'enjeu pour le discernement n'est pas de juger la manière de croire, mais la direction – l'horizon de celui-ci. Mais faire l'impasse sur l'humain serait en revanche une erreur. D'où l'option d'ajouter ici la dimension anthropologique au discernement pour souligner l'incarnation de la vie spirituelle dans le discernement.

Dans cette dimension, il faudrait aussi revisiter la notion de péché non pas comme sanction de pratiques contre d'autres, mais comme moyen d'appréciation ou non de nouvelles pratiques spirituelles. Ces pratiques permettent-elles une meilleure tenue – ou *discipline*, au sens d'être *disciple* – du fidèle devant le Dieu trine ? L'hygiène spirituelle est-elle favorisée par ces pratiques ou au contraire s'avère-t-elle avariée par la contiguïté à certains éléments nocifs ?

Mais comme évoqué dans le chapitre précédent également, le spirituel n'est pas que personnel ; il est aussi politique, social – cosmique. Le néologisme accompagnant les vertus *écosociologiques* permet de rappeler que le social ne peut pas être simplement anthropocentré, mais doit garder un lien avec tout le vivant, à la terre nourricière. Il élargit ainsi la notion d'avènement du royaume de Dieu à un au-delà des humains car la justice sociale doit aussi, aujourd'hui, être une justice écologique, qui respecte l'habitat et la présence des espèces autres qu'humaines.

En prenant en compte les vertus selon une perspective non plus simplement théiste ou théandrique, mais bien *cosmothéandrique*, pour reprendre le vocabulaire de Panikkar<sup>84</sup>, le discernement peut se penser à partir de la question fondamentale : les pratiques spirituelles adoptées font-elles croître les vertus en fonction des trois pôles évoqués – l'humain, Dieu et le cosmos – ou les diminuent-elles ? Autrement dit, la vie spirituelle est-elle enrichie ou dégradée par ces explorations ?

Sans établir une liste exhaustive des sous-questions reliées à ces trois catégories de vertus, on pourra notamment s'interroger si la lecture de la Bible et de la tradition chrétienne est renouvelée par ce dialogue – et partant, si elle renouvelle l'intelligence de la foi. On pourra encore vérifier si

---

<sup>84</sup> « Au *théandrisme* de la tradition chrétienne, j'ajoute le *cosmos*, parce que jusqu'à présent le cosmos était pour le moins négligé, sinon méprisé, par ces spiritualités dans lesquelles la matière était souvent le symbole du mal, de l'inauthenticité, tout au moins du provisoire. On oubliait le corps, la matière. Le théandrisme, c'est alors trop souvent la déification d'un homme qui serait quasiment un esprit pur, malgré le dogme de la résurrection de la chair » (Panikkar 1998, 133).

ces pratiques favorisent l'épanouissement, l'accomplissement, ou augmentent la paix, la sérénité du pratiquant. Et examiner comment ce type de pratiques diminue certaines formes d'égoïsme au profit d'un engagement social, ou d'une conscience plus large du vivant. Les manières concrètes de discerner pourront être le dialogue avec d'autres personnes, des amis ou un accompagnant spirituel ; prendre de la distance par la lecture ou l'écriture ; prendre du temps seul, en marchant ou par la prière.

Parce que chaque situation est singulière, il est impossible de prédire les divers cas de figures possibles. Le discernement s'effectue à partir de la réalité concrète et non en fonction d'un ensemble de critères préétablis. Parce qu'il s'agit d'une démarche inductive, celle-ci ne mobilise pas non plus, en soi, la théologie des religions. Grâce à l'approche proposée par la théologie spirituelle, les notions d'hérésie et les dogmes par lesquels on catégorise les enjeux théologiques ne trouvent pas ici de fonctions particulières, sinon qu'ils demandent au pratiquant de s'interroger sur les contradictions intellectuelles entre des discours visiblement opposés (personnalité du croyant *vs.* doctrine du non-soi (*anata*) ; résurrection *vs.* réincarnation ; incarnation *vs.* avatar ; etc.). Ce sera le travail effectué pour les personnes optant pour une forme de métissage interspirituel.

Mais avant de les aborder, il faut d'abord voir en quoi les « bricoleurs » et les « syncrétistes » se distinguent des « métissés ». Car chacun de ces concepts cherche à expliciter ce que l'anthropologie interroge depuis près d'un siècle : la transformation et la mise en rapport de différents codes culturels (ou pour nous ici : religieux et spirituels) qui rendent le sujet créateur de sa propre voie spirituelle en se permettant des emprunts, des amalgames ou des assemblages inattendus.

## 4<sup>e</sup> partie :

# De nouvelles catégories théologiques – bricolage, syncrétisme, (hybridité) et métissage

Il n'y a pas, par conséquent,  
d'un côté les cultures « pures »  
et de l'autre les cultures « métissées ».  
Toutes, par le fait universel des contacts culturels,  
sont à des degrés divers des cultures « mixtes » syncrétiques,  
faites de continuités et de discontinuités.

Denys CUCHE,  
*La notion de culture dans les sciences sociales* (2010), p. 74

Si les échanges ont toujours été au centre de la vie sociale, par la parole comme par le commerce, le mélange des genres, lui, a rarement eu bonne presse socialement. Les guerres et autres invasions ont bien provoqué de multiples interpénétrations culturelles sur le temps long ; mais sur le temps court, il fut longtemps recommandé de se distinguer, de montrer à quelle « tribu » et à quel statut social on appartient, que d'enfreindre ou de brouiller les frontières sociales, culturelles ou religieuses instituées par les communautés auxquelles on appartient. Les histoires romantiques à la Roméo et Juliette, souvent d'ailleurs construites sur la transgression des frontières sociales, rendent la dramatique de la relation amoureuse tragiquement belle et triste à la fois : comment obéir à ces injonctions familiales quand le cœur en conteste l'interdit ? Le statut des bâtards reste en outre encore généralement méprisé socialement. Et de même, religieusement, il reste très difficile de transformer et renouveler la pensée théologique selon un nouveau contexte culturel ; cela demande beaucoup de luttes, encore aujourd'hui.

Le cas de Salman Rushdie, au lendemain de la publication de son roman *Les versets sataniques*, demeure l'un des cas les plus symptomatiques – et extrêmes – de la résistance des instances religieuses contre le changement et la liberté d'expression à suggérer de nouvelles manières d'envisager leur propre tradition religieuse. Rappelons le contexte. L'ayatollah Khomeyni, choqué du récit imaginé par Rushdie qu'il jugea blasphématoire, a voulu se faire, aux yeux du monde musulman, le protecteur de l'islam et le pourfendeur de toute perversion (Bromberger & Mantran – en ligne<sup>1</sup>). Et le 15 février 1989, il prononça une fatwa exigeant l'assassinat de l'auteur et de son

---

<sup>1</sup> « Cet événement illustre la volonté de l'imam d'apparaître comme le défenseur intransigeant de la religion, face aux dévoiements dus aux compromissions avec les pays occidentaux : défenseur unique, puisque les autres chefs

éditeur, qui devait s'étendre également contre tout éditeur et traducteur participant à la publication du livre en d'autres langues<sup>2</sup>. Contestant (évidemment) la fatwa, Rushdie explique le sens de son engagement – penser la condition de l'émigré, et par là promouvoir les mélanges issus de situations nouvelles, contre l'absolutisme d'une vérité ou d'une identité qui se voudrait pure et intangible :

The *Satanic Verses* celebrates hybridity, impurity, intermingling, the transformation that comes of new and unexpected combinations of human beings, cultures, ideas, politics, movies, songs. It rejoices in mongrelization and fears the absolutism of the Pure. Mélange, hotch-potch, a bit of this and a bit of that is how newness enters the world. It is the great possibility that mass migration gives the world, and I have tried to embrace it. The *Satanic Verses* is for change-by-fusion, change-by-conjoining. It is a love song to our mongrel selves (Rushdie 1992, 394).

Ce qu'exprime Rushdie symbolise avec force le but de ce travail : penser autrement la frontière, et donc les tendances religieuses fondamentalistes ou littéralistes. Il s'agira de montrer comment ces termes – bricolage, syncrétisme, hybridité et métissage – exemplifient le génie de la porosité ou de la métabolisation des traditions, et *contredisent* les logiques d'intégrisme et de conservatisme issus de certains secteurs du monde religieux – ou politique.

Dans le monde des sciences humaines – histoire, anthropologie et sociologie en premier lieu – la question semble bien réglée : la culture comme l'identité prennent des sens et des couleurs extrêmement mobiles selon les protagonistes qui s'emparent de ces questions. Tandis qu'il est de plus en plus difficile d'essentialiser celles-ci à l'université, on trouve dans l'espace social et politique des penseurs qui s'inquiètent de voir des identités nationales secouées par le brassage des populations au point de mettre en péril les traditions reçues<sup>3</sup>. Pour James Clifford, toutefois, qui a travaillé sur l'histoire de l'anthropologie culturelle, « This feeling of lost authenticity, of “modernity” ruining some essence or source, is not a new one » (Clifford 1988, 4) ; en fait, il remonte au début du XX<sup>e</sup> siècle, comme s'en lamentait déjà un poète en 1920 : « The pure products of America go crazy » (*ibid.*, 1). La pureté imaginée d'un lieu, d'une identité sociale ou d'une culture donnée ne va plus de soi ; la folklorisation non plus. On peut être issu des peuples

---

musulmans n'ont pas du tout, ou guère, réagi à la publication du livre ; défenseur motivé, puisque adepte du shi'isme, seule véritable expression de la religion musulmane ; il s'agit pour l'imam, convaincu de détenir la vérité, non seulement d'être le combattant de l'islam, mais aussi de se faire reconnaître comme tel par tous, de rassembler les musulmans dans la lutte contre les perversions qui le menacent, qu'elles proviennent de l'extérieur ou de l'intérieur : impérialisme occidental, communisme soviétique, laïcisme, nationalisme arabe ; et, dans cette lutte, le shi'isme doit être le fer de lance de l'islam, et plus spécialement le shi'isme iranien dont lui-même est l'imam, le guide » (Mantran & Bromberger 2018).

<sup>2</sup> Hitoshi Igarashi, le traducteur des *Versets sataniques* en japonais, sera ainsi assassiné le 11 juillet 1991 ; d'autres, comme Ettore Capriolo, William Nygaard ou Aziz Nesin, frôleront également la mort du fait de leur engagements dans l'édition du livre de Rushdie.

<sup>3</sup> Voir par exemple *L'identité malheureuse* (2013) d'Alain Finkielkraut, ou *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* (2004) de Samuel Huntington.

premiers, du continent américain ou australien, et avoir totalement intégré les codes, langues et rythmes de la vie urbaine, *moderne*.

La question de l'identité personnelle ou collective dépendra toujours d'un contexte politique et social, et ne peut pas être réduite à une essence ou une source qui la légitimerait, comme le souligneront d'autres travaux, dont ceux d'Edward Said par qui, notamment, la mouvance postcoloniale s'affirmera. Selon Clifford :

Intervening in an interconnected world, one is always, to varying degrees, "inauthentic": caught between cultures, implicated in others. Because discourse in global power systems is elaborated vis-à-vis, a sense of difference or distinctness can never be located solely in the continuity of a culture or tradition. Identity is conjunctural, not essential (*ibid.*, 11).

Le chercheur se montre d'accord avec Maurice Leenhardt – qui fut son sujet d'étude (pour le doctorat) et était pasteur en Polynésie – quand celui-ci estimait que « change is culture, culture is syncretism » (*ibid.*, 9). Cette idée revient encore chez Denys Cuche, quand il explique que

La culture est dorénavant comprise comme un ensemble dynamique, plus ou moins (mais jamais parfaitement) cohérent et plus ou moins homogène. Les éléments qui composent une culture, parce qu'ils proviennent de sources diverses dans l'espace et dans le temps, ne sont jamais totalement intégrés les uns aux autres. Autrement dit, il y a du « jeu » dans le système. [...] Il n'y a pas, par conséquent, d'un côté les cultures « pures » et de l'autre les cultures « métisses ». Toutes, par le fait universel des contacts culturels, sont à des degrés divers des cultures « mixtes », syncrétiques, faites de continuités et de discontinuités. Il y a souvent plus de continuité entre deux cultures qui sont en contact prolongé qu'entre les différents états d'un même système culturel pris à des moments distincts de son évolution historique (Cuche 2010, 74).

Bref, s'il y a consensus du côté des sciences humaines, celui-ci vole en éclat quand vient la politisation d'enjeux identitaires – tant sur le plan religieux (ou théologique ici) que politique, avec les identités nationales qui demeurent prégnantes dans l'esprit des peuples. Il faudrait remonter aux XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles pour comprendre la construction des identités nationales à travers l'Europe et au-delà<sup>4</sup>. Il faudrait revenir à l'après-guerre, aux mouvements de décolonisation des peuples, pour voir comment des pays ont pu à leur tour accéder à leur indépendance. Et il faut revenir aux mouvements d'émancipation aux États-Unis, par exemple, pour comprendre comment « These identity-based liberation movements were viewed by many Americans as *confirming* rather than *challenging* democratic institutions, and *expanding* rather than *threatening* popular political values » (Alcoff & Mohanty 2006, 1). Or aujourd'hui, poursuivent Linda Alcoff et Satya Mohanty, ces mouvements se trouvent critiqués par la droite comme par la gauche, pour des raisons différentes certes, mais avec un dénominateur commun : l'unité politique est mise en péril (*ibid.*, 2-3).

---

<sup>4</sup> Voir par exemple l'analyse d'Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales* (1999) ou *L'Europe au 19<sup>e</sup> siècle. Des nations aux nationalismes (1815-1914)* de Jean-Claude Caron et Michel Vernus (2015).

Sans entrer dans ces considérations nationalistes, souvent adossée à des considérations ethniques, je mentionne l'actualité de celles-ci car elles ne sont pas loin de ce qui nous intéresse. L'objectification de traits culturels particuliers, mis de l'avant par Richard Handler dans son analyse du nationalisme québécois par exemple, le montre déjà : les frontières, la continuité et l'homogénéité d'une nation, qui envelopperait une diversité particulière, ne vont pas du tout de soi (Handler 1988, 6). De manière subjective, selon une partie de la population, il y a bien un bouquet de traits communs qu'il est possible de faire émerger : mais ces traits sont généraux, appartiennent à une majorité sans qu'ils soient le propre de chaque individu le composant : « Objective boundedness means that the group actually exists as a group, and can be shown to exist by an external observer. Subjective boundedness is the sense that group members themselves have of forming a group; that is, national or ethnic self-consciousness » (Handler 1988, 7).

La réflexion sur la porosité des frontières pourrait s'articuler selon deux pôles – l'ouverture et la fermeture. L'ouverture suppose le risque d'entrer dans le monde de l'autre tout autant que d'accueillir cet autre dans le sien, et d'accepter d'être transformé par la parole de son hôte. La fermeture, en revanche, joue le rôle de protection, ou de conservation de l'acquis : elle se méfie de la nouveauté et des compromis. Ces deux postures radicales sont capitales à la marche de nos sociétés. Sans ouverture, les traditions se sclérosent, cernées par des symboles dont le sens devient de moins en moins intelligible pour ses fidèles. Sans frontières, sans protection de soi, l'identité de la tradition se dissout, et finalement tend à disparaître... par l'évaporation. La préservation des particularismes a donc sa légitimité propre, tout comme l'ouverture à l'autre. Ces deux pôles ouvrent une sorte de dialectique entre la dissolution et la claustration. À l'extrême de l'ouverture, on retrouvera la fusion et la confusion, souvent symbolisée par le syncrétisme, alors qu'à l'extrême inverse, on retrouve le fondamentalisme et l'intégrisme, rétif à toute modification de la tradition.

En théologie, il s'agira de trouver le juste équilibre, qui évite autant l'édulcoration du message chrétien que sa fossilisation, afin de veiller plutôt au renouvellement et à l'enrichissement de sa tradition par l'ouverture, sans perdre l'essentiel de sa richesse dans les transactions interculturelles. Autrement dit, il s'agit de veiller à l'unité contre la fragmentation, la dislocation ou l'atomisation, mais conserver la bienveillance contre le doute, la suspicion et les résistances aux changements.

Avec le bricolage, le syncrétisme, l'hybridité et le métissage, la réflexion théologique entre en tous les cas sur un terrain risqué, parsemé de préjugés et ouvrant sur plusieurs pentes non pas forcément glissantes, mais où le sol se trouve difficile à distinguer. Tandis que le syncrétisme sert très souvent, en théologie chrétienne, d'épouvantail contre les tentatives de rapprochement

interreligieux – bien qu’il soit parfois aussi célébré comme réalité positive en certaines circonstances –, le bricolage pose également problème sur un plan individuel, tandis que le métissage interroge la dimension politique de la quête spirituelle. Seule l’hybridité s’avère sémantiquement moins irritante, mais sa signification demeure extrêmement diffuse et difficile à baliser en francophonie : comme le syncrétisme, ce terme peut recouvrir plusieurs sens très différents les uns des autres et recoupe, à sa manière, des éléments des trois autres termes que je me propose d’investiguer ici. Au final, aucun de ces concepts ne s’avère clairement acceptable, ni moins périlleux théologiquement, et ne fait massivement problème chez certains théologiens.

Autant les notions d’inculturation, bricolage, syncrétisme ou métissage disent quelque chose en commun sur l’interpénétration des traditions religieuses entre elles, autant il est fondamental de remettre de l’ordre dans la sémantique propre à chacune d’entre elles. D’ailleurs, faut-il ici faire état de notions, de concepts, ou de catégories ? Partant du principe que les termes *bricolage*, *syncrétisme* et *métissage* peuvent être désignés sous ces différentes appellations – le syncrétisme étant à la fois notion, concept et catégorie de pensée –, j’ai opté, selon les circonstances et les problématiques abordées, pour l’une ou l’autre de ces appellations.

En 2005, un dossier sur le bricolage religieux fut publié dans *Social Compass*, sous la direction de Louis-Léon Christians et Olivier Servais. D’emblée, les deux chercheurs soulignent qu’il s’agit « pratiquement [d’]un truisme d’affirmer que nos sociétés vivent des mutations socioculturelles radicales et certainement durables, sous la poussée, notamment, des processus de mondialisation et d’individualisation » (Christians & Servais 2005, 275). Devant ces transformations, la question du mélange se fait pressante. Et bien que de nombreux chercheurs aient développé « une importante panoplie conceptuelle pour tenter d’appréhender la réalité qui se fait jour » (*ibid.*, 276), les termes restent encore flous :

Les termes de syncrétisme, de métissage, d’hybridation, de bricolage, de transaction symbolique, sont autant d’exemples de ce débat à l’œuvre aujourd’hui. Mais le choix de tel ou tel concept, pour tenter d’appréhender la réalité, demeure soumis à divers implicites qu’un débat entre disciplines pourrait contraindre à se dévoiler. Les enjeux n’en sont pas seulement théoriques. Ils visent aussi bien les modes de régulation sociaux et politiques du fait religieux dans les années à venir (*ibidem*).

Mais les deux chercheurs choisissent de prendre la question de la « conceptualisation du mélange religieux » par le bricolage, notion finalement très orientée vers une certaine manière d’aborder les traditions religieuses, comme je le montrerai plus loin, et qui perd de vue des enjeux d’analyse portant sur le politique, la pureté et la double-appartenance, notamment. Au cœur de ma recherche sur les mélanges interreligieux, c’est plutôt le syncrétisme qui tient une place unique, et qui permet de départager, d’une certaine manière, le bricolage du métissage – l’hybridité demeurant au-dessus de ces découpages sémantiques. Il cristallise l’ambivalence et la



confusion qui règne autour des différents termes convoqués, en offrant une sorte de zone grise plus neutre que le bricolage et le métissage, qui chacun à leur manière orientent vers des directions opposées à plusieurs égards.

Je dois accuser le fait qu'au départ de ce travail, je pensais – à la suite de la théologie classique –, que le syncrétisme devait forcément entrer dans la catégorie du condamnable, qu'il représentait la face noire et malfaisante de la rencontre interreligieuse, tant j'avais internalisé dans ma théologie les discours le réprimant. Mais en l'examinant de près, je me suis rendu compte que celui-ci jouait plus souvent une fonction d'épouvantail qu'il ne représentait un véritable problème.

La confusion règne d'abord dans la définition qu'on voudra bien donner à ce terme. Car dans les faits, ils sont plus nombreux que je ne le pensais, les auteurs appuyant une certaine acception de la notion de syncrétisme. Dans son article sur le syncrétisme écrit pour l'encyclopédie *Catholicisme*, Louis Debarge propose par exemple de ne pas condamner complètement le syncrétisme et de le revoir dans sa version positive en fonction de l'inculturation. Et pour François Boespflug, qui veut également réhabiliter ce terme, il faut néanmoins reconnaître que « L'usage du mot syncrétisme a été et demeure pour le moins cacophonique » (Boespflug 2006, 273). De nombreux autres auteurs, nous le verrons plus loin, s'inquiètent aussi de la polysémie de ce terme, au point d'obscurcir également le sens des autres termes.

La difficulté s'avère éminemment *taxonomique* comme le remarque André Mary (voir aussi Sered 2008), qui suggère de travailler les définitions et la vérification des retombées de la métaphore choisie :

Au-delà des effets de mode et des impasses d'un imaginaire condamné aux jeux de miroir, la dispute sur les métaphores (métissage ou bricolage? Syncrétisation ou créolisation? Plasticité ou hybridité?) ne peut apporter de progrès heuristique que si les pertinences relativement circonscrites de la métaphore mobilisée permettent de poser des questions discriminantes au corpus des données d'enquête, ou si, pour reprendre une formule de Jean-Claude Passeron, « la comparaison fait disjoncter la métaphore » (Mary 2001, 28).

Typique en ce sens est le cas d'Eliza Kent, une chercheuse qui tâche d'analyser les motivations de femmes qui sont socialement hindoues, et assujetties dès lors aux dictats patriarcaux du brahmanisme, mais qui vivent secrètement une appartenance au christianisme leur permettant de trouver une liberté religieuse. En note de bas de page, Kent admet une ambivalence devant l'utilisation du syncrétisme dans les études anthropologiques : « Syncretism too easily functions as a grab-bag category for all kinds of religious amalgamation over time. It remains, however, difficult to talk meaningfully about the varieties of religious change without it » (Kent 2011, 678). Pour Kent, le syncrétisme peut être admis dans la mesure où il se trouve requalifié (*redubbed*) sous des termes comme l'hybridité, l'acculturation ou la synergie.

La difficulté est également soulignée chez Charles Stewart, qui a écrit plusieurs ouvrages phares sur les questions de mélange ou transferts culturels, et codirigé le très souvent cité *Syncretism/Anti-Syncretism. The politics of Religious Synthesis* (1994). Celui-ci, dans ses remarques sur les mélanges religieux, reconnaît que les termes syncrétisme, hybridité et créolisation apparaissent parfois comme synonymes et en tous les cas de manière ambivalente dans les études anthropologiques et au-delà (Stewart 1999, 40). Et l'auteur lui-même n'hésite pas à utiliser deux termes proches (hybridité et syncrétisme), comme s'ils étaient équivalents, pour affirmer que les changements et les interpénétrations culturelles sont le résultat normal et inhérent aux ensembles culturels :

Cultural borrowing and interpenetration are today seen as part of the very nature of cultures. [...] To phrase it more accurately: syncretism describes the process by which cultures constitute themselves at any given point in time. Today's hybridization will simply give way to tomorrow's hybridization, the form of which will be dictated by historico-political events and contingencies (*ibid*, 41)<sup>5</sup>.

L'un des premiers à vouloir éclaircir les processus du syncrétique en théologie catholique, et à chercher à en réhabiliter deux ou trois, est le très connu Leonardo Boff, l'un des théologiens de la libération les plus en vue. Il s'est interrogé sur la question du syncrétisme dans un chapitre de son opus *Église : charisme et pouvoir* (1985 [1981]). Pour lui, tout mélange n'est pas à condamner, bien au contraire, mais il faut les distinguer les uns des autres. En l'occurrence, il propose de reconnaître un type de syncrétisme positif pour le christianisme, qui pourrait être désigné comme un « syncrétisme refonte » dans la mesure où la tradition « s'ouvre aux différentes expressions religieuses, les assimile, les réinterprète, les *refond* à partir de critères de sa propre identité » (Boff 1985, 165 – je souligne). Et l'auteur de préciser :

Il ne s'agit pas d'une adoption pure et simple, mais d'une refonte et d'une transformation, qui peuvent entraîner des crises, des moments d'indéfinition et d'indétermination, où on ne sait plus bien si l'identité originelle a été sauvegardée ou diluée. [...] Nous avons affaire à un processus vital et organique ; comme pour les aliments qui, en dépit de leur très grande variété, sont ingérés et assimilés dans le même organisme (*ibidem*).

Pour le théologien brésilien, ce « syncrétisme refonte » est le seul légitime parmi d'autres types de syncrétisme. Au lieu de choisir d'autres notions pour expliciter ces différentes formes de mélange, il préfère qualifier les différents syncrétismes qu'il analyse. Le tableau qui en résulte donne une belle idée de ce qui peut se profiler concernant les mélanges religieux. D'abord, il prend acte des « syncrétisme addition » et « syncrétisme mélange », qui se rapportent à deux facettes différentes de ce que j'expliquerais plutôt sous la notion de *bricolage*. Ensuite, il fait état de « syncrétisme adaptation » et de « syncrétisme traduction » qui relèvent, de mon point de vue, de la notion d'inculturation – le premier de manière inverse, dans la mesure où il est jugé injustifié

---

<sup>5</sup> On remarquera dans cet extrait que l'auteur considère comme synonyme la notion de syncrétisme et celle d'hybridité. Je reviens sur cette distinction dans le chapitre qui suit.

en ce qu'il adopte des éléments jugés « incompatibles » avec l'éthos chrétien, et le second de manière positive, puisqu'il « utilise exclusivement les éléments qui sont compatibles avec son identité propre ou ceux qui y sont adaptés, de sorte qu'ils finissent par en faire partie intégrante ». Enfin, Boff dénonce le « syncrétisme concordance », décrié également par Willem A. Visser't Hooft, dans la mesure où ce syncrétisme a pour but de construire une métareligion englobante et « valide pour tous », à la manière d'un Pic de la Mirandole que nous verrons plus loin (*ibid.*, 163-65).

Ce résumé de l'analyse de la question selon Boff montre trois choses : primo, que la notion de syncrétisme, entendue comme interpénétrations de plusieurs religions, est fortement polysémique ; secundo qu'il serait préférable de privilégier d'autres termes plus à même de baliser les différentes significations ; tertio, que le syncrétisme ne peut pas être convoqué pour uniquement condamner des situations complexes où deux religions se rencontrent et s'influencent mutuellement. Le syncrétisme, autrement dit, ne peut être unilatéralement entendu de manière négative. Un syncrétisme « positif » existe également.

C'est d'ailleurs la position de MM Thomas, qui dès la conférence de la COE à Nairobi en 1975 présente un papier qui entend démontrer la nécessité de revenir sur les préjugés entourant le syncrétisme. Le fait que ce soit d'Amérique du Sud et d'Inde que viennent les revendications à repenser l'identité chrétienne transformée par sa rencontre de l'autre n'est pas anodin : puisque c'est par la marge que les mélanges s'opèrent, c'est aussi par elles que se revendiquent actuellement les changements. Les résistances viennent du fait de plusieurs Européens rétifs de voir l'héritage chrétien leur échapper et se transformer selon des modes d'expression qu'ils ne comprennent plus toujours, soit dans les rites, soit dans les théologies développées, soit les deux. Conserver l'identité chrétienne telle qu'elle s'est déployée en des cultures qui ont elles-mêmes baigné dans le christianisme depuis deux millénaires, apparaît donc comme l'intérêt de ceux qui la contrôlent déjà.

Mais une autre résistance, plus profonde et que nous ne pourrions aborder ici, tient au statut des religions en présence, et à la théologie des religions qui sous-tend cette appréciation. Symptomatique est l'essai de Visser't Hooft, qui en publiant *L'Église face au syncrétisme* ne publiait pas simplement un réquisitoire contre le syncrétisme entendu comme mélange des genres, mais une contestation contre le relativisme ambiant, qui met sur un pied d'égalité toutes les traditions religieuses, au point que certains groupes puissent espérer fabriquer une nouvelle métareligion qui les embrasse toutes. Il n'est pas étonnant que son livre, d'abord sorti en anglais, ait eu un autre titre autrement plus large sémantiquement (*No Other Name*) et qu'il ait suscité d'autres ouvrages abordant le pluralisme religieux plus que le syncrétisme, comme la réponse de Paul Knitter dans son opus *No Other Name ?* (1985).

Quoi qu'il en soit, estiment les sociologues des religions, le bricolage (chapitre 1) comme le syncrétisme (chapitre 2) sont des catégories fondamentales à penser pour expliciter la vie religieuse et spirituelle de nos contemporains. Dans ce domaine, on ne peut réduire le champ sémantique à de simples « transferts culturels », et le terme « mélange » reste trop vague. Le métissage, ajouterais-je, qui relance la question de la double-appartenance dans un cadre religieux, se doit aussi d'être repensé théologiquement (chapitre 4). En revanche, je ne vois plus l'intérêt de singulariser la question de l'hybridité. Ce terme, aussi polysémique que le syncrétisme, mais naviguant aussi dans les eaux du bricolage et du métissage, ne m'apparaît pas aussi apte à nommer de manière rigoureuse un certain type d'interpénétration (je m'en explique rapidement dans le troisième chapitre dévolu à ce sujet).

## I. Le bricolage comme expérimentation spirituelle

On l'a déjà évoqué dans la partie précédente : la notion du spirituel est non seulement arrimée à la sécularisation des sociétés euroaméricaines, mais également à l'individualisme émanant de cette même modernité, où le sujet prend une place prépondérante dans l'organisation sociale. Ce qui engendre, pour Danièle Hervieu-Léger, des transformations notables dans les attitudes religieuses :

L'individu est au centre de la scène religieuse contemporaine. Toutes les enquêtes, [sic] le confirment depuis plus de trente ans : le paysage du croire dans les sociétés de haute modernité est caractérisé par un double mouvement de désinstitutionnalisation et de subjectivisation des croyances et des pratiques, inscrit dans le déclin des observances, la dissémination des systèmes individuels du croire et l'explosion des petits bricolages rituels (Hervieu-Léger 2010, 42)<sup>6</sup>.

La notion de bricolage permet de mieux penser l'individualisation du croire. Pour Véronique Altglas, cette tendance se résumerait à la devise : « Whatever new things come up, I'm up for trying » (Altglas 2014a, 1). Ce faisant, l'auteur relève un phénomène d'exotisation des traditions explorées, plaide pour l'usage conceptuel du bricolage contribuant à la fabrication des identités inscrites dans les contextes sociaux très hétérogènes qui changent rapidement, mais conteste une tendance à trop subjectiviser la démarche bricoleuse (Altglas 2014b). Comment donc comprendre ces phénomènes de bricolage ? Jusqu'à quel point le phénomène est-il marqué par les déterminants sociaux ou par la libre volonté des acteurs ? Et jusqu'à quel point est-il possible d'accueillir, théologiquement, ces mutations de la scène religieuse ? Ce chapitre ne se propose pas de faire un état des lieux des modes du bricolage actuel, mais d'en comprendre ses articulations et ses spécificités, qui le distinguent d'autres termes que nous verrons dans les deux chapitres suivants.

C'est dans son livre *La pensée sauvage* (1962) que Claude Lévi-Strauss introduit et systématise pour la première fois le bricolage en examinant la pensée mythique. Ce concept sera ensuite repris et discuté, dans la sphère francophone, par Roger Bastide, Danièle Hervieu-Léger, André Mary et Véronique Altglas, principalement – mais aussi, en dehors des sociologues et

---

<sup>6</sup> Cette analyse, l'auteur la tenait déjà dix ans auparavant dans son livre *Le pèlerin et le converti* (1999) : « La description de cette modernité religieuse s'organise à partir d'une caractéristique majeure, qui est la tendance générale à l'individualisation et à la subjectivisation des croyances religieuses » (Hervieu-Léger 1999, 43). Pareillement, dans un article de 2005, l'auteur écrivait encore : « Le temps de l'ultra-modernité se révèle être celui du pullulement des petits systèmes de significations que les individus produisent eux-mêmes, avec les moyens dont ils disposent, pour faire face au remaniement permanent de leur expérience du monde » (Hervieu-Léger 2005, 296).

anthropologues, par Paul Ricoeur<sup>7</sup>, Michel de Certeau<sup>8</sup> et Jacques Derrida<sup>9</sup>, que nous n'aborderons pas vraiment ici. Depuis quelques années, la notion de butinage se propose aussi comme alternative conceptuelle – mais proche sémantiquement – pour comprendre la mobilité religieuse contemporaine (Droz *et al.* 2016).

Du côté anglophone, le terme n'a pas d'équivalent, note Altglas (2014b), comme l'illustre le fait que le titre de son article « Exotisme religieux et bricolage » (2014c) se trouve traduit, en anglais, sous « Religious Exoticism and Hybridity » dans le résumé de la même revue. De manière plus globale, différentes expressions sont convoquées pour expliciter la versatilité du sujet religieux, à commencer par le consumérisme ou le marché du spirituel (Gauthier & Martikainen 2016, 2013 ; Van Hove 1999 par exemple), le choix rationnel (Young 1997) comme alternative aux théories de la sécularisation, ou encore l'élaboration de nouvelles formulations du religieux comme étant au départ « fuzzy » (Voas 2009) « aquatique » (Taylor 2007), « diffus » (Gisel 2014) ou encore accepter que l'Église devienne « liquide » selon l'expression de Zygmunt Bauman sur la modernité (2005) reprise par Arnaud Join-Lambert (2017).

Ce n'est pas le lieu, ici, de décrire les différentes approches sociologiques pour comprendre le religieux aujourd'hui, ni d'illustrer en quoi concrètement cette quête du spirituel consiste – je l'ai déjà évoqué dans la partie précédente et les ouvrages susmentionnés en fournissent moult détails – mais de comprendre *comment* un concept comme le bricolage peut aider à penser l'évolution spirituelle d'un individu qui explore et entre en pratique avec différentes traditions religieuses, ainsi que d'esquisser des voies montrant que la théologie puisse réceptionner de manière positive ces phénomènes.

## 1. Origines du concept : Lévi-Strauss & Bastide

Dans *La pensée sauvage* (1990 [1962]), Claude Lévi-Strauss essaie de comprendre de manière très structuraliste la pensée à l'état sauvage, et démonter les préjugés voulant que les « primitifs » soient incapables de pensée abstraite (Lévi-Strauss 1990, 11). Cherchant plutôt à comprendre et à expliquer les fonctionnements de la pensée mythique (ou magique) par opposition à la pensée

---

<sup>7</sup> Sur le débat entre Ricoeur et Lévi-Strauss, voir « Un concept lévi-straussien déconstruit : le “bricolage” » d'Anne Mélice (2009, 83-85).

<sup>8</sup> Sur Certeau, on pourra simplement remarquer qu'il proposera, à côté de la métaphore du bricolage, celle du braconnage dans l'exercice de la lecture (Certeau 1990, 239-255). Il y notera, par exemple, la mobilité des lecteurs : « Bien loin d'être des écrivains, fondateurs d'un lieu propre, héritiers des laboureurs d'antan mais sur le sol du langage, creuseurs de puits et constructeurs de maisons, les lecteurs sont des voyageurs ; ils circulent sur les terres d'autrui, nomades braconnant à travers les champs qu'ils n'ont pas écrits, ravissant les biens d'Égypte pour en jouir » (*ibid.*, 251). Hervieu-Léger et Mary s'inspireront des travaux de Certeau pour leur réflexion sur le bricolage.

<sup>9</sup> Sur la critique de Derrida à l'égard de Lévi-Strauss et son influence sur Jean-Loup Amselle, voir encore Mélice (2009, 91s).

scientifique, l'auteur ne veut pas magnifier la seconde aux dépens de la première<sup>10</sup>. Dès le début de sa réflexion, il élabore une distinction entre le bricoleur et l'ingénieur. Alors que les gestes et la pensée de l'ingénieur s'ordonnent selon un projet, l'univers instrumental du bricoleur « est clos, et la règle de son jeu est de toujours s'arranger avec les "moyens du bord", c'est-à-dire un ensemble à chaque instant fini d'outils et de matériaux, hétéroclites au surplus » (*ibid.*, 31).

Chez le bricoleur, l'appréciation de cette *contingence* – du répertoire comme du résultat – est déterminée par les besoins et l'instrumentalité possible des objets rencontrés. De fait, estime l'anthropologue, « Le propre de la pensée mythique est de s'exprimer à l'aide d'un répertoire dont la composition est hétéroclite et qui, bien qu'étendu, reste tout de même limité ; pourtant, il faut qu'elle s'en serve, quelle que soit la tâche qu'elle s'assigne, car elle n'a rien d'autre sous la main » (*ibid.*, 30). Chez l'ingénieur, au contraire, à l'instar de la pensée scientifique, c'est la *nécessité* – des règles ou du projet – qui ordonne la pensée : il s'agit de comprendre non plus le monde immédiat, comme chez le bricoleur, mais l'univers – « l'ingénieur cherche toujours à s'ouvrir un passage et à se situer *au-delà*, tandis que le bricoleur, de gré ou de force, demeure *en-deçà* » (*ibid.*, 33)<sup>11</sup>.

Le bricoleur est en quelque sorte un poète, qui se permet de renverser les rôles entre un signifiant et un signifié, par exemple, et dont le travail pourrait se rapporter à ce que les surréalistes ont appelé le « hasard objectif » (*ibid.*, 35) : « Il ne se borne pas à accomplir ou exécuter ; il "parle", non seulement avec les choses [...], mais aussi au moyen des choses : racontant, par les choix qu'il opère entre des possibles limités, le caractère et la vie de son auteur. Sans jamais remplir son projet, le bricoleur y met toujours quelque chose de soi » (*ibidem*). La réorganisation des éléments à portée de main est toujours non seulement possible, mais en processus incessant. Il n'y a donc pas d'ordre ni de règles à suivre pour le bricoleur : ce qui importe, c'est l'emploi des éléments pouvant servir à l'élaboration de la pensée mythique. Le bricoleur n'a donc pas le devoir d'honorer une quelconque tradition. Solitaire, il se débrouille avec ce qui lui tombe sous la main. C'est pourquoi, conclut d'abord Lévi-Strauss :

Le propre de la pensée mythique, comme du bricolage sur le plan pratique, est d'élaborer des ensembles structurés, non pas directement avec d'autres ensembles structurés, mais en utilisant des résidus et des débris d'événements : « odds and ends », dirait l'anglais, ou en français, des bribes et des morceaux, témoins fossiles de l'histoire d'un individu ou d'une société (*ibid.*, 36).

Mais l'auteur précise que la pensée mythique n'est pas que « prisonnière d'événements et d'expériences », elle est aussi « libératrice » en ce qu'elle provoque aussi une émancipation du

---

<sup>10</sup> « Ne nous y trompons pas : il ne s'agit pas de deux stades, ou de deux phases, de l'évolution du savoir, car les deux démarches sont également valides » (Lévi-Strauss 1990, 36).

<sup>11</sup> Lévi-Strauss poursuit son analyse en opposant le signe (pouvant être généré par un bricolage) et le concept (généré par la science), mais expliciter puis critiquer cette approche nous emmènerait trop loin dans les théories du langage pour que je puisse le suivre ici – ses analyses m'apparaissent en effet trop éloignées de notre propos ici.

monde tel qu'il est en le contestant sur le non-sens qu'il affiche *a priori* à l'expérience humaine, alors que la science « s'était d'abord résignée à transiger ». Le réalisme scientifique, autrement dit, serait moins émancipateur que la pensée mythique qui se permet de contester l'expérience humaine au nom d'un invisible qui serait encore à saisir.

C'est à son retour du Brésil après 1940 que Roger Bastide commence à s'intéresser à ce qu'il appelle « l'interpénétration des civilisations » et qu'il s'étonne que la France, puissance coloniale, n'ait que très légèrement étudié ce problème. Alors qu'il consacrera un chapitre de sa volumineuse étude *Les religions africaines au Brésil – vers une sociologie des interpénétrations de civilisations* (1960) à ce sujet, c'est surtout vers la fin de sa vie qu'il organisera sa pensée autour de la question de l'acculturation. Cette notion, inspirée des travaux d'Herskovits (Bastide 1970, 66) et développée dans *Le prochain et le lointain* (1970a) puis dans *Anthropologie appliquée* (1971), résonne très bien dans le vocabulaire bastidien à l'idée de syncrétisme. Mais son objectif, pour l'auteur, ne consiste pas simplement à expliciter des phénomènes, mais à lutter contre le racisme, « tâche numéro un de notre époque [...] qui empêche l'organisation mondiale de naître, dans la paix et le respect mutuel » (Bastide 1970a, 10). Grâce à ces recherches, les pays d'Euro-Amérique pourront peut-être guérir de l'ethnocentrisme, « dernier succédané » du racisme, qui ferait croire que la civilisation rationaliste est supérieure aux autres cultures (*ibid.*, 11).

C'est dans ce cadre que l'auteur use de la notion de bricolage suggérée par Lévi-Strauss, afin d'approfondir ces questions dans son article « Mémoire collective et sociologie du bricolage » (1970b). Dans cet article, il attribue à Marcel Mauss, maître à penser de Lévi-Strauss, la loi même du bricolage – sans pour autant l'avoir baptisé comme « bricolage » (Bastide 1970b, 97), puisqu'il « aurait entrevu la théorie du bricolage en 1912 à partir des phénomènes afro-américains » (*ibidem*).

Alors que Lévi-Strauss s'en tient à une définition de la pratique du bricolage, Bastide entreprend de déterminer certains éléments propres à une *sociologie* du bricolage : il faut prendre en compte les déterminismes internes (la culture et l'histoire de la communauté) autant qu'externes (les autres cultures ou sociétés qui définissent, de l'extérieur, la culture en question) : « Tandis que l'anthropologie [...] tend à privilégier le déterminisme des causes internes sur les causes externes, la sociologie tend à privilégier le déterminisme des causes externes sur les causes internes ; c'est le Blanc qui définit le nègre, sa société et sa culture (ou sa contre-culture), et non plus je ne sais plus quelle Afrique originelle » (*ibid.*, 68).



Mais liant cette notion à celle de la mémoire, le bricolage chez Bastide suit la définition populaire qu'un Petit Robert pourrait donner<sup>12</sup> : « Le bricolage [...] n'est point invention, ou logique de l'imaginaire. Il est réparation d'un objet existant, comme d'une chaise dont il manque un barreau. Et par conséquent, la signification est donnée par l'objet existant, par la chaise, même si on remplace le barreau par quelque chose de très différent... » (*ibid.*, 100) Ainsi, le bricolage se rapporte chez Bastide au « rapiécage » où la contingence des situations deviendra un élément déterminant pour l'objet bricolé. Les résidus sont mis au service de la mémoire à reconstruire, dans un sens qui puisse aider les populations concernées (chez Bastide, les Noirs contre les Blancs) au détriment du récit national convoqué. Alors que le Blanc (hispanique, du Brésil ou d'ailleurs sur le continent sud-américain) a composé un récit où il garde la maîtrise de la culture et sa supériorité sociale, le bricolage permet de rapiécer les morceaux et de construire un autre récit plus paritaire en procurant une agencéité plus grande aux groupes infériorisés. Parce que, pour Bastide, Lévi-Strauss « part d'abord de la conduite des individus, non des groupes [...] Les lois qu'il atteint sont dès lors constitutives de l'homme – non des groupements humains » (Bastide 1970, 107), le bricolage aide à la construction d'une théorie de la mémoire collective qui permet d'entendre à la fois les harmoniques sociales du terme, et aussi la manière qu'a la mémoire de reconstruire le passé.

## 2. Actualisation en anthropologie et sociologie des religions

Pour Danièle Hervieu-Léger, la sociologie ne rend pas seulement compte des processus de sécularisation ou de rationalisation du monde, mais essaie de comprendre les effets de l'individualisation religieuse dans le monde euroaméricain post-chrétien. En ligne de mire, les « processus de décomposition et de recomposition des croyances » qui doivent être examinées plus avant :

On s'attarde alors sur la singularité des constructions croyantes individuelles, sur leur caractère malléable, fluide et dispersé, en même temps que sur la logique des emprunts et réemplois dont font l'objet les grandes traditions religieuses historiques. À travers la thématique du « bricolage », du « braconnage » et autres « collages », on s'engage progressivement dans la voie d'une description extensive du paysage croyant de la modernité (Hervieu-Léger 1999, 18 – voir aussi Hervieu-Léger 2005, 197s).

C'est pourquoi dans *Le pèlerin et le converti*, la sociologue se concentre sur « l'éparpillement individualiste du croire, par la disjonction des croyances et des appartenances confessionnelles et par la diversification des trajectoires parcourues par des 'croyants baladeurs' » (*ibid.*, 25), sans

---

<sup>12</sup> Provenant du verbe *bricoler* – lui-même tenant son origine du nom *bricole* – le sens courant consiste en la « réparation ou travail manuel effectué approximativement » qu'on lui donne actuellement ne date que du XIX<sup>e</sup> siècle. Le petit Robert ajoute qu'en anthropologie, il s'agit d'un « Travail dont la technique est improvisée, adaptée aux matériaux, aux circonstances » (*Nouveau Petit Robert*, édition électronique 2007).

pour autant affirmer la disparition de la dimension communautaire et/ou institutionnelle du croire. Elle souligne en effet que cette privatisation n'efface pas nécessairement le « besoin d'exprimer cette croyance dans un groupe »<sup>13</sup>, mais ce dernier devient secondaire aujourd'hui pour la spiritualité 'sur-moderne'. L'individu prime. Et l'institution devra s'y adapter<sup>14</sup>. Pour la sociologue, deux caractères types se dégagent des études sur le terrain : le converti, qui pratique de manière obligatoire, fixe, communautaire et répétée, et le pèlerin, dont la pratique est volontaire, modulable, individuelle et exceptionnelle (Hervieu-Léger 1999, 109).

Les deux figures typiques du 'pèlerin' et du 'converti' permettent de décrire la scène religieuse contemporaine comme une scène en mouvement. Elles ont aussi en propre de souligner que c'est l'individu qui en est désormais le centre. Toutes les enquêtes le confirment en effet. Le paysage religieux de la modernité est caractérisé par un mouvement irrésistible d'individualisation et de subjectivisation des croyances et des pratiques. « La modernité religieuse, c'est l'individualisme » : cette proposition, déclinée à l'infini à partir des observations conduites dans toutes les sociétés occidentales, constitue aujourd'hui le leitmotiv de la réflexion sociologique sur le religieux (*ibid.*, 157).

Sans engager un discours trop normatif sur le sujet, la sociologue ne considère pas ces mutations de manière très positive. Elle craint qu'on puisse pratiquement prédire la fin de la religion si l'expansion de la spiritualité moderne se poursuit comme elle le fait actuellement :

Si le sujet produit lui-même, de façon autonome, le petit dispositif du sens qui lui permet d'orienter sa propre vie et de répondre aux questions ultimes de son existence, si son expérience spirituelle se condense dans une relation intime et purement privée avec ce qu'il choisit ou non de nommer Dieu, si cette expérience éminemment personnelle ne prescrit pas une action dans le monde, l'appartenance à une communauté croyante devient alors secondaire, sinon complètement inutile (*ibid.*, 177).

Sur un mode similaire, dans un autre article de 2010, elle réitère la même crainte<sup>15</sup>. Mais dans les deux cas, elle constate que la validation institutionnelle (ou plutôt *communautaire*) des croyances demeure un élément important – sa crainte n'étant qu'une réalité « à la marge » :

---

<sup>13</sup> La sociologue ajoute : « Cela ne signifie pas non plus que ce double processus d'individualisation de la croyance et d'autonomisation communautaire fasse disparaître purement et simplement la réalité des identifications confessionnelles. Ce serait même une erreur considérable d'en déduire que les institutions religieuses ont perdu, ou sont en passe de perdre, toute capacité de contribuer à la formation des identités sociales » (Hervieu-Léger 1999, 54).

<sup>14</sup> « Je ne suggère pas que le mouvement conduit à la désintégration pure et simple de la religion institutionnelle. Je souligne une tendance qui travaille les institutions religieuses et les transforme en profondeur en même temps qu'elle provoque une réorganisation globale du paysage religieux. Les institutions religieuses doivent composer, en leur sein, avec l'envahissement d'un régime de validation mutuelle du croire qui dissout doucement, en imposant progressivement un 'modèle faible' du croire vrai, les dispositifs traditionnels de la validation institutionnelle » (*ibid.*, 197).

<sup>15</sup> « Poussée à ce point, la logique du "bricolage croyant" rend impossible la constitution de communautés croyantes réunies par une foi partagée. Dans cette hypothèse limite, l'actualisation communautaire d'une lignée croyante quelconque – cette référence à la continuité d'une tradition qui fait la substance même du lien religieux – tend à disparaître. L'expansion de la spiritualité moderne de l'individu pourrait bien signer, de ce point de vue, la fin de la religion. Car l'atomisation des quêtes spirituelles individuelles ne décompose pas seulement le lien religieux constitué dans l'attestation d'une vérité partagée par une communauté passée, présente et future : elle interdit en même temps, au nom d'une conception purement subjective de la vérité à atteindre, la recomposition de ce lien, sous quelque forme que ce soit » (Hervieu-Léger 2010, 44).

Tout se passe comme si les mêmes individus qui « bricolent » (et revendiquent de bricoler librement) le petit système de croire ajusté à leurs besoins propres, aspiraient d'autant plus à exprimer et à échanger cette expérience avec d'autres individus qui partagent le même type de requêtes spirituelles. [...] Pour que les individus parviennent à stabiliser les petits systèmes de significations qu'ils produisent afin de donner un sens à leur expérience quotidienne, ils ont besoin en effet de trouver en dehors d'eux une confirmation de leur validité (Hervieu-Léger 2010, 52).

Finalement, pour Hervieu-Léger, la validation du croire se décline en quatre cas particuliers : d'abord il y a les personnes qui se contentent d'une autovalidation de leurs croyances. Mais ils sont minoritaires. À l'opposé demeure un régime institutionnel qui valide dans et par la tradition, elle-même représentée par les autorités religieuses (prêtres, rabbins, imams, etc). Entre les deux formes extrêmes (ultra individualiste et ultra institutionnel) se trouvent une forme de validation dite « mutuelle » – fondée « sur le témoignage personnel, l'échange des expériences individuelles, et éventuellement sur la recherche des voies de leur approfondissement collectif » (Hervieu-Léger 1999, 182) – et « communautaire », fonctionnant à travers des « certitudes partagées dans des formes communes d'organisation de la vie quotidienne et d'action dans le monde » (*ibid.*, 183). Dans les quatre cas, ajouterais-je, la validation du croire n'exclut pas le discernement – qu'il soit effectué sur un mode personnel ou avec autrui ; reconnu (légitimé) par une tradition religieuse ou pas.

À la même époque où le livre de Danièle Hervieu-Léger sortit, André Mary publia *Le bricolage africain des héros chrétiens* (2000), qui donna lieu non seulement à un débat autour de son livre (cf. Bernard et al. 2001), mais également à une réflexion approfondie sur les termes convoqués pour comprendre les emprunts et réinterprétations. Or, pour André Mary, ces termes ne suggèrent pas des différences sémantiques très claires, au contraire :

Métissage, bricolage ou hybridité, qu'importent les métaphores ; l'essentiel est de faire comprendre que les syncrétismes religieux ne sont pas syncrétiques et encore moins syncrétistes, si l'on entend par là un mélange ou même une identification plus ou moins consciente de traditions hétérogènes, mais qu'il s'agit d'une logique de simple cumul sans confusion ou d'un processus de réinterprétation (Mary 2001, 28)<sup>16</sup>.

Pour lui, le syncrétisme – étudié dans les nouvelles religiosités africaines équatoriales, mais également inspiré par les travaux de Bastide au Brésil – constitue « l'essence de toute culture et notamment la loi de l'histoire des religions » (Mary 2000, 18). Ce processus syncrétique fonctionne selon « une dialectique de la continuité et de la discontinuité » (*ibid.*, 30) dans lequel on peut identifier quatre paradigmes qui aident à penser le syncrétisme : (1) la *réinterprétation* qui, depuis Herskovits, insiste sur l'appropriation de contenus culturels ou religieux exogènes à travers une matrice personnelle ou d'une culture locale – c'est l'occasion de

---

<sup>16</sup> Cette discussion sera d'ailleurs formellement reprise lors du colloque « Bricolage, Métissage ou Hybridation ? les concepts du mélange dans l'étude trans-disciplinaire des phénomènes religieux » à Louvain-la-Neuve le 14 novembre 2003.

mesurer les décalages ou les transformations de sens (*ibid.*, 32-34) ; (2) l'analogie qui, un peu démoniaque, laisse penser qu'il y a du soi dans l'autre (*ibid.*, 34-37) ; (3) le principe de coupure, qui « permet l'alternance ou la cohabitation, chez un même individu ou au sein d'une même culture, de logiques ou de catégories en elles-mêmes incompatibles et irréductibles » (*ibid.*, 37) ; et (4) le bricolage, entendu, à partir de Bastide, comme une dialectique de la matière et de la forme, mais soumis à son environnement – où la pré-contrainte est également générée par l'émiettement de la mémoire collective, endommagée qu'elle fut dès l'entrée dans les cales des navires négriers, mais aussi conditionnée par « la myopie structurale » devant les systèmes de croyances catholiques portugaises (*ibid.*, 41).

Bien qu'utiles d'un point de vue heuristique, ces paradigmes ne sont pas très solides, selon l'anthropologue, car ils « ont tendance à dissoudre leur objet dans le mouvement même par lequel ils s'efforcent de le penser. D'où une instabilité profonde de chacun de ces paradigmes et une oscillation sans doute inévitable qui conduisent, en présence d'une production syncrétique quelconque, à basculer de l'un à l'autre » (*ibid.*, 31). Seul le bricolage, selon Mary, permet de mieux penser ces contacts interculturels et interreligieux ; d'abord parce qu'il demeure méconnu (!), mais encore « parce que la richesse et l'instabilité de ce paradigme permet d'approcher au plus près du défi de pensée que représente le travail syncrétique » (*ibid.*, 45). Mais parce que l'auteur, dans son élaboration théorique du bricolage, assimile celui-ci au syncrétisme – ce qui rend difficile le découpage sémantique des concepts –, je préfère la laisser de côté et souligner surtout la perspective individualiste qui se déploie en sociologie religieuse.

Le livre de Mary propose en effet un examen d'un bricolage auquel se sont livrés des « producteurs de religions (prophètes africains ou autres) mobilisant les ressources d'une mémoire collective fragmentaire, mais encore vive, et le libre bricolage d'individus consommateurs de croyances décontextualisées, de mots 'désorbités', qui caractériserait la religion en miettes des sociétés européennes d'aujourd'hui aux yeux des sociologues » (Mary 2001, 29). Son analyse rejoint les propos d'Hervieu-Léger lorsqu'il observe l'état de la question en Europe. Pour lui, la réalisation de soi comme nouvel impératif culturel vient remplacer le rôle que la transmission religieuse via la famille ou les héritages communautaires communiquait.

L'émiettement de croyances qui faisaient système, l'affaiblissement des contraintes de la mémoire collective ou du sens des discontinuités culturelles ou historiques, facilitent le développement de religiosités délibérément syncrétistes, cosmopolites ou même œcuménistes, qui libèrent la contrainte sur le contenu du croire pour mieux insister sur l'exigence de personnalisation des choix spirituels qui constitue le noyau (dur ou mou, comme on voudra) de la nouvelle matrice culturelle (Mary 2001, 30).

Et comme Hervieu-Léger, les deux insistent également sur la notion de précontrainte centrale à la pensée du bricolage. La disponibilité des éléments autour du bricoleur n'est pas infinie et égale pour tous, au contraire : « Il est impossible de saisir la logique sociale des bricolages

spirituels sans prendre en compte à la fois les conditions sociales de l'accès des individus à des ressources symboliques inégalement disponibles et les conditions culturelles de l'emploi de ces ressources par les intéressés » (Hervieu-Léger 2005, 298). Ces contraintes, estiment les sociologues, ne relèvent pas du contexte institutionnel/religieux, mais au contraire, dépendent du contexte propre de l'acteur qui récupérera des éléments de ces institutions. Mary constate en effet que dans le contexte des Fang du Gabon, le bwiti est un constant bricolage mené par des prophètes en quête de matière symbolique et de « biens de salut » (Mary 2000, 70) :

Les informations éventuellement fragmentaires dont dispose le prophète-bricoleur et la myopie structurale qui caractérise sa relation aux systèmes auxquels il emprunte [sic] le conduisent à opérer en quelque sorte dans le vif, en général à la grande indignation des représentants légitimes des cultures de référence, qui dénoncent le scandale de ce « détournement de fonds » en matière de capital symbolique (*ibid.*, 69).

### 3. Interlude (bis) – Jésus du Cachemire

On rencontre dans la reconstruction de la figure de Jésus venu finir ses jours au Cachemire<sup>17</sup>, la même dialectique soulevée par Mary (inspiré de Bastide) sur la matière et la forme. Cette thèse d'un Jésus qui n'aurait pas été crucifié et ressuscité comme la tradition chrétienne l'annonce, rencontre encore un certain assentiment populaire si j'en crois mes propres discussions avec des touristes en Inde ou ailleurs, alors qu'elle présente toutes les caractéristiques d'un bricolage religieux. Mais ces thèses révèlent de surcroît un imaginaire qui reste prégnant en certaines parties des mondes religieux hindous, bouddhistes, musulmans ou encore ésotériques et sont largement reprises par différents auteurs ou mouvements religieux contemporains parmi les musulmans ou les hindous – par exemple, Swami Abhedananda, mais aussi Sathya Sai Baba, de Bangalore, ou Yogananda<sup>18</sup>.

Ces fantasmes, si on peut se permettre de les nommer ainsi, demeurent révélateurs de motivations ou d'intérêts *autres* selon les contextes, et très contradictoires entre eux, selon l'intérêt en jeu : la désappropriation de Jésus à l'Église pour un Jacolliot ; la filiation à une lignée bouddhiste tibétaine pour un Notovitch ; la preuve que Jésus n'est bien qu'un Prophète de l'Islam et non le Messie comme le clament les chrétiens, pour les musulmans ; des intérêts encore spiritualistes pour les mouvements ésotériques choisissant de se rapporter à cette histoire ; ou la

---

<sup>17</sup> Voir la section « Interlude : la vie cachée de Jésus dans l'Himalaya », plus haut.

<sup>18</sup> Pour une liste détaillée, voire l'article et les références de Simon Joseph : « Jesus in India? Transgressing Social and Religious Boundaries » (2012). Pour un exemple en ligne, on pourra consulter le site de swami Nirmalananda Giri, de l'Atma Jyoti Ashram, qui insiste sur la convergence entre un christianisme « original » et un retour à un yoga tout aussi original (Light of the Spirit 2011), et son livre, *The Christ of India: The Story of Saint Thomas Christianity* (Burke 2016). Enfin, les livres d'Holger Kersten, *Jesus Lived in India – His Unknown Life Before and After the Crucifixion* (1981) et les recherches d'Edward Martin dans *Jesus in India, King of Wisdom: The Making of the Film & New Findings on Jesus' Lost Years* (2008) restent sans doute les examens les plus détaillés et les plus accessibles sur la question.

ré-union des différentes traditions religieuses afin de corroborer une convergence ou une non-contradiction de leur message à partir de la figure de leur fondateur, et ainsi, professer une harmonie possible là où elle semble perdue entre les religions.

Pour chacune de ces appropriations, il y a dislocation de la matière symbolique et réassignation du matériel dans un univers exogène au christianisme.

#### **4. Globe-trotters du sens... et/ou d'exotisme**

Sur un terrain mieux connu – l'Euro-Amérique –, le désir de goûter, voire de s'engager plus avant dans la voie du yoga ou de la méditation, par exemple, est un phénomène qui s'amplifie depuis la sortie de la chrétienté, ainsi que le soulignent en chœur les sociologues des religions. Tandis qu'Altglas abonde dans le fait que le concept de bricolage demeure indispensable pour penser ces explorations, emprunts, réemplois et/ou domestications, certains usages actuels du terme portent à confusion, selon elle, et demandent à être soit précisés, soit – surtout – corrigés.

D'abord, argue Altglas, le bricolage ne signifie pas forcément que ces phénomènes ne s'expliquent que par la liberté individuelle à se construire sa propre religion, comme on a pu le dire. Au contraire nous devrions nous montrer plus critique devant le tournant « micro-sociologique » du bricolage et mieux prendre en compte les déterminants sociaux : « [Bricolage] became synonymous with individual creative practices in relation to youth and queer subcultures, new musical genres and techniques, 'spirituality', New Age and new religions drawing on multiple sources » (Altglas 2014b, 474). Car, soulève-t-elle, le bricolage suit des patterns, les sujets ne sont pas avides de n'importe quelles démarches spirituelles, mais les hiérarchisent et les sélectionnent selon des appétits générés également par l'origine ethnique, le statut et le genre, qui orientent et spécifient ce qui est souhaitable de ce qui l'est moins. En bref,

Their bricolage actually entails selective (and uncomfortable) processes of negotiation and interpretations with what is appropriated. The so-called religions *à la carte* are not eclectic, ephemeral and unique to each individual, for restless explorations of religious teachings are driven by a consistent quest of self-realisation which, as such, reflects wider norms and incentives of Euro-American societies (Altglas 2014b, 475).

L'auteur insiste sur le fait que cette quête de la « réalisation de soi » n'a pas été étudiée comme telle par la sociologie des religions (notamment chez Hervieu-Léger 1999, mais aussi chez Heelas & Woodhead 2005), mais a plutôt été considérée comme une évidence dans les sociétés étudiées, puisque les démarches individualistes et subjectivistes sont considérées comme quasi naturelles (Altglas 2014a, 239-40). Or, bien que ces tendances individualistes se constatent sur le terrain, elles n'en sont pas moins cadrées et normées par des impératifs de bien-être, même si la notion de « choix » laisse penser le contraire :

To become fully realized, students of the Sivananda Centres, Siddha Yoga, and the Kabbalah Centre must learn to monitor and assess their emotions, behaviors, and thoughts, control or eliminate “negative” attitudes, and finally adopt “positive” ones instead. The pursuit of self-realization, therefore, involves a collectively shared (and accepted) normative code of conduct, which transcends specific groups and networks through the value of self-control, the acceptance of responsibility for one’s life conditions, and the cultivation of moral virtues. It entails a “self-discipline” through which individuals are encouraged to become the active and autonomous agents of their regulation (*ibid.*, 254).

Dès lors, constate la chercheuse, les effets de ces contraintes imposées par ce type d'autoréalisation se prolongent *jusque* dans ses dimensions politiques, économiques et sociales. L'autoréalisation demande du travail, « être soi » n'allant pas de soi – le counseling, les psychothérapies et les livres de développement personnel en témoignent (*ibid.*, 271-4) –, et s'avère plutôt un but, un objectif, qu'une réalité acquise et présente. Autrement dit, l'autonomie n'est pas (uniquement) un fait, mais (aussi) une norme, comme les travaux d'Alain Ehrenberg (2012 ; 1998) le montrent aussi. Les individus sont « obligés » d'être libres, ainsi que l'expliquait encore Nikolas Rose dans *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood* (1998 – cité dans *ibid.*, 277). Mais ces contraintes varient d'un niveau social à l'autre – et l'auteur d'associer ce type de quêtes d'autoréalisation via des pratiques spirituelles exotiques à une nouvelle « petite bourgeoisie » (*ibid.*, 282-323).

Il est à préciser que les pratiquants du yoga, de la méditation ou autre ne sont pas, observe Altglas, intéressés à se convertir à la pratique hindoue ou juive. Le public euroaméricain oscille entre une sorte de nostalgie orientaliste, où l'exotique occupe une grande place dans la motivation pour s'initier à ces pratiques, et une répulsion devant l'hindouité des pratiques, qui, lorsqu'elles deviennent « réelles » (par la langue utilisée, la liturgie convoquée ou les dévotions proposées) causent de l'inconfort, voire un choc culturel (*ibid.*, 64s). L'Orient mystique demeure intrigant, fascinant, et y attire plusieurs globe-trotters. De même dans les centres où ils peuvent participer, à leurs convenances et selon leur rythme, à ces pratiques car « While idealizing “Eastern” religious traditions, followers of neo-Hindu movements can feel challenged when confronted with certain Hindu practices and Indian cultural norms » (*ibid.*, 67). Ce faisant, note la sociologue, plusieurs globe-trotters estiment que l'approche hindoue, et tout ce monde « oriental », ne sont pas « leur héritage » spirituel, et se sentent parfois en situation de transgression : « The “East” represents an important landmark in a “spiritual trajectory,” but its foreign cultural baggage here justifies the quest for new explorations » (*ibidem*). Concrètement, l'adhésion au centre ne passe pas le test des années et doit continuellement se renouveler à l'aide de nouvelles entrées, quand les précédents s'en vont. Somme toute, ces mouvements néo-hindous ne se développent pas beaucoup quantitativement : un très petit nombre parmi les participants se convertissent « vraiment » et choisissent de suivre une vie de renonçant à l'image des sannyasi, par exemple, ou s'attachent à la tradition de manière quasi-définitive (*ibid.*, 73).

Paradoxalement, c'est en renvoyant l'hindouité des pratiques à l'Inde que celles-ci se trouvent mieux acceptées dans leur étrangeté : Altglas suggère en ce sens que la fétichisation et l'esthéticisation permettent la domestication de ces pratiques (*ibid.*, 75s). C'est grâce à « l'élasticité » de l'hindouisme que l'individualisme occidental arrive à s'incruster dans ces pratiques néo-hindoues, et qu'un élève de yoga a pu appeler les centres Sivananda le « MacDonald du yoga » parce que ces centres occidentalisent (ou euro-américanisent) les pratiques en les éloignant, de manière plus ou moins claire, de leurs contextes propres. Ce qui ne signifie pas que les globe-trotters sont indifférents aux contextes culturels d'origine, mais qu'en les externalisant et surtout, en les exotisant, ils les neutralisent et les domestiquent : « the assumption of a postmodern "pick-and-mix" through which individuals freely combine resources, indifferent to their particular cultural and religious roots, is inaccurate » (*ibid.*, 64).

Par ailleurs, ajoute l'auteure, cette propension au déracinement religieux n'est pas simplement l'œuvre des globe-trotters, mais également l'option des centres qu'Altglas a étudiés :

In order to be able to include everyone, regardless of nationality, religion, and culture, they refused to be identified as Jewish or Hindu. They abandoned their aim to revitalize Hinduism and Judaism, respectively. They reinterpreted central doctrines that make them traditional ethnic religions as well as the significance of rituals. In other words, important processes of interpretation and innovation enable practices of bricolage to be developed (*ibid.*, 119).

Certains maîtres spirituels venus en Euro-Amérique pourront ainsi affirmer, comme Muktananda, que « le yoga n'est pas une religion » (*ibid.*, 123), participant aussi par-là à la dé-ethnisation de la pratique religieuse. Mais autant l'auteur tend à condamner ces pratiques<sup>19</sup> en les qualifiant de « contradictoires » et de « périlleuses », autant son argumentation sur ces périls laisse à désirer, tant elle s'adosse à d'autres groupes plus nationalistes que ceux étudiés. Certes, Altglas souligne l'inconscience (et/ou l'ignorance) de plusieurs pratiquants devant les réalités politiques indiennes – et c'est important de le faire –, mais cela concerne moins directement la question du bricolage en tant que tel, que les à-côtés politiques que ceux-ci présupposent ou transmettent indirectement.

Pareillement, l'auteur rend compte d'une autre stratégie d'exotisation et de domestication dans un chapitre suivant : la psychologisation des pratiques. Tandis que celle-ci permet d'extraire ces pratiques de leur contexte social et politique, elle représente aussi une manière de se réfugier, ou de ne pas s'engager, dans la complexité des grands dossiers du monde : « Ultimately, the psychologization of social life seems to reflect the fact that social actors feel increasingly less

---

<sup>19</sup> « Making exotic religious resources "available" for practices of bricolage potentially may entail: staging particularisms while deleting references to certain religious concepts and customs, re-interpreting core tenets that bind religiosity with a particular land and people (hence a de-ethnicization), downplaying or re-interpreting the meaning of rituals, introducing new practices, renewing leadership and membership over time, separating different constituencies, adopting a double language, and concealing contradictions » (Altglas 2014a, 162).



capable to influence their social environment as social and economic structures have become highly complex and impersonal » (*ibid.*, 279). Cette approche psychologisante s'appuie sur, puis renforce à son tour, l'inclination individualiste et autocentrée de la quête spirituelle telle que développée par certaines interprétations modernes du Salut en milieu protestant, en se couplant à la fonction thérapeutique de la pratique spirituelle (*ibid.*, 202s).

## 5. Appréciation théologique

Il est difficile, après ce tour d'horizon, de ne pas convenir de la pertinence heuristique du bricolage pour expliquer certaines attitudes sur la scène religieuse en général, et euro-américaine contemporaine en particulier. Différents cas d'étude se revendiquent de la catégorie de bricolage et montrent sa pertinence en divers lieux (Amiotte-Suchet 2016 ; Garnoussi 2011 ; Pordeus 2010 ; Guran 2007 ; Lenaerts 2006). Plus largement, plusieurs chercheurs, telle Giulia Anichini, constatent que la notion de bricolage est utile jusque dans l'analyse des neurosciences : « Dans certaines occasions le scientifique devient bricoleur, non pas pour s'opposer au cadre normatif dominant, mais pour mieux répondre à ses impératifs » (Anichini 2013, 214 – voir aussi Meunier et al. 2013). Et de fait, explique-t-elle,

Les acteurs peuvent s'emparer du *bricolage* pour améliorer les performances d'un acte, les qualités ergonomiques d'un objet, la puissance d'une machine, le pouvoir explicatif d'un modèle théorique ou l'efficacité d'une méthode. Ce bricolage comporte l'assemblage d'éléments théoriques et d'objets hétérogènes et s'évalue dans le cadre restreint de la réalisation d'une tâche précise (*ibid.*, 229).

Son analyse montre non seulement que cette démarche est « légitime » aux yeux de la communauté scientifique, mais même *souhaitable*, dans une certaine mesure, puisque la capacité à bricoler – c'est-à-dire la capacité à trouver des alternatives selon les contraintes imposées par des éléments extérieurs comme ceux évoqués par l'auteur – est signe d'intelligence créatrice. Ainsi,

Les fonctions stratégiques de ce type de pratiques expliquent pourquoi la rentabilité, la compétition et les règles qui dirigent la production du savoir scientifique, non seulement ne sont pas contradictoires avec le bricolage, mais le légitiment pleinement. Le bricolage devient alors une arme pour l'affirmation de soi, l'acceptation par la communauté scientifique, l'adaptation à un milieu technique (*ibid.*, 230).

Or si le bricolage s'avère utile dans l'étude du fonctionnement des acteurs religieux ou scientifiques, est-il possible qu'il le soit aussi en théologie ? Bien qu'il arrive parfois (souvent ?), dans les milieux ecclésiaux, que le bricolage soit évoqué de manière péjorative, comme une critique ou un blâme devant les manières courantes de s'engager dans le religieux (ou plutôt, se dés-engager de la tradition), d'autres approches proposent de partir de ce donné social pour aller à la rencontre des croyants. C'est le cas de la « Retraite dans la ville » sur internet, animée par les Dominicains de Lille pour le carême – et aujourd'hui pour l'aveil également.

Selon Isabelle Jonveaux, ce type d'initiative répond à l'individualisation des croyances de manière constructive : la retraite, « qui se présente comme un lieu spirituel ouvert à tous, dans la liberté, sans condition d'accès ni rite d'initiation (il n'est pas nécessaire d'être baptisé par exemple) » (Jonveaux 2007, 161), permet à chacun d'organiser sa retraite comme il l'entend : « il n'y a plus aucune contrainte, ni de temps ni d'espace, imposée par la pratique de la religion et, ainsi, chaque individu peut "bricoler" sa pratique religieuse » (*ibid.*, 168). Le changement réside non pas tant dans les contenus de croyances que dans le langage utilisé pour dire la foi, explique le frère Pascal, afin qu'elle continue d'être audible, et compréhensible, au jeune public aujourd'hui, en trouvant de nouvelles manières de dire cette foi. Ainsi, remarque la sociologue, « Les dominicains n'ont pas pour objectif d'accréditer ces "bricolages", et s'ils le font, ce n'est que pour tenter ensuite de ramener les individus dans le cadre institutionnel de l'Église » ou même, estime-t-elle, pour aider à rendre le contenu des retraites apte à « réunifier ces croyances autour du canon de l'Église » (*ibidem*).

Mais l'analyse de Jonveaux reste imprécise sur la manière qu'ont les Dominicains de distinguer le noyau de la foi, « le même depuis 2000 ans » (*ibidem*), et les manières de croire. Comme le montre Riaudel, contenu et manière de croire ne sont ni clairement ni facilement dissociables, et ce n'est pas parce que l'on modifie le langage de la foi que l'on ne modifie pas quelque chose de son contenu. De même, avant d'évoquer le contenu de la foi, il faut se mettre d'accord sur ce que c'est que croire : la compréhension de l'acte de croire peut varier d'un individu à l'autre, et en tous les cas d'une Église à l'autre.

Le chrétien peut dire que « Jésus est Seigneur », que « Dieu est amour » ou que « Jésus-Christ a été fait pour nous justice, sanctification et rédemption » (1 Co 1,30) : aucune de ces expressions de la foi n'a de priorité sur une autre, et par chacune d'elle, c'est un aspect non seulement du mystère de Dieu, mais aussi de notre relation à Lui, dans la foi, qui s'exprime. Et par chacune de ces expressions, c'est un équilibre différent entre les aspects doxastique, fiduciaire et relationnel de la foi qui s'exprime (Riaudel 2012, 189).

Autrement dit, pour Riaudel, l'acte de croire modifie et détermine le contenu de la foi : l'un et l'autre ne peuvent se penser côté à côté, ou séparés, mais participent mutuellement à la caractérisation de l'autre. Dès lors, en se rapprochant d'un aspect plus ou moins proche de la vie spirituelle chrétienne, je ne suis pas sûr qu'il faille ne voir que d'un mauvais œil le globe-trotter spirituel, qui en explorant différentes traditions, s'y engage déjà. Je ne peux me prononcer sur les personnes qui bricolent leur spiritualité à partir d'éléments (voire de débris) de la tradition chrétienne – ils sont libres de gérer leur vie intérieure comme ils l'entendent. Mais les chrétiens qui s'engagent dans le yoga ou la méditation, de manière un peu bricoleuse, défigurent-ils forcément la révélation chrétienne ? À mon avis, non. Cette démarche représente aussi, indirectement, mais profondément, une manière de l'explorer à partir de pratiques exogènes à la

tradition chrétienne. Cela s'est pratiquement « toujours » fait par le passé, rappelle André Charron, qui insiste sur le fait que le phénomène de *sélection* n'est pas nouveau :

On associe encore à l'idée de la consommation celle du bricolage, l'individu se fabriquant une religion à sa guise, qui ne dérange pas. On ne saurait oublier pourtant que la sélection est aussi le fait de la plupart des chrétiens qui restent engagés dans leur foi, surtout chez les plus exigeants. La sélection est chez plusieurs un exercice de lucidité et une manifestation de réelle autonomie qui n'ont rien d'une esquivé (Charron 1995, 76).

Lucidité et autonomie ouvrent en effet la porte à la validation du bricolage par des chrétiens. Par la *lucidité*, qui doit être entendue à la fois comme effort d'intelligence et de rapport critique à la foi chrétienne, le chrétien manifeste son désir, plus ou moins conscient selon les cas, de comprendre et de comparer sa tradition à l'aune d'autres pratiques. Et par l'*autonomie*, qui renvoie à la liberté dont disposent les croyants, se manifeste tout à la fois la possibilité de se mettre à l'écoute de Dieu en son for intérieur, et de signifier son assentiment (et donc sa foi) à Dieu directement. Mais ces deux termes ne suffisent pas à eux seuls pour penser le bricolage. En échos à la sélection critique d'éléments missiologiques effectuée plus haut, le bricolage peut également être manifestation d'une quête, d'une soif de Dieu, qui ne se tarit pas ; se révéler aussi comme désir d'expérience spirituelle, d'entrée dans la chair ; et enfin, espoir de transformation intérieure et d'enrichissement.

Ce bricolage peut d'ailleurs aussi se déceler dans la religiosité populaire, remis à l'avant-plan par Paul VI dans *Evangelii Nuntiandi*, qui préférerait la désigner sous l'expression « piété populaire » (Paul VI 1975, §48). Relevant les limites de celle-ci, « fréquemment ouverte à la pénétration de maintes déformations de la religion voire de superstitions. Elle reste souvent au niveau de manifestations culturelles sans engager une véritable adhésion de foi », il n'en voyait pas moins, à travers elle, une manifestation de plusieurs éléments essentiels à la vie chrétienne (ou peut-être pourrais-je dire, *spirituelle* ?)

Elle traduit une soif de Dieu que seuls les simples et les pauvres peuvent connaître. Elle rend capable de générosité et de sacrifice jusqu'à l'héroïsme, lorsqu'il s'agit de manifester la foi. Elle comporte un sens aigu d'attributs profonds de Dieu : la paternité, la providence, la présence amoureuse et constante. Elle engendre des attitudes intérieures rarement observées ailleurs au même degré : patience, sens de la croix dans la vie quotidienne, détachement, ouverture aux autres, dévotion (*ibidem*).

Si donc ce retour à la religiosité populaire, faite de petits arrangements et de croyances finalement bricolées autour de superstitions ou de croyances pas forcément très catholiques, peut tout de même être reçu par le magistère, à condition certes d'une réorientation et d'une « pédagogie d'évangélisation » (*ibidem*), il me semble que l'on peut approcher ces différents bricolages interspirituels de manière similaire.

Jean-Paul II s'est situé dans la même mouvance en magnifiant – peut-être excessivement d'ailleurs – les dévotions populaires<sup>20</sup>. Mais il ajoute, à la fin de sa réflexion, une question rhétorique qui pourrait tout à fait être retournée dans l'autre sens ici : « pourquoi ferions-nous appel à des éléments non chrétiens – voire anti-chrétiens – en refusant de nous appuyer sur des éléments qui, même s'ils ont besoin d'être revus et amendés, ont quelque chose de chrétien dans leur racine ? » (Jean-Paul II 1979b, §54). Ne serait-ce pas une reconnaissance, par la négative, du bricolage de certains chrétiens ? Dans la mesure où les arrangements avec sa vie spirituelle sont acceptés, alors même que le caractère non chrétien de ces pratiques est avéré, il devient difficile de définir de manière abstraite ce qui pourrait représenter une transgression acceptable de l'inacceptable en matière de foi chrétienne – surtout du fait que l'idée d'une foi « pure » est chimérique, qu'elle est en chemin, en quête, et qu'elle a besoin d'évoluer pour rester vivante, comme l'analyse d'une anthropologie du croire l'a montré.

De même, se pose la question de la hiérarchisation, ou de la comparaison, entre la « foi du charbonnier », qui se satisfait de « croire », c'est-à-dire de prendre part aux sacrements chrétiens, et la soif du globe-trotter, qui cherchant à mieux comprendre sa tradition *en regard de celle des autres*, bricole en effet d'autres manières de pratiquer sa foi (ou sa quête) en Dieu. Il serait, à mon sens, éminemment problématique d'interdire les pratiques bricoleuses au nom d'une foi qui devrait rester aveugle, sans désir d'intelligibilité, ou simplement bornée à sa propre tradition. Ce serait annuler les avancées du dialogue interreligieux qui montrent comment celui-ci aide au développement de la foi, et ce serait perdre de vue l'intelligibilité de la foi pourtant essentielle à sa constitution.

Enfin, un dernier argument contre le bricolage consiste à affirmer qu'en permettant l'emprunt ou le détour par d'autres traditions religieuses, on risque d'abîmer la tradition chrétienne en la défigurant ou en la dénaturant. Mais les études autour de l'inculturation montrent au contraire qu'il s'agit là d'un enrichissement – et donc que cette transformation est positive pour la tradition. Certes, à la différence de certains modèles d'inculturation fonctionnant du haut vers le bas, de l'autorité théologique vers la base « populaire » comme ce fut le cas avec Amalorpavadass et le NBCLC, ce type de bricolage a plutôt avantage à fonctionner comme d'autres éléments d'inculturation, de la base populaire vers « le haut ». Les autorités chrétiennes peuvent-elles accepter que certains chrétiens préfèrent un cours de yoga ou de méditation, au lieu de réciter le chapelet ou participer à un partage biblique, pour nourrir leur vie intérieure ? La question

---

<sup>20</sup> « Je pense à ces dévotions qui sont pratiquées en certaines régions par le peuple fidèle avec une ferveur et une pureté d'intention émouvantes, même si la foi qui les sous-tend doit être purifiée, voire rectifiée, sous bien des aspects. Je pense à certaines prières faciles à comprendre que tant de gens simples aiment à répéter. Je pense à certains actes de piété pratiqués avec un désir sincère de faire pénitence ou de plaire au Seigneur » (Jean-Paul II 1979b, §54).

demeure ouverte, mais mon opinion penche plutôt vers la compréhension et l'accueil de ces besoins, plutôt que vers leur condamnation.

Plusieurs questions restent ouvertes, en christianisme, devant la réalité des baptisés qui décident de butiner ailleurs que dans le champ de la tradition chrétienne. Ceci nous renvoie indirectement à la question de l'identité du croyant – à la manière de le représenter et comment. Sans christianiser le yoga ou la méditation ici, ces détours par d'autres pratiques influencent et transforment la manière d'être chrétien et de fait, la représentation spirituelle que l'on peut avoir du christianisme. Au stade du bricolage, il est néanmoins trop tôt pour parler de double-appartenance, ou sur un autre plan, de syncrétisme. Ce qui se joue, c'est l'addition (ou la greffe ?) de pratiques spirituelles étrangères à l'intérieur du corpus chrétien de manière désordonnée, en dehors du contrôle des autorités ecclésiales, et selon des expériences qui demandent bien sûr de la prudence.

Si certains dangers demeurent en matière de pratique spirituelle – en termes de confusion, d'égarement ou de trahison des préceptes chrétiens – c'est par le discernement que ces questions peuvent être examinées, à partir des vertus théologiques, anthropologiques et écosociologiques évoquées dans le chapitre précédent. Pour finir, on remarquera que de nombreux centres chrétiens de ressourcement spirituel incorporent déjà dans leur programme des initiations aux pratiques de yoga, de méditation, etc. Mais la présence de ces pratiques n'ouvre pas encore au mélange des genres, comme les notions de syncrétisme ou de métissage le suggèrent.

## II. Craintes et embarras devant le syncrétisme

De par son histoire fortement entrelacée à différents enjeux politiques – d’abord chez les Crétois selon Plutarque ; ensuite aux débats entre catholiques et protestants aux débuts de la Réforme ; et encore à la validation idéologique du christianisme pendant les débuts de l’histoire des religions –, le syncrétisme a longtemps servi à représenter le mauvais chemin – que ce soit à cause d’interpénétration entre deux systèmes de croyances différents dont la « pureté » serait alors souillée, ou les risques de troubles provoqués par l’influence que le contact interreligieux pourrait avoir sur ses acteurs. Parce que de la fusion naîtrait la confusion, la propension à estomper les contours d’une tradition devait être rejetée. Adossé à une certaine idée de la pureté et de l’authenticité au XIX<sup>e</sup> siècle, et magnifié par les discours néo-darwiniens sur l’évolution, le mélange des genres ne pouvait être entendu que comme synonyme de décadence.

Seulement pour Denys Cuche, « Un retournement idéologique s’est opéré progressivement, et le syncrétisme a été de plus en plus célébré comme un phénomène positif, jusqu’à devenir, chez les chantres de la postmodernité, une sorte de fin en soi, indépendamment de toute signification globale » (Cuche 2010, 72). En anthropologie aujourd’hui, les jugements de valeur n’ont plus lieu d’être : le syncrétisme peut désormais être validé sans nécessiter une quelconque légitimité idéologique. Ce que remarque aussi Charles Stewart, quand il observe qu’« In Africa, the European Churches’ negative view of syncretism swayed anthropological usage, while in the New World sociological grounded state visions of ethnic synthesis and integration imbued syncretism with positive overtones » (Stewart 1999, 49).

En théologie, cependant, puisque le discours normatif n’est pas à proscrire, le débat reste ouvert. Le syncrétisme met en exergue deux principes coextensifs l’un à l’autre, mais opposés dans leur orientation. Partir du principe que tout est statique, que les traditions religieuses n’ont pas d’histoire ni, donc, d’évolution, c’est se méprendre sur la forme construite de ces réalités. Mais partir du principe uniquement inverse que tout est mouvement, que les formes changent sans cesse et que, parce qu’il est impossible d’essentialiser une tradition religieuse, on ne peut plus rien dire sur celle-ci, c’est négliger la force et la prégnance des particularismes, des concrétions ou des agrégats fabriqués par l’humain, dans leur contexte sociohistorique propre.

Avant d’entrer dans la signification du syncrétisme pour la théologie, il sera d’abord nécessaire d’expliquer d’où vient le syncrétisme, comment il s’est construit au fil des siècles, pour exister comme on le connaît à présent. Puis, il faudra reprendre les différents aspects de sa sémantique à

partir des champs lexicographiques qui lui sont assignés par les auteurs. Enfin, alors, une appréciation théologique sera possible.

## 1. Archéologie sémantique du syncrétisme

Étymologiquement, l'origine du terme syncrétisme remonte à Plutarque (†~125 CE), dans un passage du livre *De fraterno amore* (§19 – Plutarque 1844, 469). Dans ce passage, le philosophe recommande de prendre exemple sur les Crétois : fréquenter les amis des proches avec qui des différends existent, et éviter les ennemis de ces mêmes proches, afin de rester dans leur camp si par malheur une guerre éclatait avec d'autres protagonistes. Adopter le comportement des Crétois, qui étaient capables de suspendre leurs guerres intestines pour s'unir contre l'ennemi extérieur, se dit en grec *krêtismos*, du mot crétois, *kretizo* (Pakkanen 1996, 86 note 10) – d'où le néologisme *synkrêtismos* utilisé par Plutarque pour décrire la capacité de dépasser ses différences pour s'unir contre un ennemi plus important. Il semble que la littérature gréco-romaine n'ait pas repris le terme, et que celui-ci soit tombé en désuétude pendant de nombreux siècles (Boespflug 2006, 275).

Ce terme ne reverra pas le jour dans les écrits européens avant le XVI<sup>e</sup> siècle, lorsqu'Érasme de Rotterdam le reprend d'abord dans ses *Adages*, en citant directement Plutarque, auquel il a pu avoir accès lors d'un voyage à Venise (Saladin 2013, 3). Dans ceux-ci, le syncrétisme se résume à apprendre à dépasser une bisbille quand un ennemi plus important apparaît : « On recourait à ce mot dans un proverbe crétois chaque fois que ceux que l'on considérait encore récemment comme des ennemis irréconciliables parvenaient soudain à une entente totale. Cela arrive souvent, surtout lorsqu'une infortune commune les touche » (Érasme 2013, 74 ; §11 – voir aussi §1071).

Mais c'est par une lettre envoyée à Melanchthon le 22 avril 1519 que le terme dépasse les frontières de la réflexion abstraite et acquiert une dimension proprement politique. Dans cette missive, le sage de Rotterdam invite son interlocuteur à ne pas ignorer les « haines [qui] conspirent contre les bonnes lettres » et l'enjoint à « la concorde », qui servira de « puissant rempart » contre les interprétations trop rigoristes des protestants ou des catholiques. Dans cette optique, argue-t-il, il est juste de se *syncretizein* – en grec dans sa lettre écrite en latin, et traduit par « que nous nous coalisions » chez Aloïs Gerlo (1975, 557).

Cette notion de coalition sera reprise par plusieurs réformateurs (Zwingli, Butzer, ...) « Pour désigner un accord fragile fondé sur l'opportunisme », mais provoquera de fait de nombreuses disputes à l'intérieur ou non des confessions religieuses : « À l'unionisme ou à l'irénisme des uns s'opposait le strict rigorisme théologique des autres », estime Couture (Couture 1993, 2 – voir

aussi Pillorget 1970). Pendant près de cent cinquante ans, les théologiens se disputèrent sur le fait d'être modérés ou pas, prêts au dialogue ou non, et le terme de syncrétisme servira à désigner les tendances trop conciliatrices, acquérant par là une connotation particulièrement négative.

Le cas de George Calixte (1586-1656), un luthérien danois installé à Helmstädt, est particulièrement emblématique. En se proposant de réconcilier les confessions luthérienne, réformée et catholique en revenant aux croyances communes de celles-ci – le Symbole des Apôtres principalement – Calixte divisa les théologiens allemands et provoqua la controverse syncrétiste, qui est aussi surnommée « querelle de l'unionisme » (Pillorget 1970, 210). On l'accusa d'être cryptocatholique ou même cryptopapiste (à partir de l'écrit *Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis* de Stasius Bucher en 1640), dans ses velléités à fusionner les différentes confessions chrétiennes. Aux yeux d'un catholique du siècle dernier,

Pour juger les croyances propres à chaque confession [Calixte] s'appuyait sur l'Écriture et l'Église ; car il regardait comme vrai tout ce qui est formellement enseigné par l'Écriture et l'Église. En ce qui concerne les mystères, il enseignait qu'on doit admettre le fait de leur existence (*quod sint*), mais qu'on est libre à l'égard de leur nature ou de leur mode (*quomodo sint*). Sur certains points de doctrine, il se séparait des luthériens et se rapprochait des catholiques : ainsi il enseignait la nécessité des bonnes œuvres, rejetait l'ubiquité du Christ dans son humanité, niait la corruption absolue de l'homme, reconnaissait au pape une primauté fondée sur le droit humain, et accordait que la messe peut être dite un sacrifice (Ermoni 1905, 1363).

Pour Pillorget, tandis que « l'œuvre de Calixte a adouci quelque peu l'opposition entre Luthéranisme et Calvinisme », elle a surtout entraîné une « très vive contre-offensive des Luthériens » attachés à se distinguer des autres Églises de la Réforme en développant une orthodoxie qui leur soit propre (Pillorget 1970, 213). La réaction antisyncrétiste dépassa d'ailleurs les milieux intellectuels et eut « un profond retentissement » parmi les fidèles (*ibid.*, 214). Bien qu'une condamnation solennelle du syncrétisme était souhaitée par Abraham Calov (Calovius, 1612-1685), les princes Guillaume VI du Hesse-Cassel, et Frédéric-Guillaume, Électeur de Brandebourg, en espéraient autrement pour les syncrétistes, afin que soit rétablie la paix religieuse entre luthériens et calvinistes dans leurs États respectifs (*ibid.*, 214-215). Mais leurs efforts de mettre un, puis deux colloques sur pieds, où pourrait triompher la pensée syncrétiste, échouèrent. On retrouva une sorte de « paix de l'Église » en 1669, puis surtout, après la mort de Calovius en 1685 (*ibid.*, 215). Au final, estime l'auteur, le syncrétisme semble avoir « à première vue [...] complètement échoué » (*ibidem*). Or, souligne-t-il, « une influence diffuse » se poursuivit et put, d'une part, indirectement inspirer les tentatives de rapprochement suggéré par Bossuet et Leibniz, et d'autre part, encourager un grand nombre de fidèles à soutenir « une religion de pure spiritualité [et] ouvrir la voie au piétisme » (*ibidem*).

À la même époque, estime Leopold dans son introduction au syncrétisme (2005, 16-17), l'expansion des missions aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles fonctionnait aussi sur un mode irénique, proche



du syncrétisme. Pour plusieurs missionnaires, tout ce qui n'était pas vu en directe opposition au christianisme pouvait être incorporé à celui-ci. Mais, nous l'avons vu, l'approche jésuite d'adaptation et d'accommodation ne remporta pas l'assentiment des coreligionnaires, et les protagonistes (Nobili, Ricci, ...) ne s'y engagèrent pas en brandissant le drapeau (ou la méthode) du syncrétisme. Un rapprochement philosophique peut être envisagé, dans la mesure où visiblement, les missions chrétiennes de cette époque frisèrent le syncrétisme et cherchèrent la concorde sur certains plans (coutumiers, regardant les mœurs et la culture). Mais je n'irais pas jusqu'à affirmer, comme Leopold, que le syncrétisme était déjà en vogue autour de la question des missions, bien que la critique autour de ces mélanges l'était, en effet. Car il faut enfin rappeler, à l'instar de ces critiques, le refus de Rome, pendant les XVII<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècles, d'entrer dans ces douteuses expériences.

Ainsi, dès les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, le sens de *synkretizein* se confond graduellement avec celui de *synkerannumi*, qui signifie le (mauvais) mélange d'éléments étrangers, voire contradictoires ou incompatibles (Martin 1983, 135-37 ; Pakkanen 1996, 86-87). Même si l'étymologie est fautive, le sens des deux termes grecs s'entrelace. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'Académie française (1762) définit le syncrétisme comme une forme de « Conciliation, rapprochement de diverses sectes, de différentes communions » et ajoute, en italique : « *Il n'y aura jamais de vrai syncrétisme, que la tolérance civile* ». De son côté, Diderot consacre une entrée non pas au syncrétisme, mais aux syncrétistes, lesquels ne sont point portés en haute estime par le philosophe, qui leur préfère les éclectiques. Car les syncrétistes s'avèrent, aux yeux de l'encyclopédiste, de prétendus pacificateurs, à favoriser une « fausse paix » étant donné qu'ils « ne discutaient rien en soi-même ; ils ne cherchaient point à découvrir si une assertion était vraie ou fautive ; mais ils s'occupaient seulement des moyens de concilier des assertions diverses, sans aucun égard ou à leur fausseté, ou à leur vérité » (Diderot 2018). Ils sont capables de changer l'acception des termes, écarter des idées dérangeantes, et en plus de favoriser le silence, qui peut aider à maintenir cette fausse paix. Ils seront aussi heureux de trouver un ennemi commun, qui permettra aux différents protagonistes de retrouver l'unité. Plutôt que de trancher entre « qui a tort ou raison », ou de redonner à « la nature », « la raison », « l'observation » et « l'expérience » leur autorité propre dans les discours philosophiques, la pensée syncrétiste « a peu fait pour le progrès de la philosophie [et] on lui doit peu de vérités » (*ibidem*).

Bien que le sens d'une fausse concorde apparaisse à la suite de l'appel d'Érasme et des débuts de la Réforme, et qu'elle se poursuit pendant les Lumières, quelques auteurs (dont Martin 1983) préfèrent mettre en lumière le XIX<sup>e</sup> siècle pour expliquer ces tournures sémantiques. Car c'est à cette période que le mot acquiert une ampleur scientifique chez les antiquisants proches (ou

fondateurs) des sciences religieuses, nettement plus amènes devant cette notion que les théologiens et philosophes des siècles précédents, ainsi que chez les biblistes du début du XX<sup>e</sup> siècle.

Pour Luther Martin, le début du syncrétisme tel qu'on l'entend aujourd'hui commencerait avec les travaux de Johann Gustav Droysen (Martin 1996 ; 1983, 134-137). Or si Droysen est bien le premier à évoquer l'idée d'une période dite « hellénistique » dans son *Geschichte des Hellenismus* (1836) – qui couvre le bassin des îles grecques, à partir de l'avènement d'Alexandre le Grand jusqu'à l'expansion de l'Empire romain avec César Auguste –, en partant du principe qu'un *mélange* (*Verschmelzung*) entre les cultures justifie la cohérence de cette périodisation, le terme précis de *syncrétisme* n'apparaît pas. Il influencera certes jusqu'à maintenant les recherches sur cette période ainsi délimitée, et mettra en route, pour les générations suivantes, l'inclusion du concept de syncrétisme pour expliciter ces phénomènes, mais le vocable ne semble pas faire partie du lexique de Droysen selon les recherches que j'ai pu effectuer dans les ouvrages de celui-ci.

On pourrait néanmoins citer de nombreuses figures germanophones ou anglophones qui, au cours du siècle, s'appuieront sur le concept de syncrétisme, mais je m'en tiendrai d'une part à trois figures qui contribuèrent, à leur manière, à l'expansion du concept dans l'espace francophone, et d'autre part, aux biblistes dans le sillon de Harnack.

Pour Jean Réville, d'abord, le terme de syncrétisme s'avère déterminant dans son analyse de *La Religion à Rome sous les Sévères* (1886), au point de poser comme hypothèse l'idée qu'il faut comprendre « l'action antérieure du syncrétisme païen » (*ibid.*, VII) si l'on veut comprendre le christianisme qui débute à partir du IV<sup>e</sup> siècle<sup>21</sup>. Pour ce faire, il ambitionne d'écrire une « description d'ensemble de la religion syncrétiste du III<sup>e</sup> siècle » (Réville 1886, VI), et n'hésite pas, ce faisant, à vouloir « faire revivre le syncrétisme païen dans une description qui soit accessible à tout lecteur cultivé » (*ibid.*, V). Car pour l'auteur,

Le syncrétisme religieux du III<sup>e</sup> siècle est la religion naturelle de cette société que nous avons dépeinte dans les pages précédentes, société cosmopolite, désintéressée du patriotisme et de la politique sous un despotisme militaire, sans inspiration littéraire ou artistique, sans parti-pris philosophique, mais instruite, raffinée, avide d'un idéal moral supérieur à celui de la tradition. Par sa nature même, un syncrétisme aussi complexe et aussi confus échappe à toute analyse complète. Ce serait le dénaturer de le présenter sous chacune de ses faces prises à part ; car son originalité consiste justement dans la confusion de ses éléments (*ibid.*, 22-23).

---

<sup>21</sup> En conclusion de son ouvrage, Réville estime que « ni la sève de la glorieuse civilisation antique, ni la puissance morale de l'Évangile ne se sont épuisées dans cette grandiose combinaison. L'une et l'autre se sont dégagées du compromis auquel elles aboutirent au IV<sup>e</sup> siècle. La Renaissance et la Réforme les ont émancipées ; la science libre leur a restitué leur physionomie originelle ; et, de nos jours encore, nous venons nous abreuver à la civilisation antique, à l'Évangile et aux grandes œuvres qui en ont découlé, comme aux sources les plus pures d'inspiration religieuse et morale » (Réville 1886, 295).

Aucune explication n'est en revanche donnée de ce qu'est le syncrétisme ; en quoi il consiste, à partir de quoi il procède et pour quelles fins. Il semble acquis à l'auteur que le syncrétisme suit une définition connue de tous. Mais laquelle ? Dans la 7<sup>e</sup> édition du dictionnaire de l'Académie française (1878), la définition est encore la même que dans la 4<sup>e</sup> édition, même si en 1881, Louis Barré publie un complément du dictionnaire de l'Académie française et propose d'entendre le syncrétisme comme « un mélange confus d'opinions, qu'une école philosophique adopte, sans se donner même la peine de les concilier entre elles. Le syncrétisme n'est pas l'éclectisme. Le gnosticisme est un syncrétisme grossier » (Barré 1881, 1162). Cette option sémantique explique sans doute l'évolution de la définition dans la 8<sup>e</sup> édition du dictionnaire de l'Académie (1932-35), où le syncrétisme est défini comme un « Rapprochement de divers cultes, fusion de diverses doctrines. Il se dit aussi, en termes de Philosophie, de la Réunion, de la synthèse de plusieurs éléments ».

Lorsque Franz Cumont évoquera à son tour *Les religions orientales dans le paganisme romain* (1929 [1905]), il n'hésitera pas à expliquer certains mélanges par le syncrétisme, mais contrairement à son confrère, n'en fera ni un usage exhaustif (on compte seulement 12 occurrences des termes syncrétisme et syncrétiste dans sa monographie) ni central pour expliquer les rapports de ces religions entre elles. Il considère le culte de Sérapis comme un dérivé du culte d'Osiris, d'une part, et estime d'autre part, à la suite d'un M. Foucart, qu'on avait ensuite pu « identif[er] Osiris avec Dionysos et Isis avec Déméter (sic) » (Cumont 1929, 72). Du fait de cette nature « syncrétique » de ces cultes, ceux-ci ont pu se propager dans le Sud de l'Italie ainsi qu'en Sicile (*ibid.*, 75-80), car « les habitudes syncrétiques de l'Égypte répondaient admirablement à celles qui s'affirmaient de plus en plus à Rome » (*ibid.*, 83). Pareil en Syrie, affirmera-t-il plus loin, tant sur sa frontière occidentale, proche de Rome (*ibid.*, 122), que vers ses zones orientales, proches de la Perse, où « le syncrétisme fut à toutes les époques à la fois la cause et l'effet des transformations religieuses » (*ibid.*, 136).

Pour André Motte, l'expression *syncrétisme religieux* éclaire de manière très pertinente l'œuvre de Cumont étant donné la passion du chercheur devant les rapports entre les différentes sphères religio-culturelles. Mais Motte, à la suite de Cumont, entend le syncrétisme de manière assez vague, comme simplement « les interférences multiples entre l'Orient et l'Occident qui ont marqué cette longue période de l'histoire, ces flux et ces reflux incessants qui ont affecté l'ensemble des pays méditerranéens, tantôt superficiellement, tantôt en profondeur, de façon progressive le plus souvent, mais quelquefois aussi foudroyantes » (Motte 1999, 23). Aucune définition précise ne suit son propos sur le syncrétisme, alors même qu'il est chargé de donner le contour de « La notion de syncrétisme dans l'œuvre de Franz Cumont » pour un colloque portant sur *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, et qu'il assimile par moment

ce phénomène à de l'acculturation (*ibidem*). Mais cela n'est pas de la mauvaise volonté de la part du chercheur : constatant qu'aucun consensus n'existe sur la question du syncrétisme (*ibid.*, 25), il s'en tient à « examiner l'usage que Franz Cumont a fait du mot syncrétisme, d'en mesurer le champ d'application et d'en préciser la signification » (*ibidem*). Au final, le syncrétisme ne semble pas se comprendre en lui-même autrement que par la notion de mélange ou d'amalgame de différentes traditions en une nouvelle forme. En tant que concept, le syncrétisme reste imprécis ; mais couplé à un contexte, comme le fait Cumont (et bien d'autres à sa suite), la notion permet alors de

Distinguer des phases dans la formation des syncrétismes religieux, montrer les filtrages et les adaptations successives que subissent les cultes, avant comme après leurs nouvelles implantations, les facteurs qui favorisent leur diffusion, les milieux qu'ils atteignent, les appuis qu'ils reçoivent et l'exploitation politique qu'on en fait, les résistances qu'ils provoquent, scruter les causes complexes des succès qu'ils remportent (*ibid.*, 41).

La dernière figure francophone à se référer au syncrétisme est Ernest Renan (1823-1892). Dès son premier ouvrage, *De l'origine du langage*, Renan se réfère au syncrétisme comme une sorte « d'agglutination » (Renan 1883, 155) et affirme, tant pour le langage que pour l'esprit humain que ceux-ci commencent « par le syncrétisme » (*ibid.*, 184). Mais contrairement à ce qui pourrait être entendu chez André Couture (1991), le terme ne tient pas un rôle majeur dans cet opus : il n'apparaît que deux fois, pour expliquer les débuts des langues. Mais son apparition n'est pas neutre : comme le montre Couture, Renan insiste sur la diversité et la synthèse comme premiers pas de l'humanité, plutôt que l'unité et la simplicité (*ibid.*, 58-61). Il reprendra cette idée dans son *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (1855) où il réaffirme que « L'esprit humain ne débute ni par la synthèse ni par l'analyse, mais par le syncrétisme. Tout est dans ses premières créations, mais tout y est comme n'y étant pas, parce que tout y est sans individualisation ni existence distincte de parties » (Renan 1855, 94).

De même, dans son ouvrage théorique *L'avenir de la science – Pensées de 1848*, publié seulement en 1890 alors qu'il avait été rédigé, comme son titre l'indique, dès 1848, le penseur français insiste sur le caractère évolutif de la science et du progrès qui doivent permettre de sortir de ce « syncrétisme primitif » grâce à « la rigueur de la scrupuleuse analyse » (Renan 1890, 158). Car pour l'auteur, l'esprit humain connaît trois phases distinctes dans son évolution : d'abord le syncrétisme, ensuite l'analyse, et finalement la synthèse (*ibid.*, 301). Le syncrétisme et la synthèse sont un peu comme l'alpha et l'oméga de cette évolution, et bien que proches sémantiquement, différent pourtant grâce à l'analyse des objets individuels qui sont mieux partagés (*ibid.*, 312-13). En somme, professe le philosophe,

Toutes les phases de l'humanité sont donc bonnes, puisqu'elles tendent au parfait : elles peuvent seulement être incomplètes, parce que l'humanité accomplit son œuvre partiellement et esquisse ses formes l'une après l'autre, toutes en vue du grand tableau

définitif, et de l'époque ultérieure, où, après avoir traversé le syncrétisme et l'analyse, elle fermera par la synthèse le cercle des choses (*ibid.*, 309).

En développant cette analogie évolutive, Renan s'adosse à la notion d'« embryogénie » (*ibid.*, 281) pour expliquer que le christianisme devrait d'abord se comprendre en fonction de ses racines juives, avant d'en référer au contexte gréco-romain<sup>22</sup>. Dans une de ses dernières études, *L'histoire du peuple d'Israël* (1893), Renan ne se réfère pas à la notion de syncrétisme pour expliquer ni l'état « d'enfance » du christianisme, ni les processus d'incorporations d'éléments gréco-romains que repéreront les exégètes allemands et les antiquisants, mais convoquera des vocables proches de l'enfance – « mélange, amalgame, combinaison, conciliation » (Couture 1991, 69) – pour parler de cette première période du christianisme. Signe peut-être que la notion de syncrétisme était devenue peu opératoire pour Renan (*ibid.*, 82). En tous les cas, note Couture, le syncrétisme relève, dans la pensée rénanienne, d'un « phénomène exclusivement oriental » (*ibid.*, 79). Renan se révèle héritier des thèses de Victor Cousin, et estime que les peuples d'Asie étaient dépourvus de raison, contrairement aux Aryens et aux Sémites qui en bénéficièrent : « l'Orient est une terre restée à un stade élémentaire de développement et [donc] tout entière acquise au syncrétisme » (*ibidem*).

On le voit : le sens du syncrétisme se modifie au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. On considère le concept de manière moins péjorative que pendant les siècles précédents, voire de manière positive parfois, même si un Renan peut encore considérer le syncrétisme comme révélateur d'un stade enfantin du religieux. Paradoxalement à ces appréciations plus positives, néanmoins, on essaie de considérer ce phénomène de manière moins normative, plus scientifique, comme une réalité sociale ou culturelle à examiner. D'où, sans doute, sa réapparition dans le giron théologique – clairement protestant et en critique ouverte avec la veine catholique – à travers notamment les travaux d'Adolf von Harnack, Hermann Gunkel et Rudolf Bultmann.

Le premier estime, dans son histoire des dogmes, que les premiers chrétiens n'ont pas eu le choix, pour rendre compte de leur propre pensée, de se servir des méthodes de ce « fantastique syncrétisme » (Harnack 1961 [1900], 224). Le terme revient régulièrement dans ses recherches sur l'évolution des dogmes. Pour lui, cette expansion du christianisme pendant les trois premiers siècles s'explique notamment par sa capacité ou sa plasticité syncrétique, en plus d'autres forces non moins importantes – son monothéisme spirituel, les enseignements de Jésus-Christ, son espérance en l'immortalité, son dévouement caritatif et son système d'aide sociale (Harnack 1905,

---

<sup>22</sup> « On cherche le christianisme dans les œuvres des Pères platoniciens qui ne représentent qu'un second moment de son existence. Le christianisme est primitivement un fait juif, comme le buddhisme [sic] un fait indien, bien que le christianisme, comme le buddhisme, se soit vu presque exterminé des pays où il naquit, et que le mélange des éléments étrangers ait pu faire douter de son origine » (Renan 1890, 280).

467). Pour l'abbé Jean Rivière, assez œcuménique pour son temps et lecteur critique, mais ouvert aux thèses harnackiennes, non seulement l'œuvre de Harnack fut-elle bien reçue dans les cercles catholiques, mais on devrait s'en inspirer. Pour lui, le syncrétisme ne fait pas de doute :

On voit avec quelle richesse et quelle complexité la religion chrétienne apparut dès l'abord au monde païen. Tout ce qui peut être conçu en matière religieuse, elle l'a, elle l'est ; elle réunit en elle-même tous les éléments de la religion universelle : elle a capté toutes les forces et toutes les idées pour les mettre à son service : elle réalise le plus parfait syncrétisme. Aussi combien pauvres, combien indigentes et étriquées apparaissent à côté d'elles les autres religions ! Cependant sans le savoir, elle leur doit beaucoup ; car elles ont préparé le terrain où allait germer la nouvelle semence.

Un autre fait révèle ce syncrétisme essentiel à la religion chrétienne : c'est le pouvoir qu'elle manifeste d'attirer tous les peuples, parce qu'elle a dépouillé le caractère national qui paralysait le Judaïsme. Elle attire aussi tous les hommes, malgré les différences de situation et de culture [...]. Enfin le syncrétisme définitif fut surtout consommé au III<sup>e</sup> siècle, lorsque l'Église, avec sa hiérarchie désormais forte et constituée en autorité souveraine, se résolut, dans sa théologie et dans son culte, à ouvrir les portes à l'hellénisme. [...] Le Christianisme y a gagné de conquérir le monde ancien ; mais par là aussi il mêlait à sa pure essence bien des éléments étrangers. Heureusement il a gardé la puissance de les dépouiller pour s'unir à des coefficients nouveaux : la Réforme a donné le signal de cette épuration, que nous devons aujourd'hui continuer (Rivière 1907, 86-88)<sup>23</sup>.

De même Gunkel, étudiant de Harnack et éminent représentant de l'école de l'histoire des religions (*religionsgeschichtliche*), laquelle estimait que la Bible ne pouvait être comprise que dans le contexte plus large du Proche-Orient ancien, tant du point de vue religieux, que social ou politique, conclut dans son article « The Religio-Historical Interpretation of the New Testament » (1903), que non seulement le judaïsme est une religion syncrétique, mais le christianisme encore plus : on doit reconnaître que nombre d'éléments religieux provenant d'autres traditions religieuses sont contenus dans la tradition chrétienne (Gunkel 1903, 455).

Enfin, notons que l'idée de syncrétisme n'a pas été une autre raison de division entre les théologies libérales et dialectiques, puisque les travaux de Bultmann s'appuient également sur le syncrétisme pour expliquer son entreprise de démythologisation de la tradition chrétienne sans toutefois perdre de vue le kérygme. Parce que, d'un côté, « Hellenistic Christianity is no unitary phenomenon, but, taken by and large, a remarkable product of syncretism » (Bultmann 1991 [1949], 185), mais que de l'autre, il faut démythologiser la Bible afin de pouvoir la lire « du point de vue de son kérygme, de son message existentiel, appelant le destinataire à une nouvelle compréhension de soi » (Bühler 2006, 170), Bultmann entreprend de montrer les strates sur lesquelles s'édifient le christianisme historique, et se sert du syncrétisme comme d'une catégorie

---

<sup>23</sup> Cette approche contraste avec d'autres coreligionnaires de l'abbé Rivière moins amènes devant les méthodes historico-critiques proposées du côté protestant. J'y reviens à la page suivante.

(parmi d'autres) pour sortir du cadre historicisant afin d'entrer dans le cadre plus heideggérien (et jonassien) d'une objectivation permettant d'entrer dans une lecture résolument existentielle<sup>24</sup>.

En somme, le syncrétisme devient une notion capitale dans le travail d'historicisation des débuts du christianisme. Chez les protestants engagés dans la démarche historico-critique, il aide à identifier le caractère impur de la tradition chrétienne pour soit revenir à son essence morale (Harnack), en sous-estimant sans doute alors le rôle des dispositifs socio-culturels dans la construction même du message chrétien supposé sous-jacent (plutôt que entrelacé) aux Écritures, soit revenir à la convocation existentielle (Bultmann) qui pourrait aussi se dégager du canevas socio-culturel.

Mais pour d'autres, surtout catholiques et à l'opposé de figures proches de la critique historique comme Jean Rivière ou Alfred Loisy, l'idée que le christianisme ait pu verser dans le syncrétisme demeure un repoussoir qui risque de remettre en question l'autorité de l'Église catholique. Quand Joseph Bricout condamne « tous ceux qui minimisent l'élément original de l'Évangile, qui considèrent le christianisme purement comme un syncrétisme, où sont venues s'amalgamer des idées et des pratiques empruntées soit au judaïsme, soit à l'hellénisme, soit enfin à ces religions orientales » (Bricout 1912, 163), c'est pour empêcher que soit remis en question le lien direct entre la fondation (et l'autorité) de l'Église et les enseignements de Jésus, tout comme « les traits essentiels du catholicisme : caractère social, caractère dogmatique, caractère sacramentel » (*ibid.*, 235).

Tandis que dans la démarche historico-critique, les analyses des processus syncrétiques du christianisme sont utilisées pour étayer la recherche, les réticences devant cette historicisation illustrent plutôt la crainte d'entrer dans une forme de réalisme exégétique. Et pire, en restant sur le mode normatif des usages du syncrétisme, cette crainte arrive tout à la fois à nier des faits historiques et à transformer l'impur (le syncrétique) en mal tandis que le pur peut dès lors se trouver rehaussé en bien, comme le montrent des analyses plus récentes de ces usages. Sur la même logique que le couple Orient-Occident, tel que revisité par la pensée postcoloniale, le syncrétisme joue le rôle du double maléfique à la (supposée) perfection chrétienne. Ainsi Pierre Batiffol, qui joue de ce diptyque, met en garde contre le syncrétisme afin de montrer en creux comment l'Église catholique n'a pas à se remettre en question :

L'Église ne voulait savoir que ce qu'elle tenait des apôtres : elle n'était pas une coulée amorphe, un mouvement spirituel créant en se fixant des institutions et des dogmes en fonction de la civilisation qu'il traversait, une capacité de syncrétisme illimité : elle était un évangile, un apostolat, une tradition, un culte, une société hiérarchisée, une église d'églises, une unité gardée par l'unité de la *cathedra Petri* (Batiffol 1922, XI-XII).

---

<sup>24</sup> Voir à ce propos *The Origins of Demythologizing. Philosophy and Historiography in the Theology of Rudolf Bultmann* (1974) de Roger Johnson.

Le terme connaîtra néanmoins un regain d'intérêt à partir des années 1960... Chez les antiquisants de nouveau, avec quelques colloques organisés autour de ce sujet<sup>25</sup>, produisant plusieurs études fondamentales sur le sujet. Dans l'ensemble, le terme ne rebute plus – son usage est devenu familier, normalisé –, sans pour autant connaître une acception limpide. Si le sens du syncrétisme reste flou, selon la majorité des commentateurs, ce flou n'est pas inutile pour autant. Parce qu'il serait trop long (et absurde) de donner la liste des auteurs faisant appel à cette notion, je propose de revenir sur les différents champs lexicaux émanant des usages de ce terme pour en comprendre son étendue lexicographique actuelle, avant d'en proposer une appréciation théologique dans la section suivante.

## 2. Champ lexical

De l'examen des usages passés et présents du syncrétisme, on peut dégager au moins quatre registres lexicaux distincts : (1) une indifférenciation qui, par l'amalgame d'éléments divers, verse dans une nouvelle synthèse ; (2) du relativisme et des défis de la pensée pluraliste ; (3) des enjeux politiques et de pouvoir ; (4) un jeu rhétorique du clair-obscur fonctionnant sur la dénonciation de la contamination, de l'impureté et de l'inauthentique permettant de valoriser l'opposé sémantique de ces termes.

### a) Des processus d'agrégation à de nouvelles synthèses

Quand on évoque le syncrétisme, les questions d'amalgame et de fusionnement de systèmes apparaissent en premier lieu, avec une critique ouverte sur les risques de confusion, que ces processus entraînent avec eux. Dans une recension en cinq points de ce que pourrait être le syncrétisme, Pierre Lévêque avait souligné le fait que le syncrétisme puisse se constituer comme

---

<sup>25</sup> André Motte (1999, 24) en recense au moins cinq entre 1960 et 1997 : *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne. Colloque de Strasbourg, 22-24 mai 1958* (1960) dirigé du centre d'études supérieures d'histoires des religions de Strasbourg ; *Cultural Contact, Meeting of Religions and Syncretism* (1969) dirigé par Sven Hartman ; *Les syncrétismes dans les religions grecques et romaines. Colloque à Strasbourg, 9-11 juin 1971* (1973) ; *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité. Colloque de Besançon, 22-23 octobre 1973* (1975) dirigé par Françoise Dunand et Pierre Lévêque ; et les résultats du colloque « Influences, emprunts et syncrétisme religieux en Grèce ancienne » organisé par le centre international d'étude de la religion grecque antique et dont les actes furent publiés dans la revue *Kernos* (1994). À ces cinq colloques, il faudrait en ajouter au moins deux autres. Le premier, tenu à l'université Free à Amsterdam et dont les actes ont été publiés dans le volume *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach* (1989) dirigé par Jerald Gort *et al.*, et le second, tenu à l'île de la Réunion en 2009, et dont les actes furent publiés dans l'ouvrage *Religions populaires et nouveaux syncrétismes* (2010) sous la direction du département d'ethnologie de l'Université de la Réunion. Enfin, un « Reader », *Syncretism in Religion*, dirigé par Anita Maria Leopold (2005), fut également publié afin de clarifier cette catégorie incontournable en science des religions. Je relève, avec Motte, les différents colloques et publications principalement orientés vers le syncrétisme, mais d'autres colloques portant sur d'autres termes tels les mélanges, emprunts, symbioses, acculturations ou hybridité auraient également leur place si le propos ne s'en tenait pas qu'au syncrétisme.



« amalgame », mais à côté d'autres types de syncrétisme relevant de l'emprunt, de la juxtaposition, de l'infléchissement ou de l'hénothéisme (Lévêque 1973, 183-185). Or, remarqueront André Motte et Vinciane Pirenne-Delforge vingt ans plus tard – en discussion avec son modèle –, le syncrétisme peut ne s'en tenir qu'au premier type proposé, où le modèle d'amalgame « ralliera sans doute les suffrages » (Motte et Pirenne-Delforge 1994, 19), tandis que les autres peuvent se désigner autrement (*ibid.*, 20). Pour les auteurs, le syncrétisme dépend de deux critères fondamentaux : il doit désigner un processus de réunification d'éléments religieux appartenant à deux ensembles structurés, mais hétérogènes l'un à l'autre, puis « que s'observe entre les éléments réunis une réelle fusion et qu'en résulte un complexe nouveau présentant des traits distinctifs » (*ibid.*, 18). Ainsi, notent les auteurs, « Le tout nouvellement constitué représente donc plus que la simple addition des parties » et entraîne une « transformation mentale » (*ibidem*).

C'est dans ce courant de pensée que la majorité des chercheurs se rapportent au syncrétisme : que ce soit ceux mentionnés plus haut, dont les travaux datent de la deuxième partie du XIX<sup>e</sup> siècle et première partie du XX<sup>e</sup> siècle (Cumont, Rivière, Harnack ou Gunkel), que les non-Européens de la même époque tel Radhakrishna<sup>26</sup>, ou les nombreux chercheurs de l'époque contemporaine, le syncrétisme implique accréation et assimilation. On se rapporte au syncrétisme pour expliquer, on l'a vu, les processus d'agrégation de traditions religieuses dans le bassin méditerranéen à l'époque hellénistique entre les différentes religions gréco-romaines ou sémitiques (cf. par exemple Bonnet et Motte 1999 ; Pakkanen 1996 ; Martin 1983). Mais il s'avère aussi utile pour le sous-continent indien afin de décrire les processus syncrétiques propres à la naissance du sikhisme (Noss 1949), des rapports de l'hindouisme avec le christianisme (Kent 2011), avec l'Islam (Togawa 2008 ; Burman 1996) ou même à travers les nouvelles moutures religieuses comme la théosophie (Kraft 2002). Plus à l'Est, le syncrétisme aide également à penser les rapports entre shintoïsme et bouddhisme au Japon (Kamstra 1967), ou au Sud, les disputes religieuses en Indonésie (Picard et Madinier 2011). Pareil en Afrique, où le syncrétisme est analysé sur des enjeux propres aux traditions indigènes, lié au christianisme ou encore en fonction de mélanges islamo-chamaniques dans l'Afrique noire (Greenfield et Droogers 2001 ; Mary 2000). Mais c'est par le bassin atlantique et les travaux de Melville Herskovits (1958 ; 1941 ;) puis de Roger Bastide (1960), notamment, que le syncrétisme est aussi devenu un concept anthropologique majeur pour expliquer l'apparition du candomblé, de l'umbanda et du macumba au Brésil, du vaudou en Haïti et du santería à Cuba, au point d'avoir profondément influencé le champ des *afro-american and caribbean studies* (Capone 2007). De nombreux auteurs s'y rapportent pour

---

<sup>26</sup> Pour l'auteur, « Christianity is a syncretistic faith, a blend of various earlier creeds. The Jew, the Greek and the Roman as well as the races of the Mediterranean basin have contributed to it, with the result that, in spite of its anxiety for system, this is lacking. Its ideas about God, to take one example, vary between a loving father, a severe judge, a detective officer, a hard schoolmaster and the head of the clerical profession » (Radhakrishna 1933, 62).

expliquer la convergence des traditions chrétiennes (issus des dominants) avec les traditions africaines (des esclaves), même si d'autres, comme Renato Ortiz, auraient plutôt opté pour la notion de synthèse afin d'analyser ces traditions religieuses (Ortiz 1975), ou pour la créolisation, que j'aborderai plus loin (cf. Matory 2005 ; Mintz & Price 1992 ; Glissant 1996 – par exemple).

La plupart des auteurs, s'ils s'entendent à dire que le syncrétisme fonctionne comme processus d'agrégation d'éléments exogènes à la tradition religieuse, ne convergent pas toutefois sur la question du type de résultat obtenu : suffit-il que le syncrétisme signifie une forme d'agrégation ou un développement de ce qui existait déjà vers un au-delà de lui-même, comme le christianisme qui est entré dans une nouvelle étape de sa réalité en se romanisant, par exemple, pour qualifier ce changement de syncrétisme, ou faut-il *en plus* l'avènement d'une religion véritablement nouvelle de ce qui la précédait ?

Pour Cuche, le fait que le syncrétisme produise une sorte de religion « nouvelle » ou l'élaboration « d'un nouvel ensemble culturel cohérent et durable » (Cuche 2010, 73) devrait être la raison principale pour laquelle on évoque ce terme. Pour l'auteur, « La construction syncrétique, en effet, ne se réduit pas à un simple assemblage d'éléments issus de sources diverses ; elle consiste en la production d'un ensemble totalement nouveau, à la façon d'une réaction chimique qui produit un corps composé différent des corps constituants (*ibid.*, 72).

C'est aussi ce que pense Michel Tardieu, titulaire de la chaire « Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité » de 1991 à 2008 au Collège de France, et auteur de différentes études sur la question théorique s'y rapportant (Tardieu 1991 ; 2005) quand il résume l'idée du syncrétisme :

Le syncrétisme est le résultat d'un processus complexe au cours duquel, sous l'influence de modifications intervenues dans le système culturel, des éléments religieux hétérogènes se mélangent, se transforment, se recréent pour faire apparaître une religion nouvelle. Chaque religion, envisagée dans ses origines, ses débuts et son mûrissement, met en œuvre des faits de syncrétisme ou une convergence de syncrétismes (Tardieu 2010, 39).

Pour Tardieu, le syncrétisme fonctionne comme une ellipse à deux foyers : il désigne à la fois le processus et le résultat qu'il entend décrire (Tardieu 1991, 493), en tant qu'il met en route, du fait du contact d'éléments hétérogènes entre eux, « une mise en ordre et l'établissement d'un état de choses homogène et durable (d'où la formule d'un élève de Husserl, Joachim Wach, en 1924 : "Chaque religion envisagée du point de vue de sa préhistoire est un syncrétisme") » (*ibidem*). Il n'est pas question ici de revendiquer une double appartenance, comme la catégorie du métissage le suggérera, mais *d'ouvrir la possibilité d'une identité neuve* – réellement originale, ou du moins renouvelée –, issue de la conglomération de plusieurs éléments au départ exogènes les uns aux autres.

Mais le fait que Motte et Pirenne-Delforge estiment que les anthropologues se pencheront aussi vers l'acculturation pour expliquer certains phénomènes (Motte et Pirenne-Delforge 1994,

26), illustre toutefois le problème de compréhension du terme et répercute le débat encore ouvert sur la question de savoir si la notion du syncrétisme implique *autant* (ou plus ? ou moins ?) le processus que le résultat. Mais le caractère *synthétique* du syncrétisme, dont le résultat consiste à avoir produit quelque chose de nouveau, n'est pas compris de la même manière par tous les auteurs : synthèse n'engendre pas forcément un nouveau système, mais simplement une nouvelle étape de vie dans ce système. Le christianisme d'Alexandrie n'est certes plus le même que celui de Rome, mais il n'est pas non plus absolument différent : un air de famille demeure. Ainsi, le syncrétisme pourrait en effet s'apparenter à une forme d'acculturation, sans pour autant devoir engendrer une nouvelle religion. C'est la ligne retenue par Charles Stewart et Rosalind Shaw (1994) : le syncrétisme se rapporte à la *synthèse* de différentes formes religieuses autant qu'à un *processus* ressemblant foncièrement à l'acculturation (Stewart & Shaw 1994, 5-6), selon ce que le titre de leur ouvrage dirigé, *Syncretism/Anti-Syncretism – The Politics of Religious Synthesis*, indique déjà.

Michael Pye, en revanche, à l'opposé de Cuche et de Tardieu, estime que si l'on veut se référer au syncrétisme comme concept explicatif, il faut le distinguer de l'idée de synthèse. Certes, argue l'auteur, le syncrétisme peut donner lieu à une nouvelle synthèse religieuse, une sorte de « nouvelle conclusion » (Pye 1994, 220), mais l'important demeure de souligner (et d'examiner) le processus en cours. Car le potentiel du processus syncrétiste demeure polyvalent : « The potential claims of the constitutive elements are still alive. [...] Syncretism [...] is to be understood as dynamically open and indeed patent of resolutions other than synthesis » (*ibidem*). S'il y a cohérence dans une situation syncrétique, c'est aux yeux des croyants ; car en fait, le syncrétisme demeure ambigu du fait que plusieurs sens peuvent émaner de cette situation (*cf.* aussi Pye 1971), et temporaire, dans la mesure où la phase d'ambiguïté par laquelle le processus syncrétique doit passer reste transitoire. L'ambiguïté ne peut être pérennisée ; une résolution aux tensions devra être trouvée (*ibid.*, 222).

Robert Baird, en revanche, éprouve un malaise évident devant la notion d'amalgame liée au syncrétisme, et en conclut qu'on devrait abandonner la notion du syncrétisme comme concept explicatif de phénomènes historiques (Baird 1971, 142-52). Le seul usage possible pour le syncrétisme se situerait, selon l'auteur, sur le plan d'un phénomène théologique pour les cas « where two conflicting ideas or practices are brought together and are retained without the benefit of consistency. Syncretism occurs only when the result is not a harmonious unity » (*ibid.*, 147). C'est également le propos d'Hendrik Vroom, qui de manière très analytique, s'attache à montrer que la construction des phénomènes syncrétiques met en jeu des incompatibilités qui « disturb the balance which has grown between the basic beliefs of a belief-system » et dès lors « necessitate a new configuration of belief » (Vroom 1989, 34). Tandis que pour Baird, c'est au nom

de la confusion que le syncrétisme entraîne, que ce dernier devrait être écarté d'une histoire des religions, pour Vroom, c'est au nom de cette incohérence que le syncrétisme peut être théologiquement contesté.

En porte-à-faux à cette ligne de pensée, Pye estime au contraire que ni la confusion ni la cohérence ne sont des conditions pour péjorer l'usage du terme. Idem pour Boespflug qui, résumant l'option de plusieurs chercheurs, remarque qu'un consensus se dégage depuis les années 1980 pour affirmer l'utilité du terme (Boespflug 2006, 284-5 - cf. aussi Leopold 2005 ; Stewart 1999 ; Pakkanen 1996). En fait, les débats oscilleront selon que l'on insistera sur le pôle du résultat, ou sur celui du processus. Sur ce second point, on peut, comme le suggère Hans Jonas à la suite de Martin Heidegger, considérer le syncrétisme non plus comme un produit, un résultat, mais bien comme « fait critique » et « questionnement » de la diversité assumée (Tardieu 1991, 495).

Le syncrétisme s'avère finalement l'une des catégories permettant de montrer que la démarche religieuse n'est pas forcément logique ni cohérente en tout point, et encore moins imperméable à son contexte social, politique ou philosophique. En dialogue avec ce contexte, plusieurs options s'offrent aux acteurs, qui les questionnent et s'interrogent ; parfois, une tendance syncrétiste sera adoptée, comme le montrent les différentes études de cas évoquées plus haut. En tout état de cause, pour la réflexion ici, je considère comme l'un des marqueurs les plus aigus du syncrétisme l'idée d'amalgame, de fusion ou de synthèse d'éléments de systèmes différents en un nouveau corps.

#### *b) Relativisme et pensée pluraliste*

Une autre manière d'aborder le syncrétisme ne consiste pas tant à le caractériser comme producteur d'une nouvelle synthèse de traditions religieuses, que d'insister sur la convergence de ces dernières - et parallèlement, leur relativité. En perdant leur caractère absolu, au profit d'une singularité toute relative à d'autres singularités, les tenants de cet aspect du syncrétisme envisagent, de manière assez utopique, une sorte de supra-religion (ou un quelconque ensemble supérieur), qui puisse rassembler les différents croyants et abolir les conflits émanant des propositions contradictoires. La critique contre l'indifférenciation se comprend donc aussi sur cet arrière-plan de relativisme des traditions religieuses. D'où la manière qu'a le document *Dialogue et annonce* (1991) de mettre ces trois termes dans le même grand panier des écueils à éviter lorsqu'on s'investit dans le dialogue interreligieux : « le danger d'indifférentisme, de relativisme, de syncrétisme en matière religieuse, crée des obstacles à l'annonce de l'Évangile » (§74.7).

Si ces dangers ne sont pas récents, comme l'attestent au XV<sup>e</sup> siècle plusieurs auteurs de la Renaissance italienne (Jean Pic de la Mirandole, Marsilio Ficino et consorts), le terme de syncrétisme pour désigner la volonté de relativiser ces doctrines s'avère lui plus récent et moins répandu. Afin d'illustrer cette question, je me propose de revenir sur deux de ces figures qui ont tenu la dimension du syncrétisme comme positive (Pic de la Mirandole et la Ramakrishna mission), en contraste avec un troisième (Willem A. Visser't Hooft), qui se montre très inquiet et critique devant l'influence de cette philosophie.

Pour Richard Popkin, le *Discours de la dignité de l'homme* (*Oratio de hominis dignitate*, 1486) de Mirandole illustre admirablement comment l'humaniste italien argue pour une « vaste approche syncrétique » des traditions philosophiques et religieuses, en espérant harmoniser toutes les anciennes sagesse à partir d'une même vérité, de Platon et Aristote jusqu'à la cabale juive :

Pico, along with Ficino, believed there was *aprisca theologia*, an ancient philosophy and theology that was to be found in the pagan writings of Hermes Trismegistus, Zoroaster, Orpheus, Pythagoras; in the religious writings of Moses and the cabala; in Chaldaic, Egyptian and Arabic sources. All of this could be harmonised, bringing together the ancient pagan and Judaeo-Christian wisdom, and the derivative wisdom of Plato, Aristotle and the Neoplatonists. In the vast variety of human theories and beliefs he sought to find some common truth, some perennial philosophy that had come down through the ages. In this venture, Pico urged the study of all kinds of philosophy, of various esoteric approaches to knowledge, such as cabalism. There are, he believed, universal truths, which appear in all philosophical traditions. We must try to separate out these truths, as best we can, through considering all kinds of philosophical views from ancient to modern ones. This would not lead us to ultimate understanding, but would lead us as far as philosophy can. God is darkness. We can learn something through Pico's vast syncretist approach. But finally some religion is needed to guide us. Religion became for Pico the fulfilment of philosophy. Philosophy is only a preparatory effort in this direction (Popkin 2008, 675)<sup>27</sup>.

En attestera également, de la même année (1486) son monumental recensement des différentes écoles d'opinions et son appréciation personnelle dans les 900 *thèses [ou conclusions] philosophiques, cabalistiques et théologiques*, où les 400 premières relèvent des différentes écoles de pensée connues de Mirandole (chaldéennes, arabes, hébraïques, grecques, égyptiennes et latines), et les 500 suivantes de sa propre réflexion. Pour Stephen Alan Farmer (1998), traducteur de ces 900 thèses, la notion de syncrétisme est capitale pour expliquer ses stratégies, rhétoriques et logiques, le conduisant à pouvoir affirmer l'un et son contraire, qui lui permettra de construire

---

<sup>27</sup> De même, Luca Bianchi remarquera de son côté : « Pico's and Ficino's notions of the *concordia philosophorum*, and the influence of late ancient commentators like Themistius and Simplicius, gave a tremendous push to the search for an accord between Aristotelianism and Platonism. This can be seen in the proliferation of works by philosophers like Symphorien Champier, Sebastian Fox Morcillo, Gabriele Buratelli, Francesco de' Vieri, Jacopo Mazzoni, and others, which, often beginning with the title page, insisted on the "symphony," the "consensus," the "harmony," or the "reconciliation" between Aristotle and Plato. In addition to these new works on the concord between Aristotelianism and Platonism, fresh forms of syncretism cropped up in the span of the fifteenth and sixteenth centuries. One need only consider the coexistence of Aristotelian and Stoic elements in Pomponazzi, the integration of Averroism with Ockhamism in Achillini, and the synthesis of Aristotelian, Averroistic, Platonic, Neoplatonic, and magical-hermetic motifs in Nifo » (Bianchi 2007, 64).

sa *philosophia nova*. L'auteur procède en effet de différentes manières (par réconciliations déductives ; distinctions corrélatives ou hiérarchiques ; double-vérité ; élimination de termes équivoques ; allégorisation ; ou autres) afin de montrer l'harmonie possible – et souhaitable – entre différents systèmes de pensée (Farmer 1998, 59-96). Et Farmer de conclure que la Mirandole, présentant un syncrétisme clairement « exagéré », ne demeure pas moins une figure unique parmi les tentatives de syncrétisme que le monde a connu (*ibid.*, 91). Autant, argue l'auteur, « The goal of harmonizing texts and traditions was a perennial theme in all traditional literate societies », autant la « passion réconciliatrice » de la Mirandole reste exceptionnelle (*ibidem*).

Plus proche de notre époque, c'est encore cette appréciation positive du syncrétisme religieux qui résonne dans la pensée de Ramakrishna, puis dans les discours de son disciple Vivekananda à Chicago en 1893. Adossés à la philosophie du vedanta – dont un des plus grands représentants fut Shankara (né vers 700) –, cette cosmogonie, rappelons-le, postule l'identité du Soi (*Atman*), avec un absolu impersonnel, universel et divin (*Brahman*) qui permet de tenir ensemble la multiplicité des religions et l'unicité de Dieu. Le divin, compris non plus de manière exclusiviste et dualiste, mais comme un panthéisme qui englobe et anime à la fois le monde créé, permet dès lors de justifier que tous les chemins spirituels mènent et se trouve *déjà* relié au divin<sup>28</sup>.

Il permet aussi d'expliquer la tolérance religieuse que prêcha Vivekananda au premier Parlement des religions en insistant, dès le début de son discours : « I am proud to belong to a religion which has taught the world both tolerance and universal acceptance. We believe not only in universal toleration, but we accept all religions to be true » (cité dans Houghton 1893, 64 ; Savage 1893, 43-44). Et le moine de se désoler du sectarisme, de la bigoterie et du fanatisme qu'engendre une pensée exclusiviste, génératrice de violence et de guerres. Cette pensée fera des émules, notamment au sein des unitariens universalistes, très proches de la pensée de Vivekananda et de Mozoomdar, comme je l'ai évoqué plus haut.

Or cette manière de relativiser les religions s'avère, pour Visser't Hooft, éminemment problématique. Aux yeux de l'ancien secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises, le syncrétisme peut certes être entendu comme empreint d'éléments ou de notions propres à une tradition pour une autre afin de « faciliter l'intelligence du message original » ; il est inutile, estime l'auteur, de les condamner dans la mesure où ces transpositions sont « inévitables » (Visser't Hooft 1964, 11). En revanche, la pensée syncrétiste qui consiste à envisager une forme d'universalisme supra-religieuse à la Vivekananda, ou une métareligion à la Mirandole, s'avère un

---

<sup>28</sup> Cette dimension impersonnelle du divin varie d'un texte à l'autre, et d'une école védantine à l'autre. Alors que dans les Upanishad, le divin est nettement diffus, dans la Bhagavad-Gita, l'absolu impersonnel est amoindri : il « n'est pas ici rejeté mais plutôt dépassé dans la direction d'une entité *supra*-personnelle, à la fois immobile et en devenir, présente au cœur de chacun et à laquelle, pourtant, il est possible de s'adresser pour en recevoir lumière et secours » (Hulin 2010, 26).

phénomène extrêmement problématique et « beaucoup plus dangereux pour l'Église chrétienne que l'athéisme » (*ibidem*). À ses yeux de chrétien, peut-être faut-il le préciser, le syncrétisme à condamner est celui qui annule ou se méprend sur la Révélation de Dieu, car il oublie (ou ignore) que « Dieu s'est révélé une fois pour toutes en Jésus-Christ » (*ibid.*, 113). La pensée syncrétiste s'égaré complètement quand elle estime que

La révélation historique [chrétienne] n'a pas été un phénomène unique, [qu'] il existe de nombreux chemins qui conduisent à la divinité, [que] toutes les formulations de vérités ou d'expériences religieuses sont, de par leur nature même, inadéquates à cette vérité ; [... et qu'] il convient d'harmoniser au mieux tous les concepts religieux pour aboutir à une religion universelle qui soit utile aux hommes (*ibid.*, 12).

Cette conception du syncrétisme exclut, précise l'auteur, les définitions proposées par Harnack ou Bultmann, et met l'accent sur l'aspect concurrentiel de cette pensée contre l'universalisme chrétien. Identifiant trois vagues de syncrétisme avant l'actuelle (aux temps bibliques ; pendant l'Empire romain où on tenta de combiner entre elles les religions ; au XVIII<sup>e</sup> siècle avec Rousseau et Goethe, entre autres, qui insistèrent sur une « religion naturelle » et préparée en cela dès la Renaissance), cette vague contemporaine se déploie grâce (ou à cause ?) de l'individualisme et du pluralisme religieux contemporain, à travers les travaux d'intellectuels comme Gustav Jung, Filmer Stuart C. Northrop, William E. Hocking ou Arnold Toynbee. Mais cette vague se voit aussi amplifiée au contact de discours syncrétistes venant d'Orient, comme ceux de Ramakrishna et Vivekananda qu'il nomme expressément (*ibid.*, 45-52), ainsi que du « désir partout présent d'un véritable universalisme » qui a pour effet d'entraîner « une floraison de sectes qui toutes prêchent l'unité essentielle des diverses religions ou qui cherchent à combiner leurs éléments fondamentaux » (*ibid.*, 52). Il faut, pour parvenir à l'universalisme, « abandonner cette idée que Dieu s'est révélé une seule fois dans une seule personne, d'une seule manière et à une certaine époque » (*ibid.*, 62), ce que déplore grandement Visser't Hooft qui estime que le christianisme répond autrement, mais encore mieux, aux vœux formulés par les esprits syncrétistes. À ses yeux,

Le Dieu du syncrétisme est un Dieu multiforme et qui n'exerce aucune action décisive sur la destinée de l'homme puisque c'est, en dernière analyse, à l'homme qu'il appartient de définir les moyens d'accès à la vérité. Pour le syncrétisme, la religion est davantage un système conceptuel qu'une relation dialoguée entre un Dieu personnel et sa créature. Le syncrétisme finit toujours par déboucher dans un certain gnosticisme, tantôt rationaliste, tantôt mystique ou ésotérique. Toutes ces tendances ont ceci de commun qu'elles offrent les moyens de réaliser un salut qu'il suffirait pourtant de recevoir. [...] Le syncrétisme exclut en fait tout système basé sur une révélation personnelle de Dieu (*ibid.*, 62).

Dans ce premier chapitre, l'analyse de l'auteur corrobore celle faite des sociologues des religions à propos des tendances religieuses contemporaines, même si pour certains aspects soulevés, on aurait avantage à qualifier ces attitudes de bricolage plutôt que de syncrétisme, comme je l'ai évoqué dans le dernier chapitre.

Dans son deuxième chapitre, l'auteur revient sur la question du syncrétisme dans les premières Églises, en discussion avec Gunkel, Harnack et Bultmann. Visser't Hooft note que ces biblistes et lui-même n'entendent vraisemblablement pas le terme de la même manière – pire, souligne le théologien néerlandais, Harnack emploie le syncrétisme pour désigner « deux phénomènes essentiellement dissemblables » (*ibid.*, 102). Bien que le christianisme soit en effet entré dans « un phénomène conscient d'appropriation et de transformation de notions religieuses provenant de diverses sources » (*ibidem*), admet-il, les premiers chrétiens ne sont pas entrés dans un relativisme religieux, en abolissant les distinctions et en fusionnant des éléments hétérogènes en un tout informe – autre définition que donne Harnack au syncrétisme. Pour l'auteur, le christianisme suit « une doctrine qui, sans aller jusqu'à l'exclusion systématique des notions et des termes venus d'autres horizons, ne peut cependant tenir pour vraie et décisive qu'une seule révélation manifestée dans l'histoire » (*ibid.*, 103). C'est face à l'histoire du Salut, en résumé, que le syncrétisme devient incompatible avec la pensée chrétienne. Pour le théologien, « La venue du Christ en chair une fois pour toutes » représente « la signification de l'événement central attesté que le Nouveau Testament atteste » (*ibid.*, 107). Parce que Dieu se révèle en une personne, dans l'histoire, il dépasse tout gnosticisme qui préfère mettre au centre la connaissance spéculative<sup>29</sup>.

Les deux derniers chapitres de sa monographie reprennent finalement, et de manière plus systématique, les fondamentaux d'une théologie des religions que l'on qualifierait aujourd'hui d'inclusiviste. Plutôt que de critiquer le phénomène du syncrétisme au sens où la majorité des scientifiques l'utilisent, l'auteur rapproche le sens de syncrétique à celui donné à la théologie pluraliste des religions – dont les représentants les plus connus sont John Hick ou Paul Knitter. Autrement dit, étant donné que sa critique ne porte pas sur le syncrétisme comme phénomène accréionnaire<sup>30</sup>, mais qualifie une disposition mieux désignée sous l'expression de pensée relativiste ou pluraliste, son propos entre ici dans le registre de la théologie des religions. En soi, l'approche n'est évidemment pas interdite d'examen, mais elle n'aide pas à penser le syncrétisme tel qu'entendu par la majorité des scientifiques s'y référant, de manière d'abord religio-culturelle que sur le plan de la théologie des religions.

Du reste, sur le plan théologique, l'auteur ne propose pas une christologie très complète. Rapidement esquissée, celle-ci se montre en effet très portée sur l'incarnation, mais néglige toute

---

<sup>29</sup> Ainsi, précise l'auteur, lors de l'établissement du canon des Écritures, parce que les textes gnostiques versent trop dans un syncrétisme entendu comme relativiste, « Les documents qui proclamaient l'Évangile sans tordre le sens du message, mais en le rendant plus clair et plus accessible, furent séparés d'autres documents [à tendance gnostique] qui accordaient une telle place à des éléments étrangers que l'Évangile lui-même en devenait méconnaissable » (*ibid.*, 107-8).

<sup>30</sup> Le terme n'existe pas dans les dictionnaires francophones, mais trouve dans plusieurs travaux scientifiques en géologie et en biologie, par exemple. Il traduit sans doute l'anglais *accretionary*, et devrait être adjectivé également en français vu l'absence d'adjectif dérivant d'accréion.



la part du mystère pascal comme autre élément central de la foi chrétienne ; elle ne présente pas la christologie de manière très articulée à la Trinité – ni le Père ni l'Esprit saint n'apparaissent comme des co-acteurs significatifs dans sa pensée – ; l'articulation eschatologique entre le *déjà-là* de l'Église et un *pas-encore* du Royaume à venir manquent en outre à l'analyse de la question ; enfin, son appréciation chrétienne de la mystique cantonne celle-ci à l'acception personnaliste d'une relation entre un Je et un Tu, sans permettre à d'autres formes d'expérience mystique chrétienne d'exister à côté de ce modèle.

Bref, ces différents éléments christologiques doivent certes être pensés pour construire une théologie de la rencontre interreligieuse, mais comme je l'ai expliqué au début de cette partie et dans le chapitre sur la théologie spirituelle, je pense plus utile d'aborder les rencontres au niveau interspirituel qu'au niveau interreligieux : ce qui m'importe c'est d'examiner et de baliser une anthropologie du croire capable au minimum de s'ouvrir à de l'inconnu, et au mieux de métaboliser des éléments exogènes, plutôt que d'entrer dans les débats propres à la théologie des religions. Or c'est bien dans l'optique d'une validation de la *religion* chrétienne que Visser't Hooft a besoin d'entrer. Pour lui, la faiblesse d'un argument pluraliste « tient au fait que la religion est assimilée à un élément de culture » alors qu'aucune d'elle ne peut l'accepter (*ibid.*, 112). Au contraire, estime-t-il, « Chacune d'entre elles soutient qu'elle proclame la vérité qui transcende toute culture et que cette vérité est foncièrement indépendante de tous les développements de la culture humaine, puisqu'elle ne relève pas de l'homme de Dieu qui communique sa vérité aux hommes » (*ibidem*). Et donc, conclut-il, on ne peut « sacrifier l'affirmation fondamentale de la foi, à savoir que Dieu s'est révélé lui-même une fois pour toutes en Jésus-Christ » (*ibid.*, 113).

La critique de Visser't Hooft s'avère donc essentielle pour sa mise en garde contre le relativisme, mais déroutante, au sens premier du mot, quand elle entre dans le registre de la théologie des religions. Le syncrétisme désigne surtout un phénomène anthropologique, et bien que les questions doctrinales doivent être soulevées, comme l'indique l'homme qui refuse les mélanges religieux, elles ne peuvent être entendues en dehors de leur contexte sociohistorique. Or si Visser't Hooft reconnaît l'inscription culturelle du christianisme, il n'en saisit pas tous les effets, comme le montre la distinction qu'il tente d'instaurer ici :

On ne peut dire d'une théologie qu'elle est syncrétiste par le simple fait qu'elle adopte des formes de pensée propres au milieu dans lequel elle se développe. Une théologie devient syncrétiste dès l'instant qu'elle introduit dans des formes de pensée déterminées des notions qui altèrent la substance même du message biblique.

Il est capital de faire cette distinction. C'est une chose d'adapter l'Évangile à une culture et de le traduire dans une terminologie particulière tout en prenant bien soin de rester rigoureusement fidèle au message original. C'en est une autre de mêler la révélation biblique à des catégories de pensées qui transforment cette révélation au point de lui faire perdre complètement sa réalité propre (*ibid.*, 166).

Autant le chapitre sur l'inculturation dans la partie précédente abonde sur le premier pan de la distinction lorsqu'il affirme que la tradition chrétienne peut effectuer des emprunts sans que ce soit du syncrétisme, autant le deuxième pan se méprend sur les mécanismes culturels et lexicaux en jeu dans le phénomène. D'une part la traduction du message évangélique peut être entendue autrement que comme une forme d'altération – on pourrait la considérer comme une forme d'élargissement ou d'enrichissement de la pensée, par exemple. Mais d'autre part, et surtout, l'auteur ne s'arrête pas sur le fait que la révélation biblique est pensée en des catégories grecques, très éloignées de la pensée sémitique.

### c) *Dynamiques de pouvoir*

Si l'origine du syncrétisme naît de l'union des Crétois – de l'effacement des divisions internes pour retrouver une cohésion forte face à l'adversité –, son étymologie pourrait déjà suggérer que la dimension politique du syncrétisme est inhérente au concept. Seulement les rapports de pouvoir ne se situent plus sous les mêmes angles aujourd'hui. Parce que le syncrétisme implique, nous l'avons vu plus haut, des processus d'amalgame, de mélange ou d'emprunts, une logique relevant de l'appropriation d'éléments étrangers se trouve dès lors aussi engagée. Or qui dit *propriété* dit aussi autorité, pouvoir et négociation autour des éléments ainsi transigés, à commencer par l'appréciation de la vérité.

Pour André Droogers, la dimension politique du syncrétisme est capitale, et il fut l'un des premiers à avoir théorisé la notion de pouvoir dans sa définition du syncrétisme en distinguant deux niveaux : l'un *objectif*, utile à l'anthropologie, qui décrit les mélanges religieux, et un autre *subjectif*, qui s'adosse à une orthodoxie et se trouve mobilisée par un groupe ou l'autre en certaines circonstances (Droogers 1989). Suivant Bourdieu (1971), qui montrait déjà comment l'analyse du religieux devait passer par une analyse du pouvoir entre les acteurs sociaux, l'anthropologue affirme que « The exclusive claims are often maintained by a class of religious specialists who monopolize, with more or less success, the definition of truth, and spend a lot of time eliminating possible contradictions and oppositions » (Droogers 1989., 16). Dans ce sens, les syncrétistes s'appellent rarement par ce terme ; ce sont plutôt *les autres* qui leur assignent cette désignation : « Syncretists are always the others » (*ibidem*). Il reste difficile de déterminer qui sont ces autres, et quels acteurs entreront dans des processus de syncrétisme, car tous les cas de figure existent : pouvoir religieux contre séculier ; clergé contre laïcs ; haut clergé contre bas clergé. Mais c'est la religion officielle, celle assise sur un pouvoir pérenne, qui souvent accusera de syncrétisme des entreprises d'indigénisation, par exemple.

Il arrive cependant parfois que, lorsque la tradition religieuse ne fonctionne pas selon un registre exclusiviste, à l'instar de l'hindouisme, on puisse reconnaître à chaque tradition religieuse

une valeur propre. Puisque différents chemins peuvent mener à la même destination (la connaissance de la vérité ultime), l'idée de syncrétisme n'existe pas forcément – il ne se trouve pas formalisé par un terme équivalent au syncrétisme entendu de manière péjorative. Les religions sont plutôt considérées comme des voies légitimes vers le salut et la libération, et pas comme compétitrices, pense Droogers : « The opposition is not between true and false, but between good, better, and best. The lack of rigid, exclusive, doctrinaire orthodoxy may be accompanied by a practical interest, closely related to that of popular religion. Syncretism – in the negative sense – is simply not an issue » (*ibid.*, 17).

Pour plusieurs auteurs du volume *Syncretism/Anti-syncretism. The politics of religious synthesis*, dirigé par Charles Stewart and Rosalind Shaw (1994), l'analyse du phénomène doit aussi rester particulièrement réceptive « to the ways in which people negotiate and redefine the boundaries of their ideas and practices » (Shaw & Stewart 1994, 11)<sup>31</sup>. Plusieurs situations coloniales et postcoloniales montrent que l'une des raisons, conscientes ou non, qu'ont les acteurs d'entrer dans certains processus syncrétiques, c'est de garder la main sur leurs traditions et leur destin, plutôt que de rester dans une néfaste passivité, quitte à transformer ces traditions de manière un peu confuse (*ibid.*, 20-21). Car, remarquent les auteurs, les pratiques syncrétiques vont tout à la fois valoriser et subvertir les éléments intégrés, rendant la compréhension du processus très « slippery » : « But it is precisely its capacity to contain paradox, contradiction and polyphony which makes syncretism such a powerful symbolic process in the contexts that the contributors to this volume describe » (*ibid.*, 21).

Pour Peter van der Veer, contributeur au volume qui étudie le rapport des musulmans à l'État indien, « The term 'syncretism' refers to a politics of difference and identity and that as such the notion of power is crucial in its understanding. At stake is the power to identify true religion and to authorize some practices as 'truthful' and others as 'false' » (van der Veer 1994, 196). L'autorité, qui détient le pouvoir de déterminer la manière de faire, de prier ou de penser, doit, pour consolider sa domination, établir des frontières symboliques, morales et/ou doctrinales. Plus précisément, en ce qui concerne le conflit qui oppose les hindous aux musulmans dans le Nord de l'Inde, s'explique principalement du fait que les nationalistes hindous n'admettent pas que l'on puisse être à la fois indien et musulman. Comme *Indiens*, les musulmans ne devraient pas être de la religion de Mahomet, mais plutôt hindous. Ou alors, ils ne devraient plus être Indiens, et être exclus des frontières.

Mais l'auteur va plus loin. Pour lui, le syncrétisme aide à penser ce qui, sur le plan social, se rapporte au multiculturel (*ibid.*, 198-99). Dans un État sécularisé, c'est ce dernier terme qui fait

---

<sup>31</sup> Voir par exemple, dans le même volume, les contributions de van der Veer, Mosse et Kempf.

office de régulateur sociopolitique – typiquement, en Euro-Amérique, les identités religieuses sont *a priori* dépolitisées. Or en Inde, parce que les processus de sécularisation n’avaient pas les mêmes buts, et donc n’ont pas eu les mêmes effets, l’identité religieuse n’est pas étrangère à l’identité ethnique, ce qui montre *a minima* que « a radical opposition between religious tradition and secular modernity is untenable » (*ibid.*, 199).

De fait, dans ce sous-continent, de la même manière qu’on évoque l’*assimilation* des migrants, on peut évoquer la *conversion* au niveau religieux comme facteur d’intégration. Or parce que l’hindouisme a été entendu, par les membres du parti du Congrès – à commencer par Nehru –, comme une tradition protéiforme, difficile à définir et non dogmatique, et partant, tolérant et pluraliste, cela ne laisse place ni à la liberté des acteurs qui se veulent moins tolérants, ni à l’Islam de se penser comme une tradition exclusiviste. Comme si, pour être musulman en Inde, il fallait d’abord être hindou, c’est-à-dire tolérant et pluraliste (*ibid.*, 203). Dès lors, autant des auteurs hindous comme Ashis Nandy se réfèrent à une pensée pluraliste, autant les musulmans sont invités à adopter une approche syncrétique pour être légitimés comme indiens. Ainsi, souligne van der Veer, le syncrétisme, bien que relativiste et irénique sous certains aspects, ne produit pas seulement de la tolérance, mais bien aussi des conflits : « It is by no means clear that syncretism in the sense of borrowing from one tradition into another would indeed create harmony and tolerance. In some contexts one would almost be tempted to propose an inverse relation: growth of syncretism implies decline of tolerance » (*ibid.*, 204). Bref, la pensée pluraliste peut avoir comme corollaire une pensée plus syncrétique, mais elle peut néanmoins présenter le corollaire inverse : l’intolérance devant « a corruption of the absolute Truth » (*ibid.*, 209).

Quoi qu’il en soit des effets du syncrétisme, celui-ci traverse le sous-continent à travers les différents mausolées de saints dont on ne sait plus s’ils sont, à l’origine, musulmans ou hindous (Burman 1996 ; van der Veer 1994). Masahiko Togawa, qui a effectué un travail de terrain autour du mausolée de Manamohan Datta (1877-1909), remarque qu’hindous et musulmans se réunissent régulièrement, et sans difficulté majeure, lors de différentes cérémonies, sans pour autant adopter toute la pensée ou la manière de vivre du saint. La coexistence pacifique entre les deux traditions s’explique aussi par l’indifférence mutuelle (Togawa 2008, 40).

Parallèlement, David Mosse, qui travaille sur les communautés chrétiennes du Tamil Nadu, confirme que la rencontre autour de festivals religieux s’opère également entre hindous et catholiques – mais pas avec le même degré d’indifférence, au contraire (Mosse 1994, 81-85). Héritiers de l’administration religieuse jésuite depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, les chrétiens tamouls ont été encouragés à maintenir le système des castes, entendu par les jésuites comme une des caractéristiques de la culture locale depuis Roberto de Nobili, plutôt qu’à protester contre celui-ci. Tandis que la religion hindoue fut explicitement rejetée, on toléra que des hindous et des

chrétiens puissent participer aux mêmes festivals religieux, même s'ils rassemblent, de manière indistincte, des hindous et des chrétiens dans un même espace religieux, pourvu qu'il récapitule l'ordre social à maintenir d'une caste en particulier. Aux yeux de l'anthropologue, « the Catholic Church was constituted as a ritual system (centring on the presiding saint) which was perceived by both Hindus and Christians in precisely the same way as a Hindu temple, namely as a ceremonial context in which caste and relations of power could be symbolized and validated » (*ibid.*, 83). Ainsi le prêtre missionnaire, du fait de son autorité sur les marqueurs rituels des rangs sociaux, fut lui-même « crucial arbiter of power and caste rank » (*ibidem*).

Mais comme on l'a vu, l'intégration du système des castes au Tamil Nadu ne demeura pas incontestée par les dalits chrétiens. Plusieurs disputes et luttes de pouvoir obligèrent ainsi l'Église catholique à modifier ses rapports avec les non-chrétiens de l'État tamoul (*ibid.*, 85-90). D'une validation des castes par les festivals, le clergé catholique entra dans une dynamique de différenciation des communautés. Les tentatives d'indianiser le christianisme furent alors reprises par la théologie de l'inculturation, et plutôt que de permettre aux chrétiens de participer aux festivals religieux hindous, ce sont les hindous qui furent admis aux festivals chrétiens – imités à certains égards sur les rituels hindous – et qu'une culture religieuse partagée s'est développée (*ibid.*, 91). Dans ces conditions, conclut Mosse, « Having a mandate for 'inculturation' and interfaith dialogue, the rural church, paradoxically, finds itself more separated from caste society and Hindu ritual systems than ever » (*ibid.*, 80).

#### d) *L'opposé du pur, du vrai, de l'authentique...*

Par le mélange qu'ils impliquent, les processus syncrétiques sont régulièrement accusés de corrompre, de salir ou de dévoyer la nature de l'objet (que ce soit le christianisme, une tradition, un rite ...) comme si l'objet en question disposait d'une essence propre, d'une « nature » dira-t-on parfois, en omettant (ou ignorant ?) le caractère construit, et donc composite, de ce dernier. Affirmer, par exemple, que la messe de rite indien pensé au NBCLC par Amalorpavadass est un processus syncrétique qui dénature le christianisme en Inde, c'est ignorer à la fois la construction historique d'un rite tel que l'eucharistie (qui, s'il faut le rappeler, n'était pas le même au XVII<sup>e</sup>, au XI<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> siècle) et penser que la pratique de la foi chrétienne ne peut plus changer de ce qu'elle est aujourd'hui.

Les problèmes soulevés par ce dernier aspect du champ lexical peuvent être distingués selon deux catégories : la première consiste à s'arrêter sur les mécanismes qui permettent de définir (et de distinguer) ce qui relève de la pureté ou de la souillure. On s'interrogera sur les critères et les imaginaires qui fondent ces définitions, sur la légitimité des autorités habilitées à sanctionner ces

questions, etc. La seconde interrogera la capacité (ou les mécanismes) de la tradition chrétienne apte à intégrer le *changement* ou l'évolution de ses traditions.

Coextensive à cette première catégorie, la notion de syncrétisme se rapporte donc à la contamination et à l'inauthenticité. Mais pour un critique du terme comme Arthur Droge, cette catégorie s'avère trop liée à une application normative, qui présuppose alors, pour distinguer puis valider le pur de l'impur, une pensée de ce qui constitue l'orthodoxie et ce qui constitue l'hérésie. Pour Droge, il est problématique qu'un groupe (souvent majoritaire) puisse détenir le droit de déterminer ce qui constitue la norme pour le vrai, le pur, l'authentique, au détriment d'un autre groupe qui n'aurait pas le pouvoir de changer l'état institué, et faire ainsi oublier que, souvent, il s'agit là du produit *construit* d'un discours. En fait, argue l'auteur, on ne peut tolérer qu'une logique d'essentialisation puisse être reprise par la notion du syncrétisme : « The term syncretism serves the interests of an essentialist discourse on religion which has a stake in making allegedly historical claims about what constitutes normative and deviant manifestations of a particular religion » (Droge 2001, 382). Le terme a en outre été utilisé dans les discours où l'orientalisme et le discours théologique chrétien étaient triomphalistes, ajoute l'auteur (*ibid.*, 387). Au contraire, il faut dénoncer le pouvoir *politique* contenu dans le syncrétisme par lequel les autorités, représentant « la majorité », discréditent des formes de religiosité alternatives développées par une minorité.

La solution de Droge est toutefois radicale : parce que le « Syncretism is a category devoid of explanatory utility » (*ibid.*, 376), il faudrait supprimer le concept du vocabulaire académique. En effet, estime l'auteur, la notion de syncrétisme ne fait que nommer un état de fait, sans l'éclaircir dans ses constructions : « When historians of religion employ the term syncretism, they presume to offer an answer, when in fact they are merely stating the problem » (*ibidem*). Mais l'auteur oublie que la science n'est jamais sauve d'enjeux politiques comme l'ont montré les études féministes et les *science studies* des dernières décennies ; vouloir en rester à la conception objective de la science appauvrit aujourd'hui le savoir.

C'est d'ailleurs l'approche que suggère Karen King, par exemple, en partant de la formation du mouvement qu'il est convenu d'appeler le « gnosticisme ». Je mets ce dernier terme entre guillemets, car dans son livre *What is gnosticism?* (2003), l'auteur remet en question la pertinence même de cette appellation. Pour elle, ce terme fut construit par des théologiens, à commencer par Irénée de Lyon et repris aux XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles, afin de légitimer la pureté du christianisme et de combattre des groupes qui menaçaient une certaine vision de la foi chrétienne. Pour elle, il n'y a pas de gnosticisme en soi ; le fait de classer ces groupes en marge du christianisme révèle plutôt des phénomènes de construction politique de l'identité (*identity politics*) : « In the case of defining Gnosticism, antisyncretistic discourse works as part of the production and maintenance

of 'orthodox' or 'normative' Christianity by defining and defending boundaries » (King 2001, 464). Ainsi, insiste la chercheuse, l'assignation du gnosticisme à des catégories péjoratives comme l'hérésie ou le syncrétisme n'est pas une opération neutre, qui consisterait à simplement à « identifier » ces groupes à ces catégories particulières, mais à *produire* (ou construire) ceux-ci « as the 'other' of christianity » (*ibidem*). Construire l'altérité d'un groupe, afin de se singulariser, implique de se définir par ce que l'on n'est pas, autant que par ce que l'on veut être : « My point is that in both ancient and modern writings about heresy and Gnosticism, antisyncretism serves as a strategic discourse which creates 'heresy' or 'Gnosticism' primarily to function in the identity formation, boundary-setting, creation, authorization, and defense of an 'authentic Christianity' » (*ibid.*, 464-5).

Dans sa réflexion sur les rapports entre le gnosticisme et le syncrétisme, l'auteure interroge le rapport éthique sous-jacent à l'utilisation du terme *syncrétisme* plutôt que de mettre à l'écart toute mention du syncrétisme. Il serait utile finalement de ne plus se demander à qui appartient la religion étudiée au départ, mais de la prendre comme appartenant à tous celles et ceux qui s'en revendiquent. Ainsi, il est plus facile de s'interroger sur la *manière* qu'à celle-ci d'évoluer dans sa pratique (King 2001, 477). Pour la professeure, penser la tradition comme continuité dans la différence permet d'envisager les procédés syncrétiques de manière non différenciée des procédés 'normaux'. Le problème est le suivant : alors que toutes les religions évoluent et changent, comme le démontre la science des religions comparées, King remarque que les utilisateurs du terme 'syncrétisme' évaluent implicitement (et péjorativement) le processus de changement constaté (King 2001, 463) en produisant de nouvelles catégories contre lesquelles la norme peut s'instituer.

Afin de correctement utiliser ces catégories, King propose deux choses. D'une part, elle demande aux historiens de vérifier leurs buts « in order to make historiography's ethical character apparent and subject to critique » (King 2003, 220). D'autre part, elle rappelle que l'historiographie fonctionne mieux une fois qu'elle a pris de la distance vis-à-vis de l'origine, la pureté et l'essence d'un phénomène : « None of these has a legitimate place in historical research, given that historical phenomena never have a pure origin but are always *in media re* ; given that there is no purity, only mixtures; no essence, only continuity in difference » (*ibidem*). En somme, reprend King, trois préjugés majeurs doivent être abandonnés afin que la réflexion sur l'histoire puisse conserver un sens éthique : (1) la vérité n'est pas chronologiquement antécédente à l'erreur ; (2) la vérité n'est pas forcément pure, ni le mélange signe de contamination ; (3) la vérité 'orthodoxe' ne se caractérise pas nécessairement par l'unité, l'uniformité et l'unanimité, ni la fausseté (l'« hérésie ») par la division, le multiforme et la diversité (King 2003, 228-233). C'est pourquoi, en revenant à son objet d'étude, King conclut : « Claims that Christianity is original

while Gnosticism is derivative have rested on a sociologically untenable distinction between originality as pure and syncretism as mixed » (King 2001, 464).

Selon cette vision, syncrétisme et pureté fonctionnent en binôme. L'un ne peut être invoqué sans l'autre. Et même plus : l'un se définit par l'autre, comme le souligne par ailleurs Peter Beyer : « Un phénomène peut être considéré comme syncrétique uniquement si l'on considère son autre face, celle que j'ai appelée 'puretés' » (Beyer 2005, 428). En ce sens, la pureté ne peut plus être vue comme absolue, mais devient *contingente* à son vis-à-vis. En prenant comme exemple la formation des religions afro-brésiliennes, l'auteur montre que la question n'est plus de savoir si ces nouvelles traditions sont en continuité ou discontinuité vis-à-vis de leur source, mais de montrer que ces sources sont *d'abord* des constructions idéologiques. Il faut considérer les traditions africaines dans une forme de « pureté » pour ensuite pouvoir dire que les transformations qu'elles connaissent au Brésil relèvent du syncrétisme. Or, insiste Beyer, « Ces puretés africaines ne sont pas simplement 'là', disponibles à l'analyse sans ambiguïté aucune. Les observateurs, qu'ils soient externes ou internes, doivent d'abord se les représenter comme des puretés, et déterminer ensuite les éléments qui sont authentiques et ceux qui ne le sont pas » (*ibidem*). Poser un regard positif sur le mélange des cultures et la création d'un nouvel élément cohérent suppose donc, au premier chef, de renoncer à la pureté originelle – et éventuellement de fabriquer une nouvelle pureté.

De fait, si l'auteur conclut que « Le syncrétisme et l'hybridité d'aujourd'hui sont la pureté et l'évidence vues sous un autre angle ou à une autre époque » (*ibidem*), c'est bien pour des raisons de taxonomie, d'une part (est pur aujourd'hui ce qui ne l'était pas forcément hier), mais d'autre part, aussi, parce que ce que nous désignons comme Y n'a pas toujours été Y. La mondialisation, par exemple, est à la fois une condition de nos rapports sociaux, et un processus, une dynamique qui transforme le contenu de cette mondialisation. Pour Beyer, il faut donc faire jouer la contingence de cette taxonomie à trois paramètres fondamentaux : le pouvoir, l'histoire et l'identité (*ibid.*, 419). Nous avons vu dans la section précédente comment le pouvoir jouait avec la construction des identités ; ici, c'est la pureté qui sert *dans l'histoire* de levier pour la formation des identités.

### **3. Appréciation théologique**

Malgré les objections de certains auteurs, qui estiment que le syncrétisme n'est pas un concept adéquat pour penser les mélanges culturels ou religieux, très nombreux sont les universitaires qui pensent que le syncrétisme garde pleinement sa validité conceptuelle parce qu'il demeure congruent aux phénomènes qu'il est appelé à expliciter (*cf.* Boespflug 2006, 284). Pour André Mary, « Conserver malgré tout le terme syncrétisme, à défaut de pouvoir le remplacer



par un autre plus savant, est une manière de prendre acte de cette irréductibilité des processus en question » (Mary 2000, 31-32). De même, Anita Maria Leopold, qui a dirigé le volume *Syncretism in Religion – a Reader* (2005), fait remarquer que parmi l'ensemble des études sérieuses publiées sur le sujet et rassemblées dans son ouvrage, un seul auteur (Baird) suggère de ne pas garder le terme.

Reste à voir comment l'intégrer à l'ensemble des outils conceptuels en théologie. Car, comme le relève François Boespflug, ce terme « ne fait pas toujours partie du vocabulaire (traditionnel et/ou technique) des théologiens. Il brille même par son absence dans certains des plus récents dictionnaires de théologie catholique » (Boespflug 2006, 290). Le terme manque de substance propre, si l'on peut dire : son sens, en théologie, est surtout déterminé par une acception négative, en contra-distinction avec un opposé rendu plus souhaitable, comme la conformité à la tradition, la vérité ou la singularité du message chrétien. Pour l'ex-dominicain strasbourgeois, la pensée sur le syncrétisme serait même à l'origine d'une « disjonction cognitive » chez les chrétiens : on est d'accord sur la dénonciation et l'exclusion du terme, mais « aucune précision sur ce qui occasionne le diagnostic » (*ibid.*, 291).

Comme j'ai proposé de le comprendre, le syncrétisme est une notion issue de l'histoire des religions qui peut finalement se définir comme un processus d'interpénétration de deux traditions religieuses plus ou moins exogènes l'une à l'autre. Reste ouverte l'évaluation théologique qui devra identifier *jusqu'où* peut aller ce processus d'interpénétration pour demeurer acceptable d'un point de vue doctrinal et institutionnel. Comme nous l'avons vu, le syncrétisme désigne à la fois le processus d'intégration et de transformation, qui peut faire apparaître des formes plus ou moins aigues de synthèse, s'apparentant d'ailleurs parfois à une fusion des deux systèmes et le résultat de ce processus – la synthèse – capable de faire émerger un système nouveau, différent des systèmes parents. La question du relativisme reste aussi à revisiter en théologie, à partir de l'absolu qui demande lui aussi à être repris selon des modalités autres que doctrinales : en effet, si c'est la communion à Dieu par le Christ en l'Esprit qui est recherchée, n'existe-t-il pas des possibilités pour réinventer la tradition chrétienne afin de redire sans trahir cette quête de l'humain vers son Dieu ? Par ailleurs, la réflexion théologique ne peut plus ignorer les rapports (politiques) de force ou de rivalités qui existent entre deux groupes concernés par ces processus d'entremêlements, et doit prendre en considération ces éléments lorsqu'il s'agira d'examiner un cas particulier. La théologie aura enfin à charge de clarifier, dans la construction de ses discours, comment elle reproduit les stratégies rhétoriques du clair-obscur à partir des diptyques pur/impur, ou authentique/inauthentique. C'est par ce dernier point que j'aimerais ouvrir le dossier.

### a) *Stratégies discursives dans les textes doctrinaux catholiques*

En complément à l'explicitation des concepts de dialogue interreligieux et d'inculturation dans les documents officiels des Églises protestantes ou catholiques, le syncrétisme n'occupe pas forcément le rang de concept, mais entre néanmoins dans la stratégie rhétorique des discours doctrinaux en jouant le rôle de marqueur doctrinal, visant à établir les limites (in)acceptables concernant les interactions interreligieuses. Cela va plus loin que ce que Boespflug peut suggérer, quand il affirme que « le syncrétisme est synonyme d'inculturation ratée ou trahie, ou l'une [de ses] caricatures possibles » (Boespflug 2006, 274). Dans ce jeu rhétorique autour de la doctrine, le syncrétisme occupe le plus souvent le rôle de repoussoir, comme s'il incarnait lui-même une borne repère à ne pas franchir.

Il n'existe pas de définition claire du syncrétisme dans le magistère catholique, mais simplement des mises en garde où le terme *syncrétisme* apparaît, sans trop de précision sur son sens, et souvent en pair avec un autre terme, à travers des considérations plus vastes sur les rapports interreligieux analysés. Par exemple, alors que la Déclaration *Ad Gentes* veut écarter « toute apparence de syncrétisme et de faux particularisme »<sup>32</sup>, Paul VI met de son côté en garde contre l'irénisme et le syncrétisme, qui sont pour lui des formes de scepticisme, dans *Ecclesiam Suam* (Paul VI 1964, §91). Onze ans plus tard, dans *Evangelii Nuntiandi* (1975), Paul VI utilisera le syncrétisme de manière rhétorique, voire presque en contradiction avec le reste de son exhortation – qui porte, rappelons-le, sur l'annonce de l'Évangile aux peuples de la terre, et donc sur sa traduction selon les milieux – lorsqu'il déclare : « ce message est nécessaire. Il est unique. Il ne saurait être remplacé. Il ne souffre ni indifférence, ni syncrétisme, ni accommodation » (Paul VI 1975, §5).

Avec Jean-Paul II, très engagé dans l'évangélisation, les mises en garde apparaissent plus précises et plurielles. Le Pape met en garde contre la confusion et le syncrétisme, qui vont manifestement ensemble à ses yeux (Jean-Paul II 1988) ; contre la simplification du message chrétien quand il s'agit de dialogue entre théologie et culture<sup>33</sup> ; contre la menace du syncrétisme et des sectes, qu'il ne faut pas mettre sur le même plan (Jean-Paul II 1992) ; ou contre le « risque du syncrétisme et d'un irénisme facile et trompeur » (Jean-Paul II 1994a, §53). Aux évêques d'Haïti, il demande d'« éviter le danger de confusion, d'éclectisme ou de syncrétisme religieux » (Jean-Paul II 1994c, §7), et en Tunisie, il voit dans l'indifférentisme l'opposé du syncrétisme (Jean-Paul II 1996). Mais c'est sans doute à la fin de son pontificat, toutefois, que les champs sémantiques

---

<sup>32</sup> La phrase de continuer : « la vie chrétienne sera ajustée au génie et au caractère de chaque culture, les traditions particulières avec les qualités propres, éclairées par la lumière de l'Évangile, de chaque famille des peuples, seront assumées dans l'unité catholique » (Vatican II 1965, AG 1965, §22).

<sup>33</sup> « Que soit évitée toute simplification ou précipitation, qui aboutirait à un syncrétisme ou à une réduction séculière de l'annonce évangélique » (Jean-Paul II 1987, §5).

apparaissent plus concrètement. Sur les nouvelles tendances religieuses (ésotériques et autres), le pape critique les pratiques qu'elles induisent : « Il en découle un produit culturel caractérisé par un syncrétisme superficiel, dans lequel s'imposent de nouvelles échelles de valeurs, dérivant de critères souvent arbitraires, matérialistes et consuméristes et, qui plus est, réticents à toute ouverture au Transcendant » (Jean-Paul II 2001b, §3). Aux évêques du Brésil, il rappelle que l'Église catholique « considère de son devoir d'affirmer que le syncrétisme est nuisible lorsqu'il compromet la vérité du rite chrétien et l'expression de la foi, au détriment d'une évangélisation authentique » (Jean-Paul II 2003b, §7). Pareillement, enfin, lors de la visite *ad limina* des évêques indiens de rite latin, le pape tient à souligner qu'« Une interprétation encore plus erronée de notre foi a lieu lorsque le relativisme conduit au syncrétisme : une "construction spirituelle" artificielle, qui manipule et, en conséquence, déforme la nature fondamentale, objective et révélatrice du christianisme » (Jean-Paul II 2003c, §3).

Benoît XVI se montre sur la même ligne que son prédécesseur en condamnant le fait de mélanger différentes croyances<sup>34</sup>. Et pareillement, il associe le syncrétisme au relativisme d'une part<sup>35</sup>, et à la confusion d'autre part<sup>36</sup>. Il récuse la « prolifération d'itinéraires religieux suivis par de petits groupes ou même par des personnes individuelles [qui] peuvent être des facteurs de dispersion et de désengagement » (Benoît XVI 2009a, §55) et en appelle au discernement pour contrer ces tendances. Toujours à l'instar de Jean-Paul II, il met en garde contre les glissements de l'inculturation vers un syncrétisme trompeur quand il s'adresse à plusieurs évêques du Brésil<sup>37</sup>. Il répétera la même année la mise en garde contre les dérives de l'inculturation dans son exhortation post-synodale *Verbum Domini* (2010) : « L'inculturation ne doit pas être confondue avec des processus superficiels d'adaptation et moins encore avec un syncrétisme confus qui dilue l'originalité de l'Évangile pour le rendre plus facilement acceptable » (Benoît XVI 2010b, §114).

Moins méfiant sur le rapport des cultures entre elles, et encourageant les expériences menées aux périphéries de l'Église, le pape François se distingue une fois de plus de ses prédécesseurs en ne convoquant pas de la même manière le syncrétisme comme contre-exemple dans ses discours.

---

<sup>34</sup> « Il est encore aujourd'hui nécessaire d'évangéliser la réalité de la mort et de la vie éternelle, une réalité particulièrement sujette à des croyances superstitieuses et à des syncrétismes, pour que la vérité chrétienne ne risque pas de se mêler à des mythologies en tous genres » (Benoît XVI 2008c).

<sup>35</sup> « Pour être authentique, un tel dialogue doit éviter de céder au relativisme et au syncrétisme et être animé par un respect sincère pour les autres et un esprit généreux de réconciliation et de fraternité » (Benoît XVI 2008).

<sup>36</sup> « Cette vérité n'exclut pas, et elle n'est pas une confusion. Le dialogue interreligieux mal compris conduit à la confusion ou au syncrétisme. Ce n'est pas ce dialogue qui est recherché » (Benoît XVI 2011c).

<sup>37</sup> « Combien sont éloignés de tout cela ceux qui, au nom de l'inculturation, tombent dans le syncrétisme, en introduisant dans la célébration de la Messe des rites empruntés à d'autres religions ou des particularismes culturels ! » (Benoît XVI 2010). Et le pape de se référer à l'instruction *Redemptionis Sacramentum* (2004) de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements : « Enfin, il faut condamner très sévèrement l'abus qui consiste à introduire, dans la célébration de la sainte Messe, des éléments contre les prescriptions des livres liturgiques, qui sont empruntés à des rites d'autres religions » (Congrégation pour le culte divin 2004, §79).

N'étant pas dupe du risque que celui-ci comporte, il souhaite que le chrétien puisse contribuer à l'unité au-delà des conflits, à la solidarité et à la paix. Pour cela, il est nécessaire de « développer une communion dans les différences, que seules peuvent faciliter ces personnes nobles qui ont le courage d'aller au-delà de la surface du conflit et regardent les autres dans leur dignité la plus profonde » (François 2013a, §228). Ainsi, poursuit le pape,

La solidarité, entendue en son sens le plus profond et comme défi, devient ainsi une manière de faire l'histoire, un domaine vital où les conflits, les tensions, et les oppositions peuvent atteindre une unité multiforme, unité qui engendre une nouvelle vie. Il ne s'agit pas de viser au syncrétisme ni à l'absorption de l'un dans l'autre, mais de la résolution à un plan supérieur qui conserve, en soi, les précieuses potentialités des polarités en opposition (*ibidem*).

On le voit : le syncrétisme donne rarement l'occasion aux auteurs de développer une pensée sur le sujet. Sur la scène de la missiologie, le syncrétisme ne joue pas un rôle de premier plan – il incarne plus une figure d'épouvantail qu'il ne représente de véritable menace pour le christianisme. Il fonctionne non pas comme une barrière, mais comme un repère – utile à certains égards – qui permet de souligner quelques risques, et de mettre en garde contre différentes dérives de la vie spirituelle ou religieuse de communautés chrétiennes. Mais ces dérives sont rarement définies ou explicitées, car la frontière est fine entre une inculturation ou un dialogue réussi, et un syncrétisme qui dévoierait le christianisme : entre les deux, la théorie ne suffit pas – il faut entrer dans le concret de la liturgie brésilienne, les superstitions haïtiennes ou italiennes, et plus avant encore, dans l'histoire croyante de la personne qui pourrait professer telle ou telle affirmation syncrétiques, pour identifier plus concrètement en quoi ce syncrétisme pose problème. Au niveau de la personne, la prudence devant le syncrétisme pourrait se rapporter à l'exercice d'une forme d'hygiène spirituelle, où il s'agit de s'interroger non pas sur les risques de mélanges des traditions religieuses ou spirituelles, mais sur les *impacts* de ces développements sur l'épanouissement de la vie spirituelle.

Le syncrétisme sert donc bien de contre-modèle et/ou de mise en garde au rapprochement aigu des traditions religieuses : en disgraciant le syncrétisme, on valide – à l'envers – le dialogue ou l'inculturation, dans une certaine mesure cadrés par ces mises en garde ; et pour les plus rétifs à la rencontre interreligieuse, le refus du syncrétisme peut servir à imposer un « chacun chez soi » par peur des effets de la contiguïté. Mais le syncrétisme conserve aussi une fonction propre, au-delà des stratégies discursives, et de connotation purement négative quand les autorités se montrent franchement rebutées par des tentatives d'amalgame entre deux traditions religieuses : il ne faut ni brouiller les frontières entre traditions religieuses, ni augmenter la confusion, ni nourrir ses discours croyants d'un relativisme embrouillant les spécificités des différentes traditions explorées.

En contraste avec cette approche magistérielle, il me semble utile d'évoquer brièvement l'appréhension institutionnelle de la COE. Suite à la discussion sur le syncrétisme lancée par MM Thomas lors de la V<sup>e</sup> assemblée à Nairobi en 1975, les recommandations du III<sup>e</sup> rapport s'avèrent ambivalentes. Ils évoquent bien la nécessité « d'entreprendre une étude et une réflexion sur les effets mutuels et l'interpénétration de la foi chrétienne et des éléments autochtones dans chaque religion et contexte culturel » (COE 1975 §47, 194) et, sur le terrain, « de manifester un certain souci pastoral à la fois envers ceux qui se sentent menacés par les risques de partage de la spiritualité, et ceux qui affirment que l'expérience de ce partage, de ce dialogue entre deux groupes, enrichit leur foi chrétienne » (*ibid.*, §50, 196). Seulement, en préambule à ces recommandations, les auteurs du rapport se déclarent « tous opposés à toute forme de syncrétisme naissant, ébauché ou développé, si, par syncrétisme, [est entendu] la tentative humaine, consciente ou inconsciente, de créer une religion nouvelle composée d'éléments empruntés à différentes religions » (*ibid.*, §4, 183).

Un comité de consultation du Conseil se réunira donc à Chiang Mai en 1978 pour réfléchir aux défis du dialogue et du pluralisme religieux, lequel produira ensuite les *Lignes directrices sur le dialogue avec les religions et idéologies de notre temps* (COE 1979). Dans ce document, l'idée du syncrétisme ne gagne pas le plein assentiment des auteurs dans la mesure où deux « dangers » sont à éviter, alors qu'on tâche de lui reconnaître des aspects positifs. D'une part, « aller trop loin » dans la traduction du message chrétien en de nouvelles sphères culturelles met en péril « l'authenticité de la foi et de la vie chrétienne » (COE 1979, §27). D'autre part, « interpréter une religion vivante non pas dans ses propres termes, mais avec ceux d'une autre religion ou idéologie » (*ibidem*) représente à leurs yeux une grave erreur, alors même que l'hellénisation du christianisme n'est, elle, pas remise en question.

C'est plutôt dans la réalité des faits que l'acceptation d'une certaine forme de syncrétisme au sein du COE oscille entre une franche condamnation et une franche acceptation. Lors de la VII<sup>e</sup> assemblée générale du COE à Canberra en 1991, Chung Hyun-Kyung offrit, plutôt qu'un discours, une performance qui choqua les représentants des Églises évangéliques et orthodoxes dans la mesure où elle entrelaça sa théologie de l'Esprit saint avec des thèmes liés à la création, aux peuples indigènes, aux autres convictions religieuses et aux cultures non-Européennes, « all presented through an Asian feminist experience that danced and felt its way to discerning how the Holy Spirit may be recognized in Korea, "the land of spirits full of *Han*." » (Kerr 1991, 102)<sup>38</sup>. La

---

<sup>38</sup> Un autre participant décrit la scène ainsi : « Chung Hyun-Kyung had begun her presentation by calling into the assembly various spirits, e.g., the spirit of Hagar, the spirit of male babies killed by Herod, the spirit of victims of the Crusades, the spirit of Jewish people killed in the Holocaust, the spirit of earth, air and water raped, tortured and exploited by human greed. It was these last spirits that the Orthodox statement singled out. Her argument was that, in her Korean understanding, these spirits were full of *han* or anger. They need to be listened to if we are to right the wrongs that have made them victims. "Without hearing the cries of these spirits, we cannot hear the voice of the

présentation de Hyun-Kyung, qui mélangeait finalement rites païens et discours chrétiens, offensa profondément une partie de l'assemblée et reste, aux dires de Perry Schmidt-Leukel, « one of the most famous and most controversial theological presentations of the twentieth century. In fact, it was more like a shamanic performance than an academic address » (Schmidt-Leukel 2009, 69-70).

Mais la controverse ne dura qu'un temps, les tenants de la « théologie expérimentale », proches de la théologie contextuelle, étant tout autant admis au sein de la COE que les tenants d'une théologie « classique » ou normative (Kerr 1991). Au final, estime Michael Putney, l'enjeu ne s'avère pas tant théologique que politique : « Male Western hierarchs had for too long dominated the transmission of the faith. Now it was time to listen to the voices of the poor and the voices from other cultural contexts. There was no resolution of this issue in Canberra and no reconciliation between strongly divided partisans » (Putney 1991, 630). Mais les deux camps gardent le droit d'exister dans leurs options propres. C'est, sur ce point, la diversité dans l'unité qui prévaut au COE.

Dans les documents récents de la COE portant sur le dialogue interreligieux ou la mission, finalement, il a été choisi d'effacer le terme de syncrétisme (sans doute trop controversé) dans les réflexions : ni *Le témoignage chrétien dans un monde multireligieux* (2011)<sup>39</sup>, ni *Ensemble vers la vie: mission et évangélisation dans des contextes en évolution* (2012) ne se réfèrent au syncrétisme – ni en bien, ni en mal. Le terme semble avoir perdu sa pertinence, tant comme repoussoir que comme concept anthropologique. Cela ne veut pas dire que sur le plan théologique, celui-ci ne garde pas une utilité dans le monde protestant – il semble simplement trop polémique pour s'y référer.

#### b) Nouvelles traditions religieuses issues du syncrétisme

À l'heure du dialogue interreligieux et de la sécularisation des cultures anciennement chrétiennes (ou ex-culturées chrétiennement), le syncrétisme se trouve réinvesti par plusieurs théologiens : moins négativement selon les circonstances, et avec plus d'empathie pour les phénomènes en cours, surtout. Ainsi, plusieurs d'entre eux estiment que le temps où l'on entendait le syncrétisme de manière péjorative doit désormais appartenir au passé. Mais ces théologiens s'arrêtent au premier sens du syncrétisme, en tant que processus d'agrégation de

---

Holy Spirit ... For us they are the icons of the Holy Spirit who became tangible and visible to us." In the rest of her paper Chung Hyun-Kyung invited the delegates to participate in the Holy Spirit's political economy for life by first hearing the cries for life of oppressed peoples and the earth itself and recognizing signs of liberation already taking place, both of which would be evidence of the work of the Holy Spirit in suffering creation » (Putney 1991, 629).

<sup>39</sup> On pourra noter que ce document a été rédigé par le COE avec le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux de l'Église catholique et l'Alliance évangélique mondiale.

symboles étrangers, et semblent parfois perdre de vue l'originalité du syncrétisme en le confondant avec d'autres concepts comme l'adaptation. En revanche, ces mêmes théologiens se prononcent rarement sur l'autre versant du phénomène syncrétique : son résultat, qui peut parfois faire naître une sorte de nouvelle religion.

Sur le premier versant de la question, en dialogue avec les sciences humaines et sociales, la majorité des théologiens qui ont travaillé ce phénomène s'accordent à dire que le syncrétisme peut être entendu de manière neutre, à l'instar de ce que montre l'histoire des religions. Ainsi, Walter Hollenweger peut affirmer que « Toutes les Églises chrétiennes sont en quelque sorte de nature syncrétiste. [...] toutes les formes du christianisme, et notamment celles d'Occident, s'avèrent semblablement syncrétistes. La question n'est pas de savoir si elles le sont vraiment ou pas, mais bien de discerner à quelle espèce de syncrétisme elles se rattachent » (Hollenweger 1998, 22). Pierre Gisel s'annonce également catégorique sur le sujet : « Le christianisme doit être dit syncrétiste au niveau de ses représentations, changeantes, historiquement et culturellement déterminées » (Gisel 2006, 1379).

Il me paraît difficile de contester ce premier point, somme toute très général, d'un christianisme qui a su et sait encore s'adapter, se transformer, au fil de son évolution dans les âges et les régions du globe. Dans la mesure où le syncrétisme n'est qu'un autre nom donné au processus d'*adaptation*, entendu comme traduction, incarnation ou interprétation du message chrétien en différents contextes socioculturels – ce qui revient à convoquer les notions d'in-/acculturation et d'indigénisation évoquées plus haut<sup>40</sup> –, le terme ne présente pas de valeur ajoutée, au final. Gisel amalgame d'ailleurs les deux, quand il affirme que « le christianisme est – a toujours été – culturellement syncrétiste : il est constitutivement marqué d'une acculturation avec les données culturelles, religieuses et sociales de l'Antiquité tardive, puis avec d'autres terreaux provenant des traditions de l'Europe [...] » (*ibid.*, 1378)<sup>41</sup>.

Afin de préserver l'originalité de ce concept, qui constitue un « danger » aux yeux de certains, je propose de distinguer les types de processus en cause. Si le christianisme a toujours été dans un mode d'adaptation, le propre du syncrétisme pourrait se situer sur le terrain de

---

<sup>40</sup> Attention, souligne Claude Prudhomme, aux approximations devant des situations similaires : « Il convient donc de naviguer entre deux écueils. Faire de l'inculturation une nouveauté absolue au mépris de la réalité vécue. Et chercher dans le passé des précédents à une situation inédite. Il est anachronique de vouloir trouver des anticipations dans des théologies ou des pastorales missionnaires qui raisonnaient avec d'autres schèmes » (Prudhomme 2005, 304).

<sup>41</sup> Peut-être est-ce à la suite de Roger Bastide qui n'hésite pas, dans son explication de l'acculturation, à inclure la notion de syncrétisme alors même qu'il définit ce premier concept comme désignant « les phénomènes de contacts et d'interpénétration entre civilisations différentes » ? Pour Bastide, « L'acculturation est l'étude des processus qui se produisent lorsque deux cultures se trouvent en contact et agissent et réagissent l'une sur l'autre. Les principaux processus étudiés ont été ceux de conflits, d'ajustement et de syncrétisation, d'assimilation ou de contre-acculturation, qui peuvent être mis en rapport avec les processus sociologiques de compétition, d'adaptation et d'intégration, tout en étant parfois distincts » (Bastide 2010).

l'interpénétration religieuse. Alors que l'inculturation désigne le contact de l'évangile avec les cultures locales, le syncrétisme tel que défini par les historiens des religions, convoque plutôt la dimension religieuse de cette adaptation<sup>42</sup>. Elle n'est plus seulement « ac- » ou « in-culturation », ni ne relève simplement des représentations ou des symboles, mais touche à l'ADN de la tradition religieuse, au point de potentiellement pouvoir transformer peu ou prou l'un ou plusieurs de ses gènes. C'est ce qui s'est produit pendant l'Antiquité tardive, plus tard avec Thomas d'Aquin qui se servira d'Aristote pour écrire sa *Somme théologique*, et qui tente de se faire aujourd'hui avec d'autres auteurs ou traditions « païennes » aux yeux des chrétiens. Le phénomène du syncrétisme a donc existé positivement en christianisme et pourrait à ce titre retrouver ses lettres de noblesse, plutôt que d'être réduit à une sorte de « illegitimate symbiosis » parce que « harmful to authentic Christian meaning » (Shorter 1987, 12).

En tout état de cause, les phénomènes syncrétiques concernent autant la foi du croyant que la théologie d'une Église, sa doctrine et son appréciation de ce qu'elle désigne comme vraie. Ils interrogent de par leur manière de réunir divers éléments apparaissant comme disparates ou inconséquents. La vie intérieure de l'individu – son cheminement spirituel – pourra apparaître comme chaotique aux oreilles de l'accompagnant spirituel, parce que mêlée à des éléments étrangers. Le choix des concepts ou symboles convoqués pour célébrer Dieu ou rendre compte de l'enseignement du Christ pour une communauté chrétienne, en chantant *Aum* à la messe, en utilisant des textes venant des Upanishads ou de la Bhagavad Gita, en décrivant Jésus comme un yogi, interroge les frontières entre l'adaptation légitime ou non du christianisme en des contextes extra-européens. Elle interroge aussi l'identité du christianisme – identité qui reste toujours à construire – et ses évolutions dans l'espace et le temps.

Mais sur le deuxième versant de la question, à savoir penser le syncrétisme comme *résultat* du processus d'incorporation d'éléments étrangers à la tradition, une certaine réserve théologique me semble plus facile à affirmer : non pas tant sur la création d'une nouvelle religion, mais sur la distanciation que peut prendre une Église face à cette nouvelle « Église » ou religion. Du temps de la renaissance indienne au Bengale que nous avons évoquée en première partie, par exemple, certaines nouveautés hindoue-chrétiennes du type *Brahmo Samaj* fondé par Ram Mohan Roy, ou *The Church of the New Dispensation* fondé par Keshub Chandra Sen et repris par son disciple Protap Chunder Mozoomdar ensuite, apparaissent clairement comme une synthèse d'un genre nouveau, le résultat possible du jumelage d'éléments chrétiens et hindous ensemble. Dans ces deux cas, le processus syncrétique a fait apparaître une nouvelle forme de religiosité distincte, institutionnellement et doctrinalement, d'un hindo-christianisme difficile à concilier avec le

---

<sup>42</sup> C'est ainsi que Michael Pye définissait déjà le syncrétisme comme « the temporary ambiguous coexistence of elements from diverse religious and other contexts within a coherent religious pattern » (Pye 1971, 93).



christianisme traditionnel, même entendu le plus largement possible – de manière œcuménique. Dans ces deux cas, la confusion est claire, si l'on peut dire : il est tellement difficile de distinguer ce qui relève du christianisme et ce qui relève de l'hindouisme que des commentateurs travaillant l'hindouisme préfèrent le terme de néo-hindouisme pour désigner ces nouvelles communautés religieuses (Kopf 1988 ; Sharma 1988) alors même que les protagonistes bengalais se revendiquent également du christianisme, comme en témoigne le vocabulaire et l'inspiration réelle (chrétienne et hindoue) choisie par Sen pour son « Église » (*Church*) (Mozoomdar 1882), ou la vénération de Mozoomdar pour *The Oriental Christ* (1883).

Du côté hindou, certaines contestations se firent entendre, à commencer par le père spirituel de Sen (Debendranath Tagore) et ses compères, qui refusèrent de rapprocher christianisme et hindouisme afin de les éclairer l'un l'autre, contrairement à Ram Mohan Roy qui n'était pas insensible à la pensée chrétienne telle que présentée par les Unitariens (Kopf 1988, 113). Mais l'hindouisme ne connaissant pas de dispositif doctrinal centralisé, ou seulement identifié, il n'est pas rare de voir des syncrétismes de la sorte en son sein – et si les membres proches du Samaj purent s'en dissocier, « l'hindouisme » ne peut contester sa présence, faute d'autorité centrale.

Côté chrétien, en revanche, les condamnations furent beaucoup plus vives. Ram Chandra Bose, par exemple, écrivit dès 1884 un livre sur (contre) le mouvement – baptisé *Brahmoism* – où il dénonce comme syncrétiste la tentative de Sen de vouloir unifier le christianisme, l'hindouisme, ainsi que toutes les autres traditions religieuses, en fait.

The idea of a religious syncretism, which had assumed a vivid form in the mind of Rajah Ram Mohun Roy, became in him a deep conviction and an all-absorbing passion. By him it was not merely entertained amid sanguine hopes of immediate realization, but expanded to an obviously preposterous extent. He not merely believed in the existence of sporadic elements of truth in one and all the religions of the world, and in the possibility of their being brought into one focus, and thus made to constitute one comprehensive scheme of faith and practice ; but he maintained that they were all true, and that all that was needed to effect their unification was the discovery of what he was pleased to call a string of union. Every religion, from fetichism up to pure monotheism, represents, according to his belief, a dispensation of God ; and consequently a union of all the conflicting systems of belief is not merely a possibility, but sure to be a realized certainty under the banner of the New Dispensation (Bose 1884, 146-147).

Sans entrer dans les détails de ce mouvement, ses préceptes et sa cosmogonie, il me semble difficile d'admettre là une forme de syncrétisme souhaitable pour le développement d'une Église telle que la catholique. Du point de vue de l'histoire des religions, je ne vois pas en quoi est condamnable l'apparition de cette nouvelle tradition religieuse : les chercheurs de sens sont libres de créer et de suivre les chemins qu'ils entendent. Du point de vue chrétien, on pourrait peut-être aussi imaginer que cela bénéficie à son rayonnement général<sup>43</sup>. Mais, nous l'avons vu, le

---

<sup>43</sup> The Church of the New Dispensation aurait-elle pu faire partie du COE ? Dans la mesure où ce Conseil reconnaît les « Églises d'institution africaine », comme les Kimbanguistes, on pourrait l'imaginer ; seulement une Église comme les

synchrétisme soulève aussi des questions politiques, de groupes religieux en concurrence les uns avec les autres – l'avènement d'une nouvelle Église n'est donc pas pour plaire aux autres Églises. Comme Église parmi d'autres Églises, il demeure nécessaire pour chacune d'entre elles d'établir leur identité propre en insistant sur des frontières qui spécifient leur cadre institutionnel et doctrinal.

Se révèle donc ici non pas un « mauvais » synchrétisme, mais une réalité à part de l'Église, qui représente un résultat propre : la génération d'une nouvelle tradition spirituelle. Il n'est pas question d'une dénaturation du christianisme, à proprement parler, mais de la *synthèse* (ou production) d'une nouvelle figure religieuse, ayant une cohérence spécifique, à nulle autre pareille, qui a emprunté des éléments de traditions religieuses plus anciennes et les a combinés à d'autres éléments ressortissants également du domaine religieux.

La sémantique du synchrétisme couvre donc un large spectre, qui touche d'un côté les processus d'adaptation au contexte, liés à toute religion, et de l'autre, à la génération d'une nouvelle tradition religieuse. Entre ces deux extrêmes demeure la question d'un synchrétisme positif, qui désigne la métabolisation d'éléments religieux exogènes à une tradition et qui pourrait, selon certains critères, devenir acceptable pour la pensée théologique. Somme toute, concluait Leopold dans son manuel, il serait trompeur de vouloir s'accorder sur une définition universelle et arrêtée du synchrétisme (Leopold 2005, 376). Chacun est appelé à préciser ce qu'il entend par ce terme selon son domaine de recherche, en prenant en compte ses deux versants concomitants l'un à l'autre : la notion de synchrétisme – autrement dit, le signifiant – et le phénomène du synchrétisme en tant que tel – le signifié (*ibidem*). Si le synchrétisme permet déjà d'éclairer de manière nouvelle les questions de pureté, ou de dynamiques de pouvoir en différents contextes, la question théologique principale – à savoir le fait de considérer comme acceptables ou pas certains mélanges interreligieux – reste à décrypter.

### c) Balises pour un synchrétisme de métabolisation

En Inde, ce fut souvent sous prétexte d'empêcher des déviances assimilables au synchrétisme que les autorités euroaméricaines (ou occidentales ici) ont régulièrement cherché à « préserver » (c'est-à-dire, concrètement, à *empêcher*) certaines communautés catholiques de transformations pourtant désirées par les acteurs locaux en contact avec des interlocuteurs hindous. Ces transformations, qui n'avaient pas comme objectif de produire une nouvelle communauté religieuse, ni n'étaient le résultat de « bricolage » inconscient, cherchaient à *renouveler* la

---

Unitariens universalistes, qui reconnaissent les différentes traditions religieuses, ne fait pas partie du COE. La question reste donc ouverte.

tradition catholique, et pouvaient prendre forme en différents domaines – la liturgie, la catéchèse, la traduction des Écritures ou la pensée philosophique – afin de rendre compte de la foi chrétienne dans un environnement à prédominance hindoue. Des lieux comme le NBCLC ou certains ashrams chrétiens furent des postes d'avant-garde cherchant à expliciter (ou symboliser) des éléments du christianisme dans les registres de la pensée locale, au risque, il est vrai, d'être accusé de syncrétisme. Mais ce fut aussi le cas de Roberto de Nobili, qui ne se cachait d'ailleurs pas de vouloir faire comme au temps des Romains et de métaboliser en symboles chrétiens les symboles culturels et religieux des brahmanes qu'il côtoyait, malgré les résistances qu'il rencontra en Inde ou à Rome. Car au-delà d'une indianisation, une certaine forme d'*hindouisation* – autant dalitisation que sanskritisation aujourd'hui – apparaît non seulement inévitable, mais souhaitable pour l'évolution du christianisme en Inde. Et on pourrait en dire autant pour d'autres régions en Asie, en Afrique ou en Amérique du Sud.

Plutôt que de récuser ce terme, il est donc temps d'oser, avec les théologiens ouverts au syncrétisme, une définition de celui-ci qui ne soit pas entendue comme adaptation ou inculturation *ratée* – ou pire, dans les mots de Shorter, *illégitime* –, et de travailler les critères de discernement afin de pouvoir qualifier positivement certains processus syncrétiques. Pour cela, la tripartition du discernement, évoquée à la fin de la partie précédente, qui consiste à s'appuyer sur les vertus (i) théologiques, (iii) anthropologiques et (ii) écosociologiques – j'inverse volontairement, dans la discussion qui suit, ces deux derniers thèmes –, pour voir en quoi un processus syncrétique peut-être recevable ou non, me paraît la plus apte à valider théologiquement le phénomène.

Mais avant d'y venir, il me paraît utile de relever deux principes de base. D'abord, en rappelant que le syncrétisme, comme le bricolage, ne se trouve pas toujours dans un *ailleurs*, c'est-à-dire en dehors des frontières dites chrétiennes. Par exemple, dans *Le Dieu crucifié* (1990 [1972]), Jürgen Moltmann dénonçait « les éléments syncrétistes » (Moltmann 1990, 13) du christianisme, et plus particulièrement « le monde syncrétique du christianisme bourgeois » européen actuel, où le principe premier du christianisme – la foi en un Dieu crucifié – a été écarté par « les dieux de l'Occident chrétien » (*ibid.*, 47). Aussi, insiste le théologien,

Si la foi au Crucifié contredit toutes les représentations de la justice, de la beauté et de la moralité que se fait l'homme, la foi au Dieu crucifié contredit aussi tout ce que les hommes se représentent en général sous le nom de « Dieu », tout ce qu'ils désirent et tout ce dont ils peuvent s'assurer (*ibid.*, 48).

Pareillement, fait remarquer de son côté Perry Schmidt-Leukel, les tentatives d'élaboration d'un « christianisme allemand » pendant le III<sup>e</sup> Reich, à fusionner des éléments nazis au christianisme, montrent que le christianisme « cannot as such be regarded as a mixing of truth and lie, good and evil, the sacred and the demonic » (Schmidt-Leukel 2009, 78). Ce premier point

permet de souligner le fait que ce ne sont pas tant les opérations de syncrétisation qui peuvent ou non être acceptables en elles-mêmes, mais l'enjeu (l'intention ?) derrière cette opération.

Le second principe de base est de postuler qu'au fond, l'identité chrétienne n'a jamais été, et ne sera jamais, chimiquement pure, comme écrivait déjà Leonardo Boff (1985, 182). C'est pourquoi, pour Gisel aussi, il est nécessaire de discerner, sans forcément transiger sur la cohérence ou d'admettre la disparition d'une « identité propre », « fondamentale au cœur de la foi et de la théologie » (Gisel 2006, 1379). En fait, pour l'auteur, le regard doit changer : ce n'est pas au niveau formel, matériel, que se joue le syncrétisme « mais à celui d'une attitude foncière dans le rapport à soi, à autrui, à Dieu », puisque « Théologiquement, la vérité est foncièrement crucifiée et ouverte, et elle est matériellement ambivalente et à ce prix seulement humaine » (*ibidem*). Autrement dit, l'ambivalence fait partie de l'humain, et dans cette perspective, les constructions culturelles ou sociales sont également marquées de cette ambivalence – et pas seulement en contexte d'extra-chrétienté.

Ainsi, on pourra aussi remarquer que les problèmes de relativisme dénoncés par Rome, tout comme les problèmes d'altération du message chrétien ou de confusion due à des amalgames avec d'autres visions du monde, ne sont pas des problèmes relevant exclusivement d'un contexte de pluralisme religieux ; ils se retrouvent également autour des questions fondamentales liées à la catéchèse, aux développements de la sécularisation dans les sociétés post-chrétiennes et de manière encore plus large, liés à des questions *pastorales* où, chacune à leur manière, posent la question de la conformité à la foi chrétienne.

Les défis de la diversité culturelle – et par là, les multiples expressions qui en découlent – se posaient déjà au temps des Pères de l'Église. Et plusieurs, dont Saint-Augustin, renvoyaient – sans le formaliser de la sorte – aux *vertus théologiques* (i). À la question de savoir s'il fallait suivre ou pas les usages religieux de peuples évangélisés, Augustin établit que

La bonne règle à suivre est celle-ci : ce qui n'est ni contre la foi, ni contre les mœurs, et porte en même temps à une vie meilleure, nous devons non seulement ne pas le désapprouver, partout où nous le voyons établir ou établi, mais le louer et l'imiter, si la faiblesse de quelques-uns n'y met point obstacle et n'expose pas à faire plus de mal que de bien (Lettre LV, § 34 – Augustin 1858, 326).

Seulement, ajoute-t-il plus loin, inutile de surcharger les peuples de lois et coutumes stériles, qui n'aident pas à grandir dans la foi et enferment plutôt qu'ils ne libèrent : « Quoiqu'on ne puisse trouver comment elles sont contraires à la foi, elles oppriment par des obligations serviles cette religion même que la miséricorde de Dieu a voulue libre en n'instituant qu'un petit nombre de sacrements parfaitement connus » (*ibid.*, §35 – 327). Pour Boff, qui résume autant Augustin que sa propre pensée, « Tout ce qui aide la liberté, l'amour, la foi et l'espérance théologiques, représente un syncrétisme conforme à la vérité et incarne dans l'histoire le message libérateur de Dieu »

(Boff 1985, 185). Plus loin, il reviendra à la vertu théologique par un autre biais : la mystagogie, ou comme il l'appelle : « le culte spirituel » (*ibid.*, 186). Il s'agit ici de garder comme but ultime l'idée de « conduire l'homme à l'espace du Divin et de permettre une rencontre salvatrice » (*ibidem*)<sup>44</sup>.

Pour en arriver à cette conclusion, le théologien brésilien estime important de distinguer ce qui relève de la foi, personnelle et intime, de la religion – « moment d'incarnation et de réalisation historique du salut universel et de l'expérience de la grâce salvatrice » (*ibid.*, 169). La religion est donc marquée de l'ambiguïté, convoquant à travers elle les pratiques et coutumes d'un lieu, d'un groupe donné, et les limites inhérentes à la culture en cause ; elle est une « réponse de l'homme à l'appel de Dieu » et se trouve par essence, « synchrétique » (*ibidem*), sans que ce terme ne recouvre un sens négatif ici : « Le syncrétisme n'est donc ni un mal nécessaire ni une pathologie de la religion pure. C'est bien plutôt l'expression de sa normalité en tant qu'elle est moment d'incarnation, d'expression et d'objectivation d'une foi ou d'une expérience religieuse » (*ibid.*, 168). Cette *objectivation*, insiste Boff, passe forcément par la corporalité et la matérialité – « des réalités psychiques, intellectuelles, matérielles, sociales, culturelles, etc. » (*ibid.*, 174).

Ici, Boff ouvre sur la dimension *écosociologique* (ii) de deux manières. Sur un plan communautaire, parce que l'ouverture à la foi se fait dans cette vie concrète, l'accueil de Dieu en son corps ne se produit pas à vide, mais à travers des expériences qui « prennent corps dans des médiations, et, par le biais d'un univers symbolique, ils lancent leurs racines dans le monde concret où évoluent la personne et la communauté, dans leur statut de classe, dans leurs conflits, dans leurs recherches, etc. » (*ibidem*). Il faut éviter que la religion se referme sur elle-même, ou que la foi s'illusionne dans un purisme qui lui donnerait l'impression de ne pas avoir besoin de la religion, afin de trouver un équilibre dans la tension dialectique entre « la foi qui alimente la religion et la religion qui exprime, concrétise et modèle la densité historique de la foi » (*ibid.*, 179-180). Cet équilibre se rompt, par exemple, quand le christianisme devient « doctrinaire » : « il dogmatise un syncrétisme déjà élaboré et se refuse à de nouveaux essais » (*ibid.*, 185)<sup>45</sup>. Ensuite – deuxième manière –, au niveau d'un engagement éthique. Prenant comme principe que « l'homme qui se dirige vers Dieu doit se diriger également, d'un même mouvement, vers l'autre », il insiste sur le fait que « La cause de Dieu implique la cause de l'homme, et réciproquement » (*ibid.*, 187).

---

<sup>44</sup> Il ajoute : « De l'homme, Dieu ne veut pas des choses, des sacrifices, des prières, des rites, des sacrements. Il veut le cœur de l'homme, sa vie, un cœur contrit, humilié, ouvert, généreux, amoureux. La religion a pour fonction de créer chez l'homme cette attitude oblative et de l'exprimer, non pas de la remplacer » (*ibidem*).

<sup>45</sup> Il est peut-être utile de mentionner qu'un document de la Congrégation pour la Doctrine de la foi a été publié contre le livre de Leonardo Boff ; mais comme ce document ne mentionne pas son chapitre sur le syncrétisme, mais fait seulement la critique de différentes formes de relativisme (ecclésiologique et doctrinal), il n'y a pas de raison particulière à revenir sur cette notification sinon d'informer simplement qu'elle existe (CDF 1985).

Pour Thomas, ce ne sont pas exactement les vertus théologiques qui sont à mettre au centre, mais l'enseignement donné par celui qui fonde le christianisme : Jésus-Christ. Dans un article qui reprend les grandes lignes de son intervention à la V<sup>e</sup> assemblée plénière de la COE à Nairobi en 1975, Thomas estime comme Boff qu'une certaine forme de syncrétisme a toujours existé en christianisme, et se désole du fait que depuis 1938 à Tambaram, le courant anti-adaptationniste eut le vent dans les voiles grâce aux propos de Kraemer, alors même que celui-ci n'était pas contre certaines expériences d'adaptation : « in the post-Tambaram period any effort at indigenization of Christianity was indiscriminately dubbed syncretistic » (Thomas 1985, 390). Et tandis que l'Évangile vient de Dieu, il est *pour* l'humain – et en ce sens, « divine truth should not be divorced from human values and social ideology. A Christ-centred humanism is integral to the gospel » (*ibid.*, 391). Thomas récapitule ici des vertus qui pourraient à la fois être désignées comme *anthropologiques*, mais également *écosociologiques* dans la mesure où la justice sociale côtoie la libération de l'humain.

Il est significatif que les deux auteurs ici, Thomas et Boff, offrent, en plus de leur critique sociale, une critique culturelle de l'ethnocentrisme d'origine européenne ou occidentale. Le syncrétisme, arguent les deux théologiens, fait exploser un quelconque « centre » imaginaire et place la pluralité des cultures comme norme première. Pour Thomas,

All religions and cultures are in various stages of disintegration and reintegration. Modernity leads to much interpenetration and intermingling. And every religion must accept a good deal of unprincipled mixture of elements from various religions and secular faiths before the process of internal reintegration can successfully take place. [...] There is no other way of living. It is the nature of our central decision for Christ and our continuous effort to centre: these various elements in some form of coherence around it that make us Christian (*ibid.*, 392).

Plutôt que de construire une théorie de la culture, Thomas propose de revenir à l'eschatologie pour donner une cohérence ultime à ce qui peut paraître aujourd'hui chaotique : la véritable synthèse ne sera possible qu'à la parousie ; pour le moment, que des scories apparaissent le long du chemin s'avère à la fois inévitable, et pas forcément à décrier dans la mesure où les formes et les termes sont des manifestations « relatives » de l'Ultime qui demeure « Formless and Nameless » (*ibid.*, 394)<sup>46</sup>.

L'un des héritiers spirituels – et intellectuels – de Thomas, George Zachariah, note pour sa part que le critère principal suggéré par Thomas, le Christ, n'est pas le plus adéquat dans la réflexion sur le syncrétisme, et suggère plutôt de prendre « la vie » (*life*) comme critère. S'appuyant sur l'intuition de Kappen<sup>47</sup>, qui part du principe que la théologie doit d'abord s'occuper de la vie

---

<sup>46</sup> Sans que l'auteur ne réfère à la parabole du blé et l'ivraie de l'évangile (Mt 13,24-30)

<sup>47</sup> L'auteur se réfère à ce jésuite, mais Samuel Rayan et d'autres théologiens contextuels auraient pu être aussi évoqués.

terrestre, et pas seulement des communautés chrétiennes, l'auteur insiste sur le fait que « Theology is no more a communal affair of metaphysical speculations; rather, it is an organic political praxis of all people of goodwill who are committed to changing the destiny of earth and its children » (Zachariah 2013, 38). Et dans ce sens, un « life-centred syncretism » lui paraît plus important qu'un « Christ-centred syncretism » afin de protéger, nourrir et célébrer la vie (*ibid.*, 39-40). Nous sommes ici encore arrimés au critère écosociologique, mais le critère anthropologique – entendu comme vie intérieure ici – n'est pas loin non plus.

Parce que la vie est par essence créatrice, inventive, elle ne peut faire autrement que de renouveler les structures dans lesquelles la tradition religieuse se déploie : « Critical, creative, and constructive engagements with the doctrines will certainly transform the life and witness of the church as we strive to become a healing presence in a groaning world » (*ibid.*, 36). Pour l'auteur, Felix Wilfred a raison d'affirmer que la différence et la diversité sont régulièrement perçues comme des menaces aux yeux de la pensée dominante, laquelle préfère garder le monopole de son autorité plutôt que de le partager dans la pluralité. Tandis que la vie oblige le mouvement et le renouvellement des formes, c'est l'envers de la vie – la mort – qui menace le syncrétisme d'opérer. Entre les deux, les gémissements (*groaning*) indiquent que cette vie, sans être encore complètement aboutie, aspire à ce stade ultime. Sur un ton eschatologique proche de celui de Thomas, l'auteur conclut :

When our groaning becomes the labour pain of a redeemed world, we become an advent community, anticipating in hope the birthing of a new world. Yes, the groaning of creation is the audacity of hope to believe that “another world is possible.” New life is hidden in the midst of death and destruction. But we need the discernment to recognize it, the audacity to believe in it, and the revolutionary patience to wait for it (*ibid.*, 50).

Le syncrétisme pourrait en ce sens être entendu comme l'un des visages du « déjà-là et du pas-encore » de l'eschatologie, qui atteste de la croissance spirituelle de la foi – ou de la tradition – en attente de son accomplissement, ou de l'ultime « synthèse », comme le suggérait déjà Thomas (Thomas 1985, 392).

Dès lors, sur le plan *anthropological* (iii), le syncrétisme apparaît à l'image de la vie terrestre : pétri d'ambiguïtés, de contradictions et donc... de confusion. S'il permet la (re)vitalisation de la vie intérieure (spirituelle) et de la vie communautaire (religieuse) dans la mesure où il fonctionne comme réinvention de soi et du monde, il le construit de manière imprécise, du fait de la condition humaine qui est la nôtre, mais aussi, pour la vie chrétienne, de cette tension entre le *déjà-là* d'un processus qui s'est mis en marche dans l'imperfection du monde, et le *pas-encore* de la parousie. Ainsi, cette confusion inhérente au processus syncrétique n'est pas un signe de faiblesse, mais de terrestrialité – d'incarnation, devrait-on dire.

Le propre de l'incarnation, écrivait déjà Jean Daniélou en 1964, est bien de rappeler que c'est ce monde, soumis à la faiblesse, à l'inconscience et à l'erreur humaine – au péché – qui sera sauvé, et non pas *un autre*. Pour Daniélou, il serait faux de croire que la révélation puisse être indemne d'impuretés dans notre compréhension humaine, celle-ci n'ayant d'abord jamais complètement saisi le mystère de Dieu et son Salut, comme je le soulignais plus haut sur les dynamiques de la quête de sens. Ainsi, plusieurs éléments païens peuvent être admis en christianisme parce que celui-ci peut les « assumer », disait aussi Pie XII dans *Evangelii Praecones* ; « il ne les détruit pas » insiste Daniélou (1964, 328). Le christianisme est capable d'assumer la diversité du génie religieux, et partant, de voir grandir en son sein différentes formes de rapport à Dieu. Non seulement le paganisme fait partie intégrante du bien commun temporel qui peut donc être sauvé par Dieu, mais ses traditions offrent à l'évangile des « points d'insertion » pour que le christianisme puisse y prendre forme de manière indigène selon les contextes (*ibid.*, 336).

Nous devrions dire adieu au « mirage d'une religion pure » comme le suggère le sous-titre de *Theological and Philosophical Responses to Syncretism* (2017), dirigé par Patrik Fridlund et Mika Vähäkangas. Et sortir d'une ontologie privilégiant la stabilité et la clarté (Fridlund et Vähäkangas 2017, 1). Pour Fridlund, il faut même, d'une certaine manière, renoncer à s'appuyer sur la logique pour penser le sentiment religieux et ses désirs de syncrétisme. Inutile de souligner les incompatibilités rencontrées dans la mixtion de différents systèmes pour déclarer qu'il est impossible de les combiner, ce ne serait pas comprendre la vie dans ses contradictions. Nous sommes loin, en tant qu'*homo sapiens*, d'orienter nos vies que selon des raisons logiques, même si celles-ci occupent une place non négligeable dans nos prises de décision (Fridlund 2017, 46-47). Nous sommes pétris de sentiments ambivalents, capables même d'habiter quelques dissonances cognitives telles que l'envie de faire du bien pour l'environnement alors que nous continuons de prendre l'avion et ne devenons pas végétariens...

Sur ces questions, Fridlund s'appuie sur le travail de Jason Slone, qui lui-même s'en réfère à Pascal Boyer, pour démontrer que, contrairement à ce qui est imaginé, les croyances contradictoires peuvent exister chez n'importe quel individu et à l'intérieur de chacune des religions – les statistiques montrant qu'une partie non négligeable de chrétiens croient en la réincarnation, par exemple, ou ne voient pas la résurrection des morts comme principe inhérent à leur adhésion au Christ (Kantar TNS 2009), illustrent ces capacités à intégrer les contradictions dans la vie. Aux yeux de Slone, on pourrait appliquer une fameuse blague – qui raconte que là où deux personnes discutent d'une seule question, il y aura trois avis divergents –, non seulement aux juifs, mais aux chrétiens, aux bouddhistes ou aux musulmans... Bref, à tous. « Theological incorrectness recurs across cultures », annonce l'auteur en ouverture de sa réflexion sur le sujet (Slone 2004, 7).



Pour Pascal Boyer, la réflexion philosophique qui sous-tend ce jugement sur la logique des croyances est l'héritière d'une rationalité qui remonte aux Lumières, mais qui a ses racines concrètes dans *l'intellectualisme*, nom d'une école de pensée en anthropologie regroupant des chercheurs tels Tylor et Frazer et encore très influente aujourd'hui (Boyer 1993). L'un des principes fondamentaux de cette école est de postuler que les religions permettent de donner sens – c'est-à-dire, *d'expliquer* – tout ce que la raison (ou les connaissances) n'arrive pas à expliquer. Mais donc en amont, il est dangereux de considérer que la raison (et la logique) joue *seule* un rôle dans l'élaboration des croyances, sans prendre en compte ce que les études en psychologie cognitive nous disent du fonctionnement de ces croyances dans la vie humaine. Les travaux de néo-intellectualistes illustrent la prégnance de ce postulat encore aujourd'hui (*ibid.*, 16). Or, estime Boyer, il faut s'inscrire en faux contre ces affirmations qui font croire que l'esprit humain n'est orienté que par un besoin général d'explication (voir aussi Boyer 2001). L'humain est religieux parce que cela lui semble soudain évident, selon des systèmes d'inférences variés selon les contextes, et dont aucun ne cherche à donner un sens global ou définitif – d'où les contradictions possibles sur un plan cognitif d'ensemble.

C'est encore ce que suggère Stephen Bevans quand il invoque l'humilité comme principe de jugement devant des situations de mélange des genres où il est difficile de trancher s'il s'agit d'un bon ou d'un mauvais syncrétisme. Pour le missiologue, il ne peut pas exister ni de définition ni de règles strictes permettant de statuer sur la question ; le théologien doit faire preuve d'une « profonde humilité » (Bevans 2017, 92). S'inspirant du cardinal Newman, Bevans estime qu'il est plus approprié de tendre « not to rational certainty but to reasonable grounds for making an act of faith » (*ibid.*, 93). En renonçant à des règles strictes, on ne renonce pas au jugement qu'il y a lieu de faire sur une situation donnée, mais on se donne le temps et la souplesse nécessaire pour accueillir cette situation dans sa complexité. Il s'agit d'établir des critères, et de les évaluer dans leur ensemble, plutôt que de les prendre un à un de manière absolutiste, sans les faire dialoguer entre eux. Et donc, remarque Bevans,

Putting our question – how do we know if a theological expression or Christian practice is fair or foul, a faithful or a false syncretism? – over against Newman's method of converging probabilities, I'd like to suggest that the answer lies in the convergence of the fulfilment or not of a number of criteria that can be laid out. None of these criteria by itself, or even a few of them together, would be understood as complete arguments one way or another for an expression or practice's orthodoxy. But it seems to me that as one criterion after another is fulfilled or not, it becomes more and more obvious whether the expression or practice is fair or foul (*ibid.*, 94).

En s'éloignant d'une approche trop cognitiviste du syncrétisme, la théologie aurait avantage à retourner aux clés de lectures bibliques, estime Fridlund. Si la réalité du syncrétisme a un sens, et qu'elle génère en effet des réactions négatives, c'est parce qu'en christianisme, Dieu se montre *jaloux* (Fridlund 2017, 48-52). Cette jalousie, pour l'auteur, permet de mieux comprendre les

crispations entourant le syncrétisme, et permet de mieux aborder les ambivalences propres au sentiment religieux, plutôt que d'entrer dans une logique binaire du dedans/dehors : « Jealousy makes a place for sentiments, which in turn makes negotiation, compromise, and change possible » (*ibid.*, 62). Plus encore, « Evaluating syncretism would have to accept that there is a multitude of paths and no ultimate answer (accessible to humans) » (*ibidem*) qui permet au théologien de se libérer de l'injonction « ou bien ou bien », et de l'alternative trop réductrice entre le bon et le mauvais.

J'ajouterais sur cette ligne que le Dieu des chrétiens n'est pas le Dieu des livres – ni des philosophes aurait ajouté Pascal – mais le Dieu des vivants, qui sont appelés à entrer en relation avec leur créateur. D'où la jalousie, d'une part. Mais aussi la communion, le côtoiement entre deux personnes, d'autre part. On ne peut, en théologie, réduire le syncrétisme à des enjeux techniques de systèmes ; les motivations syncrétiques prennent leur source dans la soif de Dieu, d'un rapprochement à celui-ci par d'autres voies. Il n'en va pas seulement des valeurs, ou des rites, mais d'un salut et d'une mystagogie qui permettent ou non d'entrer en communion avec lui.

En ce sens, souligne encore Bevans, l'orthodoxie ne garantit pas l'*appropriateness*, la justesse de la parole dans un contexte donné (Bevans 2017, 91). Annoncer « Christ est vivant » ou « Dieu vous aime » sans avoir les assises concrètes pour que cette annonce *signifie* quelque chose dans la vie des gens qui entendent cette parole risque de la rendre insignifiante. Si la parole est une coquille vide, qu'elle ne résonne pas dans l'expérience des auditeurs, elle restera stérile. Tandis que le syncrétisme apparaît sans doute trop novateur pour les gardiens de la tradition, qui préfèrent l'immobilisme ou le sectarisme, celui-ci ouvre de nouvelles avenues pour approcher Dieu, et déroute forcément quelques idées reçues à ce sujet. Par exemple, suggère Schmidt-Leukel, ce n'est pas parce qu'un individu n'a pas de liens forts avec l'institution Église qu'il n'a pas de vie intérieure intense ; et vice-versa, ce n'est pas parce qu'un individu entretient des liens forts avec sa paroisse qu'il a une vie intérieure bouillonnante – les deux questions sont parfaitement distinctes. Ce qui veut dire que les démarches syncrétiques ne sont pas synonymes de superficialité, conclura Schmidt-Leukel (2009, 80), et qu'elles sont surtout synonymes de créativité spirituelle – ajouterais-je.

Au terme de cette discussion, est-il possible d'identifier des critères plus spécifiques dans chacune des trois grandes catégories que je propose pour aider le jugement ? Oui et non, en fait. Thomas ne s'attelle pas à cette charge, sinon qu'en revenant à l'exemple du Christ. Zachariah déplace la focale en l'élargissant à la vie. Boff, en revanche, bien qu'il résume ses critères à ce qui augmente la liberté, la foi et l'amour, n'hésite pas à énumérer quelques lieux capables d'aider au travail de discernement. Bevans fait de même, en s'inspirant des résultats de Schreiter (1985), ainsi que du travail de José de Mesa et Lode Wostyn (1982 – voir aussi Bevans 2010).

Les critères proposés sont multiples, et ont chacun une pertinence propre. Je les énumère ici, parce qu'ils sont originaux et ouvrent d'autres perspectives que la tripartition que je suggère. Mais je ne pense pas qu'il soit possible d'établir une liste exhaustive de critères sur ces questions. Chaque contexte est différent, et demande à être analysé selon ses propres reliefs, acteurs, enjeux, etc. À mon sens, le critère le plus important revient à ce qu'évoquait déjà Augustin repris par Boff : ce sont les intentions ultimes des acteurs qui déterminent le bon ou mauvais syncrétisme des projets entrepris.

Boff distingue les critères intrinsèques au phénomène du syncrétisme des critères tirés de la foi chrétienne telle qu'elle se comprend elle-même. Dans le premier ensemble, il s'agit d'une mise en garde contre deux pathologies déjà évoquées plus haut, et qu'il semble vouloir identifier comme critères (je dis « semble » car l'auteur n'est pas très clair sur le sujet). D'une part, veiller à ce que la religion ne se renferme pas sur elle-même, ce qui aurait comme conséquence que « Les symboles ne renvoient plus au mystère, mais se substituent à lui à la façon des idoles et le fragmentent en une multiplicité de mystères » (Boff 1985, 178-9). Et d'autre part, éviter que la foi ne s'illusionne dans une sorte de purisme « en lui refusant son enracinement essentiel dans le monde et la corporalité » (*ibid.*, 179). En effet, insiste-t-il, la foi n'est pas que personnelle ; elle a sa part sociale aussi : « Refuser une élaboration doctrinale de la foi lâche la bride de l'existence individuelle que l'on détache ainsi des références communautaires, et fait du mystère l'otage de l'inspiration changeante des individus » (*ibidem*). Finalement ici, Boff invite surtout à penser un *juste équilibre* comme critère interne (et singulier) à la dialectique foi/religion.

Dans le second ensemble portant sur la foi chrétienne, le théologien semble considérer *l'identité chrétienne* comme un autre critère possible. Mais le théologien reste imprécis sur les moyens de penser l'identité dans la mesure où cette dernière ne sera jamais définie une fois pour toutes, qu'elle est ancrée dans l'expérience et qu'elle reste donc impure. Il ajoute aussi que certaines traditions ayant syncrétisé des éléments du christianisme comme le candomblé (issus du yoruba) peuvent « constitue[r] un christianisme anonyme » (*ibid.*, 181). Il n'en reste pas moins que la foi chrétienne doit veiller, « dans un premier temps » à « se réaffirmer dans son identité, afin de se distinguer des autres expressions religieuses » (*ibid.*, 180). Pour conserver cette identité, la praxis chrétienne doit revenir à l'Écriture, à la tradition de l'Église universelle, aux décisions des synodes des évêques comme à la tradition des prophètes et de Jésus (*ibid.*, 185).

Robert Schreiter (1985, 117-121) développera aussi, et la même année que Boff, cinq critères pour penser l'identité chrétienne en processus de transformation religieuse. Ses remarques seront reprises, sans être amendées, par Bevans dans son ouvrage *Models for contextual theology* (2010, 23-25) et son article sur le syncrétisme (2017, 96-98). Pour Schreiter, les transformations engagées par une communauté doivent veiller à conserver (1) l'intégrité ou la cohérence du

système d'ensemble (*cohesiveness*), bien sûr selon une certaine rationalité, mais symboliquement également. Comment est-il possible de se dire « yogi chrétien » par exemple ? Dans la mesure où la personne est en recherche d'unité intérieure, cette appellation ne remet pas fondamentalement en question la manière d'être chrétien, me semble-t-il. Mais la hiérarchie des vérités dans la pensée catholique peut aider à mieux penser certaines questions entourant ce critère. La « *prayability* » (2), comme la surnomme Bevens, selon le principe renversé du *lex credendi, lex orandi*, aide aussi à discerner si telle prière ou tel rite aide à mieux se rapprocher du Dieu ou non : ici, chanter les louanges des Upanishad pourrait servir d'exemple. La pratique de la communauté (3), telle que rappelée par Boff et Thomas plus haut, constitue également un lieu de réflexion important : Bevens la rebaptise « orthopraxie », et fait remarquer, à la suite de Jenny Te Paa, que la figure du Maori guerrier, bien qu'il soit central à la culture néo-zélandaise, ne trouve pas sa place dans l'idéal évangélique. L'ouverture de la communauté (4) doit encore être interrogée : dans quelle mesure les instigateurs de ces changements sont-ils ouverts aux critiques, aptes à se remettre en question, et prêts à demeurer en communion avec les autres communautés ? Le difficile équilibre entre unité et catholicité doit être évalué avec précaution. Mais, en creux, c'est le risque de sectarisme qui est en outre évoqué ici. Parallèlement à ce critère, mais en sens inverse, on pourra enfin examiner le défi (5) que posent ces nouvelles approches aux autres théologies déjà « normalisées » : une théologie indienne qui met le « *Aum* » comme équivalent au verbe (*logos*) – dans la mesure où c'est bien le *Aum* en sanskrit qui peut récapituler la pensée hindoue de la même manière que le *logos* récapitule la pensée grecque – ouvre de nouvelles perspectives au Verbe qui s'est fait chair, par exemple.

Bevens s'appuie encore sur de Mesa et Wostyn, pour suggérer que le *sensus fidelium*, c'est-à-dire la réception par les fidèles de nouveautés théologiques, est loin d'être négligeable. Le fait que la messe en rite indien élaborée par Amalorpavadass ne soit pas plus « populaire » dans les communautés chrétiennes là-bas, mais demeure extrêmement intéressante pour les euro-américains en mal d'exotisme à Shantivanam, par exemple, ne doit pas nous laisser sans interrogations : l'enracinement communautaire, et même *populaire* (au sens premier du terme), est capital pour en signifier la pertinence – ou pas – d'une démarche.

Mais Bevens, au fil des années, a encore identifié cinq autres critères qui permettent d'évaluer l'orthodoxie de certaines expériences théologiques. Le premier, essentiel, est donné par Rosemary Radford Ruether et constitue le principe critique de toute théologie féministe en ce qu'il examine le statut des femmes dans un contexte donné et se prononce à partir du résultat de cet examen. Il se pense de manière négative et positive :

Whatever denies, diminishes, or distorts the full humanity of women is, therefore, appraised as not redemptive. [...] Whatever does promote the full humanity of women is of the Holy, it does reflect the true relation to the divine, it is the true nature of things, the authentic message of redemption and the mission of redemptive community (Ruether 1993, 18-19).

Bevans se propose toutefois d'amender (ou plutôt, d'élargir) ce premier critère, pour le lier aux questions de justice sociale et écologique dans leur ensemble, et dégager de cela un principe plus conséquent, *cosmique* celui-là : « This would include the feminist principle articulated by Ruether, but expand it to include *any* oppressed person and the earth and entire cosmos as well » (Bevans 2017, 99). En prolongement à l'idée de réception, Bevans suggère comme deuxième critère de s'interroger sur la construction (ou la consolidation) de la *communauté* par opposition à un individu qui théologiserait seul dans son bureau. La théologie n'est jamais que personnelle, et son versant social doit être honoré. La *robustesse* de ces explorations serait un troisième critère à prendre en compte : dans la mesure où la théologie qui s'en dégage est solide, profonde, et donc féconde, d'autres peuvent alors s'inspirer des suggestions du premier pour aller plus loin – comme le principe féministe de Ruether qui a inspiré Bevans et a été élargi. Quatrièmement, *l'intelligibilité* est aussi une manière de vérifier la qualité de la réflexion menée. Un peu selon la maxime de Boileau, qui écrivait « Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement, et les mots pour le dire arrivent aisément », la pensée théologique doit résonner facilement, mais profondément dans l'esprit des personnes qui entendent parler de manière nouvelle de telle ou telle pratique. Finalement, plutôt que de revenir à l'idée de fidélité d'un rite ou d'une pensée avec la pensée chrétienne, l'auteur est intrigué par la proposition de Peter Phan de s'attacher plutôt à *l'harmonie* de cette nouvelle pensée avec les autres, déjà « traditionnalisées » (*ibid.*, 101).

Autant Boff, Schreier que Bevans affirment toutefois que les critères qu'ils recommandent ne sont que des pistes à suivre ; des lieux à penser. Mais aucun ne prétend avoir fait le tour de la question, au contraire : « I am sure there are others », annonce Bevans, « but these are the ones that I have discovered » (*ibid.*, 99). Je n'ai donc pas non plus la prétention d'en avoir fait le tour ici.

Mais avant de clore cette section, une dernière note méthodologique à partir de la réflexion de Karen King, qui se pose ici comme historienne même si elle est aussi théologienne, me semble nécessaire pour finir ce tour d'horizon. Son propos ne propose pas de critères théologiques pour évaluer le syncrétisme, mais met en garde contre trois biais épistémiques qu'il faut corriger si l'on veut mieux considérer les démarches syncrétiques à partir d'une approche plus neutre au départ :

First, abandoning essentialist methods of definition for a more pragmatic-contextualist approach that understands definitions as provisional and positional [...]. Second, it is necessary to move away from analyzing syncretism merely as the assignation of cultural traits to one group or another and to change the focus to include *analyzing the strategic discourses, practices and uses of syncretism as well*. Third, reinterpretation also requires abandoning untenable sociological models of syncretism as interactions between bounded spheres for an alternative model (King 2001, 468 – je souligne).

Si, comme le relève King, « The processes of meaning-making belong to the normal, everyday operations of living and are performed by all people » alors, estime la chercheuse, « Syncretism is best approached as a subtype of this activity, referring to the processes of normal, everyday

meaning-making in situations of cultures-in-contact » (King 2001, 469). Il me semble que la suggestion de King concerne un point névralgique du syncrétisme : donner sens (*meaning-making*) à ce qui est vécu, et chercher à l'articuler dans la foi pour s'offrir de nouveaux moyens (ou voies ?) de se rapprocher de Dieu.

En somme, on ne le dira jamais assez pour ces questions, le pluralisme religieux soulève des enjeux éminemment politiques. Dans la mesure où le croire espère s'instituer comme tradition nouvelle, le quoi et le comment du croire ne se décide pas seul, mais toujours en relation avec la communauté. Le syncrétisme permet à l'inculturation de dépasser les frontières simplement culturelles afin d'incorporer dans sa démarche les éléments d'autres traditions religieuses, sans que cela devienne forcément condamnable. Le *meaning-making*, qui renvoie aux intentions des acteurs, pourrait donc être cadré selon les vertus théologiques, anthropologiques et écosociologiques explicitées plus haut. Et ainsi est-il possible d'assumer concrètement le génie spirituel des différentes traditions religieuses à l'intérieur des communautés chrétiennes. Tout comme d'interroger les replis ou crispations identitaires, et de récuser les dérives sectaires.

Boespflug a finalement raison quand il met en garde contre l'effacement du syncrétisme dans la pensée théologique : « Gommer ce terme, finalement, reviendrait à s'exonérer à bon marché. C'est d'autant moins d'actualité que tous les observateurs s'accordent à dire que la mondialisation sera fatalement productrice de multiples syncrétismes : le brassage généralisé est à l'horizon » (Boespflug 2006, 294).

### III. Prégnance et ambiguïté de l'hybridité

Si le syncrétisme suscite beaucoup de questionnement au niveau sémantique, et connaît une histoire assez unique, la notion d'hybridité, bien que plus jeune dans le champ des sciences humaines et sociales, ne présente pas un champ lexical moins protéiforme, tout au contraire.

Son sens premier, pourtant, qui porte sur la biologie et la botanique, ne le désignait pas comme un terme polysémique. Alors que dans le dictionnaire de Levinus Hulsius (1550-1606) l'adjectif apparaît comme signifiant « qui provient de deux espèces différentes », il sert aussi à expliquer la formation « d'éléments empruntés à deux langues différentes » (CNRTL 2018b). Le terme pouvait, pendant un temps, s'écrire avec 'i' plutôt qu'un 'y' en français : le mot apparaît encore sous la forme « hybride » dans la 4<sup>e</sup> édition du dictionnaire de l'Académie française (1762), mais adoptera le 'y' dans la 5<sup>e</sup> édition (1798), dont la définition donne : « Il se dit des mots tirés de deux langues, et il s'est dit dans son origine des animaux nés de deux espèces différentes, tels que les mulets, les léopards, etc. *Choléramorbus est un mot hybride*. Il se dit des plantes dans le même sens. *Plante hybride* ».

Ce n'est qu'aux XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> que la notion s'applique (de nouveau) aux humains – de nouveau, car c'était le cas au temps des Romains, qui disposaient déjà du terme. Le *Dictionnaire de la langue française* d'Émile Littré (1873), s'appuyant sur les remarques de Diderot dans son *Essai sur les règnes de Claude et Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque* (1778-82), indique comme premier sens au terme que celui-ci provient de l'antiquité et reprend la définition que Diderot suggère du terme quand il annonce, en début d'ouvrage sur les origines de Sénèque : « On appelait Ybrides [sic] les enfants d'un père étranger ou d'une mère étrangère : c'étaient des espèces de citoyens bâtards, dont le vice de la naissance se réparait par le mérite, les services, les alliances, la faveur ou la loi » (Diderot 1782, 8). Dans la note qu'il donne au terme hybride, Diderot précise que « Ce mot [est] employé pour signifier en général un homme d'une naissance équivoque, ou dont les parents étaient de nature et de condition différente » (*ibid.*, note 1, 210). Il poursuit, dans une deuxième note sur le même sujet, que ce terme a un sens péjoratif, puisque « l'origine était tachée, honteuse », et qu'il se rapporte à *umber*, en latin, qui veut dire « mestif » – *métis*, en vieux français (*ibid.*, 1a, 209-210).

Selon le dictionnaire latin-français Gaffiot (1934), plusieurs autres occurrences du terme hybride (ou *hibride*) se retrouveraient dans l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien, les *Satires* d'Horace, les *Épigrammes* de Martial (Valerius Martialis) ou l'*Auguste* de Suétone. Mais ayant

effectué une recherche sur ces différents textes<sup>48</sup>, seul Pline l'Ancien apparaît utiliser ce terme au tome 8 de son œuvre :

Dans aucune espèce l'accouplement n'est aussi facile avec la race sauvage que chez le porc, accouplement qui donne naissance aux produits appelés par les anciens hybrides ou demi-sauvage ; je remarque que cette appellation a été transportée aux hommes, par exemple à C. Antonius, collègue de Cicéron dans le consulat. Non seulement les porcs, mais aussi tous les autres animaux domestiques, ont à l'état sauvage une espèce correspondante ; l'homme aussi est dans ce cas, témoin tant de peuplades sauvages dont nous avons parlé (Pline l'Ancien 2018).

Il n'y a qu'un pas entre ces « peuplades », ou les enfants dits de parents « étrangers », et l'apparement à la notion de race telle que thématisée pendant la même époque, et qui prétendait s'appuyer sur la biologie pour légitimer ses discours grâce aux progrès de la science. Ainsi, le cas classique, et biologique, du mulet – petit de l'âne et de la jument –, constitue le résultat d'une hybridation. Or l'appellation *mulet* donnera en français le terme de *mulâtre*, appliqué aux enfants dont l'un des parents a la peau noire et l'autre, la peau blanche<sup>49</sup>. Le sens sous-jacent à la notion d'hybridité – mais également au métissage, comme je le redirai plus loin – se trouve ainsi foncièrement lié au racisme et au colonialisme.

## 1. Réinvestissement postcolonial

Robert Young, auteur de *Colonial Desire. Hybridity in theory, culture and race* (1995) observe que l'apparition du terme hybride réapparaît avec force au cours du XIX<sup>e</sup> siècle dans le milieu anglophone, en lien avec la racialisation des discours. C'est à la même époque en effet que l'on s'interroge sur l'espèce humaine, à savoir si elle est multiple, selon des races différentes, ou singulières – un seul *homo sapiens* (Young 1995, 6-18). Chez Darwin, dans *The Origins of Species* (1859), la question occupe d'ailleurs un chapitre entier de son ouvrage (sous le titre « Hybridism »). Mais pour le théoricien de l'évolution, il faut d'abord s'interroger sur ce qui permet de définir une espèce d'une autre, et en quoi l'hybridité amène ou crée une nouvelle espèce ou pas. Sa discussion, qui tourne surtout autour des enjeux de fertilité/stérilité (un mulet ne peut pas se reproduire), n'offrira pas au final d'éléments très pertinents sur la question dans ce premier opus : « Darwin had nothing decisive to say about hybridity as such », conclut Young (*ibid.*, 11). La question (pensée dans les catégories du polygénisme ou monogénisme) sera même définitivement mise à l'écart par Darwin lui-même dans un opus subséquent, *The Descent of Man* (1871) quand il affirme : « We may conclude that when the principle of evolution is generally accepted, as it

---

<sup>48</sup> Horace et Martial apparaissent aussi dans une petite liste que donne Diderot du terme *hybride*, mais je ne retrouve pas l'apparition de ce terme dans les textes mentionnés. En revanche, l'encyclopédiste évoque Valère Maxime, qui mentionne ce terme une fois à son livre VIII au sujet d'un Q. Varisu, dont « l'incertitude de son titre de citoyen a valu le surnom d'*Hybride* » (Maxime 2018).

<sup>49</sup> Cf. l'étymologie de *mulâtre* : « le mulâtre étant un métis comme le mulet » (CNRTL 2018).



surely will be before long, the dispute between the monogenists and the polygenists will die a silent and unobserved death » (Darwin 1874 [1871], 170). Autrement dit, que les différents groupes ethniques soient classifiés selon des espèces ou des variétés de la même espèce ne change rien d'essentiel.

La question de la race, et du mélange de celles-ci dans le cas qui nous occupe, ne sera toutefois pas close pour autant : les penseurs du racisme investiront d'autres domaines, et prétendront que les différences demeurent, « naturellement », au niveau psychologique, intellectuel et moral ; ils inventeront le darwinisme social et encourageront des logiques d'eugénisme ; ils affirmeront la suprématie d'une race sur les autres, au point d'imaginer pouvoir les éliminer.

Sans trop entrer dans la question du racisme, qui ouvrirait un dossier colossal, il est essentiel d'en souligner son influence, qui, tant sur l'hybridité que sur le métissage pour le coup, en a développé une première « théorie ». Le comte Arthur de Gobineau dans son *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-55), ainsi que Josiah Nott et George Gliddon dans *Types of Mankind* (1854), relatent, en fonction des fondements de l'idéologie raciste qu'ils sont en train de construire, les questions en lien avec l'hybridité et le métissage. Les travaux de Paul Broca, dont certaines conclusions de sa craniométrie (la mesure du crâne) furent reprises par les tenants du racisme, portèrent aussi sur l'hybridité, et influencèrent non seulement Darwin<sup>50</sup>, mais aussi Robert Knox, dans la seconde édition de son *The Races of Men : A Philosophical Enquiry into the Influence of Race over the Destinies of Nation* (1862). Ce dernier y affirme que la personne hybride a toujours été « a degradation of humanity and was rejected by nature. In support of this latter view, I instanced Mexico, Peru, and the Central States of America, foretelling results which none attempt now to deny » (Knox 1862, 497). Dernier exemple : Edward Reuter conclut sa monographie sur les *Race Mixture. Studies in Intermarriage and Miscegenation* (1931) où il traite essentiellement des mulâtres (*mulatto*), par deux chapitres sur le statut social et la personnalité des hybrides (« The hybrid as a sociological type ») ; moins péjorative, son étude n'en reste pas moins adossée à des principes racistes.

À l'instar des tenants du métissage, sur lequel je reviendrai, Young propose donc un retournement du stigmatisme en réinvestissant ce terme – ainsi que la notion de bâtard (*mongrel*) qui lui est contigu –, de manière positive, tout en expurgeant également ses connotations dévalorisantes pour l'individu. Il assume donc que : « In reinvoking this concept, we are utilizing the vocabulary of the Victorian extreme right as much as the notion of an organic process of the grafting of diversity into singularity » (Young 1995, 9). Pour l'auteur, l'hybridité constitue

---

<sup>50</sup> L'étude de Paul Broca, *On the Phenomena of Hybridity in the Genus Homo* (1864 [1858]), inspirera d'ailleurs passablement Darwin dans sa réflexion sur l'hybridité (Young 1995, 12).

finalement l'un des sept sujets principaux à présenter quand on dépeint les études postcoloniales aux novices, tel que son *Postcolonialism. A very short introduction* (2003) l'illustre. Et pour Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, rédacteurs du *Key Concepts in Postcolonial Studies*, le terme est « One of the most widely employed and most disputed terms in post-colonial theory, hybridity commonly refers to the creation of new transcultural forms within the contact zone produced by colonization » (Ashcroft et al. 1998, 118).

La mise en avant de l'hybridité dans les études postcoloniales n'est pas seulement le fait de Young, cela dit. Il relève beaucoup de la pensée d'Homi Bhabha, dont les articles les plus importants furent réunis dans l'ouvrage *Location of Culture* (1994), où l'auteur montre que le soi et l'autre ne fonctionnent pas forcément de manière binaire quand ils sont encadrés par les schèmes du pouvoir colonial, mais peuvent dérouter les autorités quand les indigènes, par mimétisme (*mimicry*) et soif d'indépendance, inventent de nouvelles formes culturelles, ainsi que de nouvelles manières d'être en relation. Comme celles-ci se rapportent à la culture du colonisateur autant qu'à la culture du colonisé, les frontières se brouillent. La régulation de l'espace qu'elles délimitent est déstabilisée aux yeux de l'autorité qui l'instaure. Alors que cette autorité demande, narcissiquement, qu'on lui ressemble et qu'on lui obéisse, les stratégies d'hybridation déjouent les codes entre l'identité (la *mêmeté*) et la différence, en réunissant certains éléments provenant de chacun des deux mondes. Pour Bhabha,

It unsettles the mimetic or narcissistic demands of colonial power but reimplicates its identifications in strategies of subversion that turn the gaze of the discriminated back upon the eye of power. For the colonial hybrid is the articulation of the ambivalent space where the rite of power is enacted on the site of desire, making its objects at once disciplinary and disseminatory – or, in my mixed metaphor, a negative transparency (Bhabha 1994, 112).

Cette dimension du pouvoir, abordée déjà autour des enjeux sur le syncrétisme, est largement reprise par Bhabha. En effet, c'est grâce à la nature ambivalente du produit hybride (ou syncrétique, ou métissé) qu'est remise en question la frontière déterminée par les autorités. Pour le penseur indien, « The threat from the hybrid is finally uncontrollable because it breaks down the symmetry and duality of self/other, inside/outside » (*ibid.*, 116). Ainsi « When the natives demand an Indianized Gospel, they are using the powers of hybridity to resist baptism and to put the project of conversion in an impossible position » (*ibid.*, 118). Les missionnaires sont alors obligés de négocier, d'honorer jusqu'à un certain point la culture des colonisés plutôt que de les assimiler d'un seul tenant dans la culture dominante. La démarcation n'étant plus claire, elle ébranle le pouvoir qui voudrait les régenter et invente – de manière *performative* insiste Bhabha – du neuf, qui se soustrait encore plus de l'autorité coloniale. La différence ne se loge plus dans l'espace du colonisé ou du colonisateur, mais ailleurs, dans un « *in-between* » au futur, plutôt que dans un passé originaire ou un présent transitoire : « It is, if I may stretch a point, an interstitial future, that emerges *in-between* the claims of the past and the needs of the present » (*ibid.*, 219).

Pour Daniel Boyarin et Virginia Burrus, qui reprennent les thèses de Bhabha sur la question de l'orthodoxie et de l'hérésie, la question du pouvoir doit se penser en termes d'hybridité... et de syncrétisme. Ici encore, la frontière est perturbée – et ouverte en deux, d'une certaine manière. En situant l'hérétique à mi-chemin entre la religion officielle et une certaine déformation de celle-ci selon les normes définies par les pouvoirs en place, la frontière devient elle-même menacée de ne pas fonctionner comme son rôle l'exige. « The problem with heresy, then, is that it looks very much like true Christianity. In Bhabha's terms, the heretic is a mimic, 'not quite' Christian (thus also very nearly Christian), and the consequence of this, it would seem, is that the Christian is 'not quite' (thus also very nearly) heretical » (Boyarin & Burrus 2005, 434). L'hybride vient déranger parce qu'il oscille entre deux mondes, effaçant alors la borne, la frontière délimitant les espaces propres à chacun : « The regulation and negotiation of those spaces that are continually, *contingently*, 'opening out', remaking the boundaries, exposing the limits of any claim to a singular or autonomous sing of difference – be it class, gender or race » (Bhabha 1994, 219). Le pouvoir se retrouve donc fragilisé si le lieu où il règne est imprécis, si d'autres peuvent aussi y régner, et si enfin une juxtaposition de deux pouvoirs peut s'y confronter. Il faut en conséquence neutraliser l'hérétique, le condamner et l'expulser du groupe afin d'éviter toute subversion potentielle.

En fait, pour Bhabha, le processus d'*hybridization* sur le plan personnel ne trouve pas exactement son corollaire sur le plan collectif. Sur le plan personnel, l'individu (colonisé) cherche à construire sa liberté malgré le joug du pouvoir colonisateur incarné dans les symboles et les codes prescrits ; il s'agit d'un « strategic reversal of the process of domination » (*ibid.*, 112). Sur le plan collectif, les processus d'hybridité démontrent plutôt qu'il n'y a pas de généalogie possible d'une culture qui puisse nous indiquer un état authentique, véritable ou naturel de celle-ci. Une culture donnée est déjà le résultat d'une concrétion d'éléments eux-mêmes issus d'autres concrétions, comme le soulignaient déjà les penseurs du syncrétisme. Selon le mot de David Huddart, « Cultures are always *retrospective* constructions, meaning that they are consequences of historical process » (Huddart 2006, 83).

## **2. Confusion sémantique**

Je l'ai déjà souligné à deux petites reprises plus haut : un aspect du sens donné à la notion d'hybridité peut, selon les cas, se rapporter au syncrétisme d'une part, et au métissage d'autre part. Mais, je ne l'ai pas encore souligné, l'hybridité peut aussi traduire l'idée de bricolage en anglais – le terme équivalent dans la langue de Shakespeare étant... le mot français. Les logiques mises en lumière par la notion d'hybridité sont donc des logiques qui peuvent être désignées par les trois autres termes que j'ai choisi de privilégier dans cette étude. Une nuance devrait toutefois

être ajoutée : la confusion se concentre un peu plus dans la sphère anglophone que dans la sphère francophone, dans la mesure où le bricolage n'est pas un terme très utilisé – donc thématisé comme le fait Danièle Hervieu-Léger en sociologie des religions, par exemple. Pareillement le métissage – repris en anglais soit sous son homologue espagnol, *mestizaje*, ou parfois traduit par *miscegenation* et plus rarement *mongrelization* – n'est pas non plus très présent<sup>51</sup>.

Le terme de *bricolage* ne trouvant pas d'autre équivalent que lui-même en anglais, Véronique Altglas – sociologue des religions – se rapporte à l'*hybridité* pour le résumé d'un article d'elle en anglais pour la revue *Archives de sciences sociales des religions*. Ainsi, dans les deux phrases en français expliquant la fonction de l'exotisme religieux, l'auteur choisit de traduire par *hybridité* le terme *bricolage*, et de reprendre ce même terme en anglais quand en français elle avait opté pour la périphrase « éclectisme de combinaisons »<sup>52</sup> :

It will also try to show that this conceptual tool [exoticism] allows to further the analyzes that have been made about the forms of *hybridity* that combine diverse symbolic resources, and in particular to grasp its cultural and social logics. Indeed, the understanding of *hybridity* with foreign religions has sometimes over-estimated its eclecticism, taken for granted the availability of religious resources, and misunderstood religious individualism (Altglas 2014c – je souligne).

Mais le terme s'avère aussi associé au syncrétisme de manière interchangeable, comme le suggère Charles Stewart (1999) dans ses travaux, et que j'ai évoqué en ouverture à cette partie. Plutôt que de se référer à l'*hybridité*, Abdul Janmohamed s'inspirait de la notion de syncrétisme pour examiner – avant Homi Bhabha – quelques éléments de la littérature coloniale. Celle-ci, pour Janmohamed, devait choisir entre l'identité ou la différence pour se situer par rapport à la présence de l'autre, c'est-à-dire l'indigène inconnu. En fait, la littérature coloniale « is essentially specular: instead of seeing the native as a bridge toward syncretic possibility, it uses him as a mirror that reflects the colonialist's self-image » (Janmohamed 2003 [1985], 19). Et ce miroir devant permettre à la puissance coloniale de rester en position de force, en préservant le *statu quo* de la colonisation, le soi et l'autre ne peuvent se toucher, se *syncrétiser*, et doivent demeurer dans un rapport de dominant/dominé, pour la littérature coloniale. C'est pourquoi, estime finalement l'auteur, « the domain of literary and cultural *syncretism* belongs not to colonialist and neocolonialist writers but increasingly to Third World artists (*ibid.*, 23) ». La même analyse aurait

---

<sup>51</sup> Pour se donner une idée sommaire de la question : sur JSTOR, en confinant la recherche à la sphère anglophone, le terme *bricolage* rapporte 4305 occurrences et *mestizaje*, 2792, alors que le terme *hybridity* en rapporte 13 160 et *syncretism*, 11 936. Recherche effectuée le 9 mars 2018 sur [www.jstor.org](http://www.jstor.org).

<sup>52</sup> En français, les deux phrases se lisent ainsi : « Il s'attachera aussi à montrer que cet outil conceptuel [l'exotisme] permet de reprendre les analyses qui ont été faites des *bricolages* composés de ressources symboliques variées, et en particulier d'en saisir les logiques culturelles et sociales. En effet, on a peut-être trop souvent surestimé l'*éclectisme des combinaisons* élaborées par les acteurs sociaux, pris pour acquise la disponibilité des ressources religieuses en présence et manqué de comprendre l'individualisme religieux de manière satisfaisante » (Altglas 2014c – je souligne)

pu s'écrire sous le vocable de l'hybridité chez Bhabha. On le voit : comme le syncrétisme, la notion d'hybridité est aujourd'hui utilisée dans le sens d'un contre-pouvoir à l'hégémonie culturelle occidentale, ou comme une manière de désigner une fusion, un mélange de genres dans le domaine artistique<sup>53</sup>.

Finalement, pour le *Key Concepts in Postcolonial Studies*, la différence sémantique ne s'avère pas tant radicale, que stratégique :

*Syncretism.* A term sometimes used to avoid the problems some critics have associated with the idea of hybridity in identifying the fusion of two distinct traditions to produce a new and distinctive whole (see synergy). The term is often used in religious studies, but it has also found favour in theatre criticism with references to a syncretic performance tradition or a syncretic ritual (Ashcroft *et al.* 1998, 229).

De manière un peu similaire, Jeannine Hill Fletcher ne pense pas qu'il soit nécessaire de rendre ni trop proche ni trop éloignés ces deux termes ; en fait, elle propose d'esquisser une forme de généalogie entre les deux : « Hybridity emerged through syncretism that can be read as an act of resistance to colonial power and a strategy for the survival of one's identity » (Hill Fletcher 2008, 406). Mais son étude, qui porte d'abord sur l'hybridité comme manière de désigner « the mixing that brings forth new forms from previously identified categories » (*ibid.*, note 1, 394), entre surtout sur le terrain de l'identité mixte ou cosmopolite – plurielle donc.

C'est là que s'ouvre l'autre pan de l'hybridité, qui donne moins sur le syncrétisme que sur le métissage, par l'idée de double-appartenance et d'interpénétration. Pour de nombreux auteurs, en effet, les effets de créolisation et de métissage typiques du bassin caribéen et atlantique sont traduisibles, en d'autres sphères, par cette notion d'hybridité. Walter Mignolo affirme par exemple que « "Mestizaje" [...] has become a widely used term [in Latin American geography] for describing racial or ethnic hybridity, while "transculturation," a more recently coined term, is used to describe mixed cultural patterns and ways of life » (Mignolo 2005, 185). Pendant qu'Eduardo Mendieta estime que « Painters like Frida Kahlo, created a new iconic representation of the Latin American people that more ecumenically reflected the continent's *mestizaje*, or racial mixing and hybridity » (Mendieta 2016), Doris Sommer considère de son côté que métissage et hybridité ne permettent pas de penser suffisamment la réalité des mélanges. Et bien qu'elle mette côte à côte ces deux termes, elle préfère privilégier la « double conscience » – expression inventée par Ralph Waldo Emerson – pour expliciter la condition des personnes vivant comme un trait d'union (*hyphen*) dans leur monde culturel (Sommer 2005, 165-179). Serge Gruzinski enfin,

---

<sup>53</sup> Ainsi Michael Keith, dont l'étude porte sur la question du racisme dans les villes multiculturelles, peut-il écrire : « The city is represented as a site of cultural dialogue, fusion and hybridity in expressive cultures of syncretised contemporary music, arts, literature and sport, and also provides the arena through which such transformations are negotiated, staged and developed » (Keith 2005, 19).

alors qu'il écrit *La pensée métisse* (1999) ne cesse de se référer à l'hybridité comme sorte de synonyme ou de frère jumeau au métissage.

On pourrait poursuivre la liste des auteurs qui prennent comme synonyme ces différents termes – le syncrétisme et l'hybridité, pour commencer, mais en y ajoutant même parfois le métissage et la créolisation. Paul Gilroy<sup>54</sup> ou Stuart Hall<sup>55</sup> n'hésitent pas à mettre ces termes côte à côte, non pas dans une démarche d'énumération, mais pour mieux caractériser la situation singulière qui les occupe : le mélange culturel dû à la diaspora.

Au final, seul Anjali Prabhu, dans son *Hybridity. Limits, Transformations, Prospects* (2007) semble prendre au sérieux le fait que ces différents termes sont trop souvent pris comme synonyme. Et bien qu'il ne cherchera pas, dans son analyse, à délimiter les frontières conceptuelles de l'hybridité par rapport aux autres termes – tout au contraire, il ne cesse de se référer aux travaux de Paul Gilroy, Édouard Glissant ou Françoise Lionnet, parmi les penseurs de ces mélanges culturels –, il cherche quand même à affirmer la singularité du terme *hybridité*.

It is my contention that there has been, in the proliferation of recent and disparate work on hybridity, a rather loose set of related terms that have not been problematized. It is no longer clear what is being suggested when referring to processes that are understood to be hybridizing. Some terms one frequently encounters are, for example: diaspora, créolité, creolization, intercultural interaction, transculturation, métissage, or syncretism. I am not undertaking the task of sorting through each and every one of these terms. Rather, I wish to demonstrate by way of a brief investigation, the comparatively different politics that specific versions of hybridity can presuppose and engender (Prabhu 2007, 2-3).

Après ce tour d'horizon résolument sommaire, mais illustratif de la question, on aura compris qu'il est nécessaire, pour l'hybridité plus que pour les autres termes sans doute, d'agréer du fait qu'entre le mot et la chose, le signifiant et le signifié, d'autres notions auraient pu être choisies pour mieux nuancer leurs propos. Plusieurs auteurs auraient pu utiliser le terme *hybridité* plutôt que *syncrétisme* ou *métissage* pour expliciter les problématiques qui sont les leurs – et inversement aussi, finalement. Et sur ce point, la sphère francophone n'est pas différente de la sphère anglophone : l'hybridité peut à la fois recouvrir la sémantique du syncrétisme et du métissage. Là où il est en revanche possible d'opérer une distinction, c'est de choisir de laisser de

---

<sup>54</sup> « Neither squeamish essentialism nor lazy, premature post-modernism – the supposedly strategic variety of essentialism – are useful keys to the untidy workings of creolised, syncretised, hybridised and impure cultural forms that were once rooted in the complicity of rationalised terror and racialised reason » (Gilroy 1996, 23).

<sup>55</sup> « It is precisely because of this critical relay through the global that the 'post-colonial' has been able to become so sensitively attuned to precisely those dimensions which Shohat, for example, finds problematic – questions of hybridity, syncretism, of cultural undecidability and the complexities of diasporic identification which interrupt any 'return' to ethnically closed and 'centred' original histories. [...] Hybridity, syncretism, multidimensional temporalities, the double inscriptions of colonial and metropolitan times, the two-way cultural traffic characteristic of the contact zones of the cities of the 'colonised' long before they have become the characteristic tropes of the cities of the 'colonising', the forms of translation and transculturation which have characterised the 'colonial relation' from its earliest stages, the disavowals and in-betweenness, the here-and-theres, mark the aporias and re-doublings whose interstices colonial discourses have always negotiated » (Hall 1996, 250-51).

côté ce terme qui est très (trop) large, et d'en privilégier de plus concis, d'une certaine manière. Inutile donc d'aller plus loin dans la présentation de ce concept aussi essentiel qu'imprécis, et revenons à cet autre versant de l'hybridité qu'on appelle le métissage.

## IV. Les retournements du métissage

L'idée de métissage fait non seulement son retour dans le débat public, mais il a aussi connu, ces dernières décennies, des retournements de sens importants. Alors que les phénomènes de métissage furent longtemps empreints de mépris, parfois ramenés à la bâtardise, mais surtout à l'impureté des genres – à la manière de l'hybridité et du syncrétisme, soulignée dans les chapitres précédents –, aujourd'hui la notion devient, dans l'espace francophone, synonyme de multiculturalisme, d'ouverture sur le monde et de transformation de soi par la rencontre de l'autre. Les discussions autour de la migration, de l'exil ou des diasporas nourrissent les réflexions propres au métissage et aux enjeux d'identité.

À titre d'exemple, je trouve intéressant de noter que le pape François, sur la question des migrants qui le touchent particulièrement, exhorte à ne pas tomber dans une « méfiance malsaine » dans les pays et les villes, mais doit nous pousser à « une généreuse ouverture, qui, au lieu de craindre la destruction de l'identité locale, soit capable de créer de nouvelles synthèses culturelles » (*Evangelii Gaudium* 2013, §210). Sans parler de métissage ou d'hybridité, il emploie tout de même le terme de *synthèse*, qui indique la transformation de soi et de son milieu par un rapprochement inédit.

Je disais, à propos de l'hybridité, qu'il était difficile de rendre compte de ce terme en français tant sa polysémie est large. Le scénario se répète sensiblement, dans l'espace francophone, avec les auteurs qui se concentrent sur le métissage – et l'on voit que les deux termes peuvent se trouver très proches l'un de l'autre. Plusieurs, par exemple Jean-Claude Guillebaud (2008) ou Serge Gruzinski (1999), se rapportent à l'hybridité comme si les deux étaient synonymes. Étant donné les liens communs qui les rapportent à l'époque coloniale, au racisme, ou à l'idée de double appartenance, Gruzinski n'y voit une différence sémantique que sur un plan historico-géographique :

On emploiera le mot de métissage pour désigner les mélanges survenus au XVI<sup>e</sup> siècle sur le sol américain entre des êtres, des imaginaires et des formes de vie issus de quatre continents – Amérique, Europe, Afrique, Asie. Quant au terme hybridation, on l'appliquera aux mélanges qui se développent à l'intérieur d'une même civilisation ou d'un même ensemble historique – l'Europe chrétienne, la Méso-Amérique – et entre des traditions qui coexistent souvent depuis des siècles. Métissage et hybridation concernent tout à la fois des processus objectifs, observables dans des sources variées, et la conscience qu'en ont les acteurs du passé, qu'elle s'exprime dans les manipulations auxquels ils se livrent, les constructions qu'ils élaborent ou les discours et les condamnations qu'ils formulent (Gruzinski 1999, 57)<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> L'auteur différenciera à nouveau ces termes plus loin (Gruzinski 1999, 190-193). Mais dans une reprise du deuxième chapitre de son livre pour un autre ouvrage, sur lequel je m'appuierai plus loin, Gruzinski se réfère en



Mais le métissage se trouve aussi, dans certains cas, utilisé comme synonyme au syncrétisme, comme dans l'étude pionnière de Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses* (1999 [1990]). Quand celui-ci a proposé un « renversement de perspective » en suggérant de se détacher de la « logique ethnologique », qui cherchait à mettre en exergue des types ou des catégories plus aisées pour la classification des phénomènes culturels, pour entrer dans une « logique métisse », il définit cette dernière comme une « approche continuiste qui à l'inverse mettrait l'accent sur l'indistinction ou le syncrétisme originaire » (Amselle 1999, 9-10). Et de conclure son ouvrage en affirmant qu'il est utile « de postuler un syncrétisme originaire, un mélange dont il est impossible de dissocier les parties » (*ibid.*, 248). Pour cette raison, et parce que le métissage « paraît aujourd'hui trop marqué par la biologie » (Amselle 2001, 7) l'auteur récusera le terme au profit de celui de *branchements*.

Malgré les champs sémantiques plus larges du métissage, j'essaierai de faire mentir Laurier Turgeon et Anne-Hélène Kerbiriou, lorsque ceux-ci constatent qu'« À la mode, le métissage est devenu aujourd'hui un terme porteur de nouveaux enjeux sociaux et idéologiques. Chacun lui donne sa définition, se l'approprie selon ses propres termes et contribue ainsi à sa polysémie foisonnante » (Turgeon 2002, 6). À l'encontre de ce foisonnement, je me propose, dans ce chapitre, de cadrer le terme selon un sens plus restreint, afin de préserver la pertinence du syncrétisme – alors que certes, certains aspects du syncrétisme recourent ceux du métissage –, d'admettre l'hybridité dans un sens plus large qui enveloppe ces différents concepts, et de réserver à la notion de métissage les enjeux qui ne sont pas encore apparus dans les trois chapitres précédents – une hétérogénéité pensée en tension et la question de la double appartenance. L'idée de créolisation, certes proche du métissage pour indiquer le processus des mélanges, l'est moins sur les notions de double appartenance.

## 1. (Re)construction sociale du mélange

Alors que la notion, plus conceptuelle, de métissage, n'apparaîtra que sur la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, le mot *métis* s'avère nettement plus ancien. Et si certaines distinctions apparaissent déjà tôt dans la sémantique, ses impacts sociopolitiques ne prendront surtout forme qu'aux débuts de la colonisation. Ce n'est qu'avec le XX<sup>e</sup> siècle et une appréciation positive du multiculturalisme que le terme de métissage se trouve investi autrement.

---

introduction à l'hybridité et à la créolité comme illustrations naturelles de son propos sur le métissage, sans même opérer de différenciation critique (Gruzinski 2001, 1-3).

### a) Étymologie et structuration sémantique

Le terme de métissage provient du latin tardif *mixticius*, qui signifie *mélange*<sup>57</sup>. Ainsi, le métissage ne serait pas lié au tissage, comme sa forme lexicale le laisse supposer, mais à la mixture et au mélange. Cette idée rejoint d'ailleurs le *mesclun* (mot provençal), les *miscellanées* (recueil d'écrits), le *miscible*, la *mixtion* ou la *mixité*.

Avant même la théorisation de l'idéologie raciste, dont l'élaboration débute autour des XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles, le terme de métis a été associée à l'idée d'une progéniture dont les parents viennent d'origine géographique différente. Au XII<sup>e</sup> siècle, par exemple, Girart de Rossillon évoquait dans sa chanson de geste provençale « A ces *mestiz* Franceis, demie Borgoing... » (Rossillon 1856, 377). Le terme restera utilisé au cours des siècles, et Montaigne s'y réfère de manière plutôt négative, mais sans s'arrêter à l'origine géographique de ceux-ci, lorsqu'il traitera de l'ignorance dans *Des vaines subtilités* : « Les Métis, qui ont dédaigné le premier siège de l'ignorance des lettres, et n'ont pu joindre l'autre (le cul entre deux selles, desquels je suis, et tant d'autres), sont dangereux, ineptes, importuns : ceux-ci troublent le monde » (Montaigne 2007 [1580], 312-3)<sup>58</sup>. Autant l'auteur n'a pas une jolie appréciation de ces gens, autant il semble avouer (par humilité ?) que lui-même en fait partie<sup>59</sup>.

On notera que le dictionnaire français-anglais Cotgrave de 1611 n'inclut pas l'application du terme aux humains, et en reste aux chiens : *métis* équivaut simplement à *mongrell* [sic], c'est-à-dire bâtard – utilisé pour les chiens de descendance mixte (entre deux espèces). De cette différenciation entre deux espèces, l'analogie s'avère cependant aisée pour s'étendre sémantiquement, au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, à un enfant issu d'un Européen et d'un indigène. Ainsi, l'abbé Dubois expliquera que « Ceux qui sont nés d'un espagnol et d'une américaine s'appellent métisses, et ils se nomment mulâtres quand la mère est négresse » (Dubois 1719, 259). Le racisme, qui postulera que l'humain puisse être divisible en différentes espèces, ou à tout le moins en différentes races, émerge.

Voltaire, dans son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756), n'hésite pas à faire usage de la notion de race, mais en trois sens différents. Le premier sens rend le terme synonyme de lignée, idée communément admise en français pour désigner la descendance des rois et reines à travers l'histoire, tel que la race de St-Louis ou de Tamerlan (Voltaire 1878, 10 ; 47 ; 93, etc.). Le

---

<sup>57</sup> Cf., pour cette information ainsi que les références à différents auteurs qui suivent, au dictionnaire Antidote, pour le terme *métis* sous l'onglet « Historique ».

<sup>58</sup> Essais, Chapitre I,54 – on notera que dans un autre essai, Montaigne aura cette autre phrase beaucoup plus connue : « Un honnête homme, c'est un homme mêlé » (Montaigne 2007, 222) – reprise par Gruzinski (2001) – où le philosophe encourage l'honnête homme à ne pas rester cantonné dans ses idées, mais à rencontrer les autres – personnes et cultures.

<sup>59</sup> C'est en tous les cas l'hypothèse de Laurent Thirouin qui note que Pascal traitera Montaigne de « demi-habile » précisément à partir de cet aveu (Thirouin 2015, 157-176).

deuxième sens est accordé à l'idéologie raciste, pour désigner des cultures et des peuples particuliers : les pygmées (*ibid.*, 222), par exemple, sont une race particulière. Mais le terme permet aussi, plus largement, de parler des humains à la peau noire : « La race des nègres est une espèce d'hommes différente de la nôtre, comme la race des épagneuls l'est des lévriers » (*ibid.*, 357). Le troisième sens est d'affirmer plus largement l'existence de « La race humaine » (*ibid.*, 336). Voltaire se montre toutefois contradictoire dans les usages de ces termes dans son ouvrage. Car tandis qu'il affirme que « les nègres et les Hottentots [sont] au-dessus des singes, comme un des degrés [intermédiaire] qui descendent de l'homme à l'animal » (*ibid.*, 367-8), il précise, dans une note suivant cette affirmation, que « Tout ce qu'on appelle homme doit être regardé de la même espèce, parce que toutes ces variétés produisent ensemble des métis qui généralement sont féconds : tous apprennent à parler, et marchent naturellement sur deux pieds » (*ibid.*, note 1, 368 – *je souligne*)<sup>60</sup>. Si la contradiction est patente, c'est sans doute parce que Voltaire reconnaît lui-même la difficulté à trancher la question de savoir si la race ouvre sur une espèce différente ou pas :

Quant à la question si la nature n'a formé qu'une paire de chiens, ancêtres communs des barbets et des lévriers, ou bien un seul homme et une seule femme d'où descendent les Lapons, les Caraïbes, les Nègres et les Français, ou même une paire de chaque genre dont les dégénération auraient produit toutes les autres espèces, on sent qu'elle est insoluble pour nous, qu'elle le sera longtemps encore, mais qu'elle n'est pas cependant hors de la portée de l'esprit humain (*ibidem*).

La définition des termes utilisés pour le racisme comme pour la notion de métissage n'est donc pas arrêtée. Le dictionnaire de l'Académie française, dans sa 4<sup>e</sup> édition de 1762, n'entrera d'ailleurs pas dans ces questions de race pour le terme *métis* – ni d'ailleurs à l'entrée *race* –, et reprendra plutôt la définition de Dubois en énonçant : « On appelle ainsi un homme né d'un européen et d'une indienne, ou d'un indien et d'une européenne », et ajoutera : « Il se dit aussi des chiens qui sont engendrés de deux espèces, comme d'un mâtin et d'une levrette, d'une épagneule et d'un barbet ». Le Littré, dans sa première édition de 1873-4, ne dérogera pas de cette définition. Ce n'est qu'au XX<sup>e</sup> siècle que le terme sera utilisé indifféremment en français pour une personne dont l'un des parents provient d'un autre lieu que l'Europe – l'Afrique par exemple. Jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est encore le terme de *mulâtre* qui est privilégié.

Proche de la notion du métissage, la créolisation – chère à Édouard Glissant et d'autres penseurs du bassin atlantique<sup>61</sup> – a une origine légèrement différente, même si aussi liée au

---

<sup>60</sup> On notera au passage ici les échos avec ce qui a été décrit de l'hybridité et les discussions sur la fécondité, abordés dans le chapitre précédent.

<sup>61</sup> Voir par exemple *Black Atlantic Religion – Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé* de Lorand J. Matory (2005) ou *Santería enthroned : art, ritual, and innovation in an Afro-Cuban religion* de David Brown (2003), qui tous deux proposent de reprendre la notion de créolisation telle que formulée par Sidney Mintz & Richard Price dans *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective* (1976).

racisme colonial. Le terme serait emprunté du verbe portugais *criar*, qui signifie nourrir, venant du latin *creare*, et serait donc de la même famille sémantique que les verbes *créer* et *croître* en français<sup>62</sup>. Le vocable désignant la progéniture dans les colonies apparaît pour la première fois dans *L'histoire naturelle et morale des Indes* (1598) publié en espagnol par le jésuite José de Acosta (1540-1600) qui affirme que le *crollo* (le terme n'est pas traduit dans la version française) est un « espagnol né aux Indes »<sup>63</sup>.

Ce n'est qu'en 1670 que le terme de *créole* entrera dans la logique raciale et se définira comme une « personne de pure race blanche née aux colonies »<sup>64</sup>, et sera également évoqué par l'Abbé Dubois, qui indique par ailleurs la hiérarchisation qui est en train de s'instituer non seulement à la cour d'Espagne, mais également dans les colonies. Les Espagnols nés en Flandres ou à Naples n'avaient pas les mêmes droits que les Espagnols issus de la péninsule ibérique, et la cour « a toujours eu pour maxime de ne point confier en Amérique aucun emploi d'importance aux Espagnols *Crioles* (sic) ou nés en Amérique » (Dubois 1719, 258 – je souligne). Et l'auteur de préciser l'origine de ceux-ci : « Ces *Crioles* sont les habitants qui sont nés d'une mère et d'un père espagnols, sans aucun mélange de sang américain ou africain » (*ibid.*, 258-9 – je souligne).

Ainsi, entre le Créole, le Métis et le Mulâtre s'institue une stratification non seulement raciale, mais sociale surtout, qui perdure encore, de manière plus diffuse, dans les pays latino-américains. À l'époque, être Métis, c'est être inférieur aux Blancs comme aux Créoles, mais supérieur aux Mulâtres, aux Noirs et aux Indigènes.

#### b) Discriminations raciales dans le bassin atlantique

Selon Magnus Mörner, qui est l'auteur d'une importante étude sur *Le métissage dans l'histoire de l'Amérique latine* (1970) toujours d'actualité sur les questions historiques qui nous occupent, « Dans aucune partie du monde, le métissage n'a été aussi important qu'en Amérique latine et dans les Caraïbes depuis 1492 » (Mörner 1970, 11). Pourtant le statut des Métis mit plusieurs siècles pour être reconnu au moins légalement dans cette région du monde, alors qu'une pleine et entière reconnaissance sociale exista pourtant, aux tout débuts de la colonisation de l'Amérique du Sud. En 1585, par exemple, le gouverneur du Chili se lamenta du décret royal qui limitait les droits des Métis (*ibid.*, 41). C'est qu'une solidarité unissait souvent les Métis à leur groupe paternel – bien que parfois aussi, au groupe maternel – du fait que les femmes indiennes représentèrent

---

<sup>62</sup> Grand Robert en ligne : <https://gr.bvdep.com/robert.asp>.

<sup>63</sup> Selon le livre d'Acosta. Je me fie au CNRTL pour l'étymologie de certains termes et trouver ces références, mais celles-ci sont parfois fausses, comme de prétendre qu'Acosta aurait défini le « *crollo* » comme « espagnol de pure race blanche né aux colonies ». Le terme de *race* comme celui de *colonie* me paraissait bien anachronique pour 1598.

<sup>64</sup> <http://www.cnrtl.fr/etymologie/creole>.

l'un des premiers « lieux » de conquête des colonisateurs espagnols : « L'appropriation des femmes fut simplement l'un des éléments de l'asservissement général de la population indienne qui se produisit dans le Nouveau Monde au cours des premières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle.

Au siècle suivant, avec la domination espagnole qui s'affirma et les débuts d'une pensée raciale qui ne disait pas encore son nom, des dispositions furent prises pour codifier les intermariages et le statut des différents groupes sociaux. C'est pour répondre à ces besoins, et à beaucoup d'autres dans la régulation des territoires espagnols de par le monde, que la *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* fut promulguée en 1680. Seulement cette loi ne fut pas aussi effective qu'espérée, estime Mörner (1970, 48-50), et le métissage fut, dans les faits, un phénomène plus puissant et plus répandu que ce qui aura été voulu au départ. Je dis *métissage*, car il s'agit bien des rapports entre Européens et Indiens ; les mariages entre Européens et personnes d'origine africaine ou mulâtre étaient cependant encore pratiquement interdits jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, tant du côté espagnol (*ibid.*, 53 ) que portugais, au Brésil (*ibid.*, 65). Une sorte de « sociedad de castas », qui n'a pas grande ressemblance avec le système des castes en Inde sinon qu'elle stratifie les différents groupes sociaux de manière assez stricte selon leur origine raciale, s'institua au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle et demeura forte jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle (*ibid.*, 68-78). Cette structure sociale, bien qu'elle tolérait dans une certaine mesure la mobilité sociale verticale, établit une nomenclature socioraciale dans le but de pouvoir identifier le statut d'une personne, et d'asseoir symboliquement la domination du Blanc – couleur associée à la pureté –, sur le Noir – associé au mal. Plus la couleur de peau est foncée, plus son statut est bas. Ainsi, en plus des qualificatifs créole, métis et mulâtre pour désigner les mélanges de races, on recourt au terme *castizo* pour qualifier l'enfant né de parents métis et espagnol ; *morisco*, l'enfant de parents espagnol et mulâtre ; *albino*, l'enfant de parent *morisca* et espagnol ; etc. (*ibid.*, 73-4)<sup>65</sup>. Aussi, deux types de hiérarchisation doivent être distingués : au niveau légal, les Espagnols dominent, puis les Indiens (dont leurs droits sont garantis selon les contextes), puis les Métis, les mulâtres et les esclaves ; au niveau social cependant, les péninsulaires se trouvent en haut de la pyramide, puis les créoles, les Métis, les mulâtres, les esclaves et les Indiens (*ibid.*, 76).

Au fil du temps, ces inégalités sociales augmentèrent la discrimination entre les différentes couches de population et fragmentèrent bien sûr le tissu social, mais augmentèrent surtout le ressentiment contre la couronne espagnole. Les mouvements d'indépendance démarrèrent à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle sur le continent sud-américain, du Pérou au Mexique, en passant par le

---

<sup>65</sup> En français, les termes changeront quelque peu, selon une nomenclature jamais bien définie mais utilisée par exemple dans les Antilles françaises : « L'enfant né de l'union de blanc et de mulâtre est qualifié de métis, celui de mulâtre avec un noir, de câtre, celui de blanc et métis, de quarteron, de blanc et de quarteron, de mamelouk ou octavon » (Régent 2011, 69). Ce type de mélange donna lieu à un nouveau genre, les « tableaux de castas », qui servirent à illustrer ces différentes figures (Bernard 2008, 33), comme celui de *Las Castas Coloniales* du XVIII<sup>e</sup> exposé au Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, Mexico.

Venezuela. Les premières secousses furent inspirées par la guerre d'indépendance des États-Unis, mais aussi par la Déclaration des droits de l'Homme et la Révolution française, qui donnait l'espoir de recouvrir un peu d'égalité, et une situation économique meilleure. En soi, cependant, « les guerres d'indépendance furent des guerres civiles », précise Mörner, ce qui veut dire que « des deux côtés combattaient des Indiens, des Noirs et des castes » (*ibid.*, 98). Les créoles, qui constituaient l'élite locale au Venezuela, par exemple, restèrent ambivalentes sur la question des discriminations, tant cela pouvait remettre en question leurs propres privilèges. Mais la Constitution de 1811 décida d'interdire la traite d'esclaves et d'affirmer l'égalité de tous les citoyens, Indiens y compris (*ibid.*, 101). Au Mexique, José Maria Morelos interdit l'emploi des termes *indien*, *mulâtre* et *caste* en 1810 (*ibidem*).

Mais c'est sans doute la lettre de Jamaïque écrite par Simon Bolivar qui reste la plus emblématique du nouveau problème qui s'ouvrait au lendemain de ces guerres d'indépendance réussies : comment faire unité avec cette infinie diversité raciale et des disparités économiques si importantes ?

Nous ne sommes ni Indiens ni Européens, mais une espèce humaine intermédiaire entre les légitimes propriétaires du pays et les usurpateurs espagnols. En somme, comme nous sommes Américains de naissance et Européens par nos droits sur ces terres, nous devons, d'une part, disputer ces droits aux indigènes et, d'autre part, nous maintenir ici contre l'invasion espagnole. C'est bien là le cas le plus extraordinaire et le plus embrouillé qui puisse exister (Bolivar 1983b [1815]).

Le fait que Bolivar répète pratiquement mot pour mot ce passage dans son adresse au Congrès d'Angostura le 15 février 1819 montre l'importance qu'il donne à ce problème de l'unité de la nation à naître<sup>66</sup>. Pour Mörner, le *Libertador* « croyait fermement que la miscégénéation constituait le fondement de l'existence nationale des peuples de l'Amérique espagnole » (*ibid.*, 106)<sup>67</sup>. Et si les dispositions juridiques furent d'abord prises, les réalités économiques, elles, ne changèrent pas. Plus on avait la peau claire, plus on était susceptible d'être ou d'accéder au haut de l'échelle

---

<sup>66</sup> Vers la fin de son discours, Bolivar ajoute : « Let us bear in mind that our people are not European, nor North American, but are closer to a blend of Africa and America than an emanation from Europe, for even Spain herself lacks European identity because of her African blood, her institutions, and her character. It is impossible to say with certainty to which human family we belong. Most of the indigenous peoples have been annihilated. The European has mixed with the American and the African, and the African has mixed with the Indian and with the European. All born in the womb of our common mother, our fathers, different in origin and blood, are foreigners, and all differ visibly in the color of their skin; this difference implies a bond and obligation of the greatest transcendence » (Bolivar 2003 [1819], 38-39).

<sup>67</sup> Sur un plan plus psychologique, Mörner souligne que Bolivar, de descendance créole, eut une nourrice noire qu'il aima comme sa mère, après que sa propre mère mourut alors qu'il était tout jeune enfant. Mais Bolivar garda aussi une culpabilité du fait qu'il provenait de la classe des propriétaires : « Les origines de notre existence sont impures au plus haut point. Tout ce qui nous a précédé est enveloppé dans le manteau noir du crime. Nous sommes les abominables rejetons de ces bêtes enragées qui vinrent en Amérique pour en épuiser le sang et se mêler avec leurs victimes avant que de les sacrifier. Plus tard, les fruits de ces unions s'unirent à des esclaves arrachés à l'Afrique. Avec de tels mélanges physiques et de tels éléments moraux, pouvons-nous véritablement placer les lois au-dessus des héros, et les principes au-dessus des hommes? » (cité dans *ibid.*, 107).

sociale. Et si la mobilité sociale permit à plusieurs personnes de peau moins blanche d'accéder aux honneurs de la guerre, ceux-ci ne cherchèrent pas à remettre en cause ce système de privilèges une fois parmi les riches. En somme, conclut Mörner :

La stratification sociale maintint la distance que séparaient traditionnellement des groupes ethniques de base, tout en permettant une mobilité sociale ascendante ou descendante. Les préjugés socio-raciaux ne disparurent évidemment pas, mais ils s'exprimèrent de façon plus subtile. Ils furent donc moins apparents que dans la société coloniale (*ibid.*, 110).

Dans plusieurs pays naissants d'Amérique latine où les Métis sont majoritaires, devant la proportion d'indigènes ou de Noirs, le *mestizaje* incarne la voie pour l'unité nationale : « le Métis est devenu le symbole de la nationalité » estime Mörner (*ibid.*, 175). Ce symbole, couplé à l'idée d'indigénisme et d'américanisme afro-latin, élargit la pensée nationaliste à un au-delà ethnique. Le Métis est l'incarnation vivante que les différents groupes ethniques ne sont pas hermétiques l'un à l'autre. Si le Métis a pu émerger de la notion de race, le Métis révèle à présent la construction culturelle, sociale, donc contingente, de son statut. Le métissage peut donc être envisagé non plus comme le résidu d'un système raciste, mais comme son renversement. Tout dépend de la perspective avec laquelle on aborde le terme.

### c) Renversement du stigmat

Le renversement du problème racial a mis du temps à s'opérer. Un premier livre, *La raza cósmica* (1925) du philosophe mexicain José Vasconcelos (1882-1959), célèbre le fait que bien peu d'individus sont encore de race pure au Mexique. Mais bien que son intention était louable, en tentant d'annuler le racisme par le métissage, il n'a pas réalisé qu'il restait encore dans une logique raciale en assignant des caractéristiques innées aux différentes races du monde.

Encore plusieurs auteurs estiment que parce que le métissage implique la notion de race, il entraîne forcément un sens péjoratif, éminemment problématique, non seulement du côté latino-américain, comme le souligne la monographie de Nestor Medina, *Mestizaje* (2009), mais également dans les colonies africaines belges et françaises, comme en témoignent notamment les propos d'Assumani Budagwa (Budagwa 2017). Traiter de *métis* un individu a pu, et équivaut encore en certains lieux ou pour certaines personnes, à le dénigrer et à contribuer à sa ségrégation.

C'est également ce que rappellent Denis Gagnon et Hélène Giguère, les directeurs du dossier « Le Métis comme catégorie sociale : revendications, agencéité et enjeux politiques » de la revue *Anthropologie et Sociétés* (2014), le statut social du Métis<sup>68</sup> a longtemps révélé du mépris et demeure encore juridiquement très problématique en plusieurs pays, à commencer par le

---

<sup>68</sup> Avec une majuscule quand il n'est pas un adjectif, mais utilisé au nominatif – au même titre que le Blanc ou le Noir (Gagnon & Giguère 2014, 14 note 3).

Canada. Il peut même occasionner d'autres troubles quand, travaillant dans le théâtre, on trouve une personne métissée tantôt trop noire, tantôt trop pâle, comme le relate Yasmine Modestine, dans *Quel dommage que tu ne sois pas plus noire* (2015). Mais en mettant de côté la question du statut actuel des Métis, faut-il renoncer à l'utilisation de ce terme du fait de son sens passé ? Ce n'est pas ce qu'en concluent les auteurs du dossier, ni même les populations concernées d'Amérique du Sud qui, selon une autre étude d'Edward Telles et Denia Garcia, se révèlent assez accueillants sur la notion et la réalité du *mestizaje*, même si les motivations et l'acceptabilité pour son utilisation de la notion varient selon les régions :

In general, we have found that national ideologies of *mestizaje* are associated with more inclusive attitudes toward minorities, although they may also be exclusionary by legitimizing the status quo and impeding the work of ethnic-based social movements seeking social justice. While *mestizaje* ideologies continue to be embraced in many Latin American countries, public opinion is not homogenous in the region. Support for *mestizaje* ranges from highly supportive in Brazil to moderately supportive in the Dominican Republic, Bolivia, and perhaps Guatemala. The particular social and historical conditions of each country have nurtured different versions of *mestizaje* and different levels of support for these ideologies » (Telles & Garcia 2013, 148).

Cette réappropriation du vocable *métis* peut être expliquée par l'idée de « retournement des stigmates » travaillée une première fois par Erving Goffman (2003 [1963]) et qui suscita un intérêt qui n'a pas diminué depuis. Plusieurs études ont ainsi montré comment des termes autrefois stigmatisant et dénigrant – tels *black* ou *nigger*, mais on pourrait ajouter *queer*, *gouïne*, *beur* ou *dalit* –, sont aujourd'hui réinvestis et requalifiés par les populations concernées, soit dans une visée de neutralisation de la sémantique offensive, soit pour asseoir et consolider des revendications politiques à partir de la blessure du groupe en question. Pour Michel Wieviorka, qui revient lui aussi sur « Le renversement du stigmate » dans un chapitre de son livre *La différence. Identité culturelles : enjeux, débats et politiques* (2005 [2001]), il est possible de refuser la honte et le mépris attaché à un terme pour « réinventer [sa] différence » – et partant, régénérer positivement cette dernière (Wieviorka 2005, 126s).

Le mouvement des *chicanos* aux États-Unis, qui démarra autour des années 1950, s'affirma comme un autre *Civil Rights Movement* pendant les années 1960 à 1980 et évidemment proche de celui de Martin Luther King<sup>69</sup>. Mené par Cesar Chavez et d'autres, ce mouvement ouvrit la voie à un renversement du stigmate pour la question *chicana* (qui désigne les Étatsuniens de descendance mexicaine) et métisse. Mais pour que soient validés dans les sciences sociales et humaines (théologie incluse, donc) ces renversements, il fallut attendre deux courants d'abord inconnus l'un à l'autre, qui entameront la décontamination épistémologique du Métis. D'une part, avec Virgilio Elizondo, théologien de la libération impliqué dans le mouvement Chicano avec son

---

<sup>69</sup> Voir par exemple "*¡Mi Raza Primero!*" (*My People First!*). *Nationalism, Identity, and Insurgency in the Chicano Movement in Los Angeles, 1966 - 1978* d'Ernesto Chávez (2002).



groupe de prêtre, baptisé *Padres*<sup>70</sup>, et d'autre part, avec la poétesse féministe et lesbienne Gloria Anzaldúa, activiste elle aussi au sein du mouvement chicano, mais avec les mouvements gais également. Comme je reviendrai sur les aspects théoriques du métissage dans les sections suivantes, je préfère en rester ici sur les aspects biographiques et historiques de ces acteurs, afin de mieux donner chair à ce renversement de stigmat. Car comme le dit Anzaldúa dans ses travaux, c'est par l'expérience de vie que l'on peut réfléchir de manière théorique.

Après avoir milité depuis les années 1970 avec le groupe *Padres* pensé pendant plus de dix ans le contexte des Métis (voir Elizondo 1975), Elizondo raconte dans un ouvrage semi-biographique et semi-théologique, *The Future is Mestizo. Life Where Cultures Meet* (2000 [1988]), comment son parcours de vie lui fit prendre conscience de sa situation de Métis. Son témoignage est évocateur de la situation des Mexicains-Américains vivant au nord de la frontière. Originaire de San Antonio au Texas, il se sent, tout jeune enfant, d'abord mexicain : « In those early years I never thought of myself as a native born U.S. citizen of Mexican descent. My U.S. identity was quite secondary to my Mexican identity. [...] Little did I think in those early years that the foundations of a new identity were already being formed within me » (Elizondo 2000, 12). Or, bien que les mélanges interculturels soient importants, et que les différentes autorités comme le maire, l'archevêque et autres *community leaders* soient mexicains-américains, on ne peut pas dire pour autant que le racisme ait disparu.

Il faut savoir que la région du Texas où se trouve San Antonio est peuplée non pas simplement d'immigrants latinos, comme on pourrait (trop) facilement le penser, mais de latinos qui ont toujours vécu dans cette partie du Texas, avant que cet état ne soit annexé par les États-Unis en 1845. Ce n'est qu'après l'annexion que les descendants des Espagnols et des Autochtones des lieux, qui s'étaient déjà bien mélangés, furent considérés comme étrangers dans leur propre pays. Ce n'est que plus tard que d'autres Mexicains ont traversé le Rio Grande – sans toutefois nécessairement penser changer de pays. Aujourd'hui, la ville est bigarrée et le *Spanglish* prend son essor.

Le premier choc raciste que connut Elizondo alors enfant fut lors de son entrée à une école primaire gérée par des sœurs allemandes. Là, « Mexicans were tolerated but not very welcome » (*ibid.*, 15). Puis à l'âge de dix ans, l'auteur est envoyé à une autre école, où la ségrégation entre Africains-Américains et les autres rendaient aussi les choses particulièrement difficiles pour la vie quotidienne :

Many of my school friends had darker skin than myself and I remember well the problems we experienced just trying to go to the toilet. If we went into the one marked 'colored' we were chased out by the blacks because we were not technically black. Yet, we were often chased

---

<sup>70</sup> Voir sur ce groupe la monographie de Richard Edward Martinez, *Padres. The National Chicano Priest Movement* (2005).

out from the ones marked 'white' because we had dark skin. So we didn't even have toilets to which we could go. Our being was actually our 'non-being' (*ibid.*, 18).

C'est cette expérience d'inégalité et de négation de l'identité mexicaine-américaine qui génère chez l'auteur un sens de justice à retrouver. L'expérience de *Non-Being* est devenue, au fil des années, de plus en plus difficile à supporter. On lui faisait comprendre qu'il n'appartenait ni complètement à la société mexicaine, ni complètement à la société étasunienne : « Whether in Mexico or the U.S. we are always the distant and different 'other' or to 'not be' in relation to those who are. [... Thus] I lived on the border between two nationalities. I was an inside-outsider to both. I was 'Mexican' in the U.S. and *gringo/pocho* in Mexico » (*ibid.*, 21). Et en même temps, paradoxalement, alors que les autres lui faisaient comprendre qu'il était un étranger où qu'il soit, lui les connaissait. C'était peut-être de là, théorise Elizondo, que le rejet venait : « I knew both perfectly even if I remained a mystery to them. And I was threatening to them since they knew I knew them, but they did not know me fully » (*ibid.*, 26).

Ainsi, progressivement, Elizondo retourna la stigmatisation : cette interpénétration de cultures différentes pouvait aussi être entendue de manière créatrice, novatrice, positive. Il n'y avait pas lieu de choisir entre l'un ou l'autre héritage, mais de les endosser tous les deux. Ni purement américain, ni purement mexicain, « I started to enjoy the feeling of who I was: I was *not just* U.S.-American and *not just* Mexican but fully both and exclusively neither. [...] I lived in two worlds, and the two worlds lived in me. That was wealth » (*ibid.*, 26).

Cette prise de conscience de sa propre richesse avait dès lors besoin d'aller de pair avec un changement de structures. Au séminaire où il étudia et plus tard dans son travail d'Église, l'auteur constata que ses professeurs souffraient de myopie culturelle et que même sa propre Église pouvait encore servir de grave outil d'oppression : « The bishops, church educators, and pastors were blind » (*ibid.*, 37). Il fallait commencer par reconnaître que les Mexicains-Américains furent deux fois conquis, deux fois meurtris, deux fois métissés – tant par les Espagnols que par les Américains (*ibid.*, 40), et s'engager au-delà de l'Église, dans la société américaine. Parce que ceux du Nord considéraient « Indians and blacks inferior, the Spanish Catholics perverted, and the mix-breeds of Spanish and Indian horrible mongrels » (*ibid.*, 44), de nouvelles luttes virent le jour. Par exemple, le récit des trésors de l'ancien Mexique fut peu à peu raconté dans les écoles, à côté du passé européen qui prenait trop de place dans les cursus. De même, la conquête espagnole devait être mieux relue et moins diabolisée : la conquête anglaise ne fut pas 'meilleure' que celle des Espagnols, et cette dernière comme la première n'ont pas apporté que du mal. Bref, faire en sorte que « Being descendant of Spaniards was no shame. ... We no longer had to reject our past; we could now assume it and transcend it as a child assumes and transcends the heritage received from both parents » (43). Ces engagements ne firent pas l'unanimité, cependant. Pour certaines victimes d'abus terribles de la part des *gringos*, tout ce qui est étasunien devait être

immédiatement condamné, alors que ce qui était mexicain, automatiquement encensé. Mais la logique du métissage n'est pas de prendre parti cette réaction pour un camp contre l'autre, mais de chercher à bâtir des ponts entre les deux. Pour Elizondo :

It is not a question of hating anyone or any tradition, but appreciating each one in its uniqueness and its limitations. It is not a question of rejection but of the radical acceptance of the totality of our concrete and historical being. It is a question of being able to affirm without doubt, question, or hesitation: "I am." [...] We are beginning to discover with pride, to formulate with precision, and to proclaim with joy the presence of our identity – our new *mestizaje*. It is no longer a time of shame or denial, but one of assuming, claiming as our own, and transcending. It is the springtime of the new human creation (*ibid.*, 45).

Le travail de retournement du stigmaté consiste véritablement en ceci : transformer la honte du Métis en félicité, « into a life-giving sense of pride and excitement » (*ibid.*, 128).

C'est à cette charge qu'a été engagée Anzaldúa dans un tout autre monde que celui des chrétiens : d'origine mexicaine et née au Texas elle aussi, elle évolua dans les milieux féministes et lesbiens. D'abord identifiée comme *chicana*, c'est-à-dire Américaine originaire du Mexique, elle réclama d'une manière qui surprit à son époque une identité propre, qui passait forcément par le métissage, mais qui embrassait au-delà de ces catégories. Son écriture est tout à la fois philosophique, poétique, narrative et épistémologique. Pour Anzaldúa, parce que les appartenances sont multiples, les ambivalences demeurent vives :

"Your allegiance is to La Raza, the Chicano movement," say the members of my race. "Your allegiance is to the Third World," say my Black and Asian friends. "Your allegiance is to your gender, to women," say the feminists. Then there's my allegiance to the Gay movement, to the socialist revolution, to the New Age, to magic and the occult. And there's my affinity to literature, to the world of the artist. What am I? A third world lesbian feminist with Marxist and mystic leanings. They would chop me up into little fragments and tag each piece with a label.

You say my name is ambivalence? Think of me as Shiva, a many-armed and -legged (sic) body with one foot on brown soil, one on white, one in straight society, one in the gay world, the man's world, the women's, one limb in the literary world, another in the working class, the socialist, and the occult worlds. A sort of spider woman hanging by one thin strand of web (Anzaldúa 2009 [1981], 45-6).

Mais plutôt que Shiva ou une araignée, c'est plutôt l'image du pont qui récapitule le mieux la pensée d'Anzaldúa. Pont qui reste à construire, comme elle écrira dans la préface de la seconde édition de l'ouvrage *This Bridge called my back* (1981) où se trouve ce texte. Ce premier livre, d'ailleurs, fut non seulement une sorte de plateforme de rencontre de différentes actrices des mouvements féministes non caucasiens aux États-Unis (*black*, *latina*, asiatiques, ...), mais aussi l'occasion de croiser différents enjeux touchant la race, les classes sociales, la sexualité et le genre (Alarcón 1994).

Cette lutte, à la fois intérieure et extérieure – en tant que militante (*activiste*) – se prolonge dans ses autres écrits, et d'abord dans son grand livre *Borderlands/La Frontera*. Cette monographie offre « an innovative blend of personal experience with history and social protest

with poetry and myth » (Keating 2009, 9). Résolument bilingue, il fait entrer dans la rupture et la conjonction des produits métissés, en cassant les styles et les approches, sautant d'une langue à l'autre et permettant au lecteur d'entrer dans cet univers bigarré qu'est la condition métisse. Le lire informe et suscite une expérience proche de celle de l'auteur : « Cradled in one culture, sandwiched between two cultures, straddling all three cultures and their value systems, *la mestiza* undergoes a struggle of flesh, a struggle of borders, an inner war » (Anzaldúa 1987, 78). En ouverture de son ouvrage, Anzaldúa évoquant sa terre natale, se lamente de la blessure de la frontière, divisant la terre sur 1 950 miles, mais accepte d'y voir là sa demeure :

dividing a *pueblo*, a culture,  
running down the length of my body,  
staking fence rods in my flesh,  
splits me splits me  
    *me raja me raja*  
This is my home  
this thin edge of  
    barbwire (*ibid.*, 2-3).

Les manières d'aborder la condition métisse sont différentes entre Anzaldúa et Elizondo. Alors que lui semble n'y voir que de la richesse, et vite retourner les blessures en bijoux, Anzaldúa pleure, se lamente, résiste et garde espérance qu'un jour, la dignité et le respect de soi reviendront (*ibid.*, 87). Cette condition est en effet difficile à vivre, et elle apporte son lot de défis qui lui sont propres. Maintenant, une solution pour les Métis, comme pour les personnes de couleur en général, serait-elle d'éliminer la notion de race des discours afin de permettre une nouvelle époque ? Ce n'est pas l'opinion de Linda Alcoff, pour qui l'identité métisse ne peut faire l'économie de la question de la race, surtout quand celle-ci annonce déjà une différence d'infériorité par rapport au groupe majoritaire.

Contrairement aux suggestions (bien-pensante) voulant éliminer ce type de marqueur afin de ne plus prendre en compte la couleur de peau et les discriminations qui les accompagnent, c'est au contraire à travers elle qu'elle pourra être le mieux combattue. Certes, la race n'est jamais le seul facteur, et elle est médiatisée par d'autres variables politiques, sociologiques ou culturelles, par exemple, mais elle a aussi son importance propre. Suggérer d'oublier la question de la race et de la remplacer simplement par la nationalité, c'est permettre à des émigrants cubains de regarder de haut les nouvelles vagues d'arrivants d'Amérique centrale – et se rallier ainsi à la majorité oppressive plutôt que d'entrer en solidarité avec ces nouveaux migrants, décuplant la violence contre ceux-ci. En effet, estime Alcoff,

Eliminating racial identification or replacing it entirely with nationality are unrealistic options. Racialization remains a powerful determinant over identity, and the increase in cross-racial alliances will create an increasing constituency of mixed race persons. We need a positive (in the sense of substantive) reconstruction of mixed race identity (Alcoff 2006, 280).

Pour la philosophe, comme pour beaucoup d'autres, il s'agit donc de proposer un autre discours sur le métissage qui ne soit ni péjoratif ni réduit à la biologie, mais qui transcende son acception raciale, et recouvre l'art, la littérature et la culture en général.

#### d) *Actualité politique et sociale du métissage*

De l'exposition *Planète métisse* au musée du Quai de Branly à Paris<sup>71</sup> au concours de création média électronique sur l'immigration *Métissé serré* de Radio-Canada<sup>72</sup>, en passant par le festival annuel *Métissages* organisé par l'association du même nom à Bernex, à côté de Genève, pour célébrer la diversité<sup>73</sup>, la notion de « métissage » s'avère de plus en plus convoquée par différents acteurs politiques du monde francophone, pour élaborer une pensée de la mixité sociale et de l'ouverture aux personnes issues des minorités visibles.

Mais si le métissage demeure un thème important dans l'Hexagone, il n'est plus lié à la question des races<sup>74</sup> ; il s'ancre dans les questions de reconnaissance de la diversité culturelle, en tâchant de déjouer les dialectiques raciales et communautaristes. Un sondage sur l'identité nationale en 2010 (Obea/InfraForces) montre par exemple que 78.4% des Français estime que le métissage est une des *composantes* de l'identité nationale française, à côté de la Marseillaise (77.4%) et de la gastronomie (76.6%), plus que la Marianne (68.3%), mais moins que la devise *liberté égalité fraternité* (89.8%), le drapeau tricolore (89.9%) ou l'histoire de France (92%). Ainsi, encore, la fondation Terra Nova et Respect Mag ont-ils pu lancer l'appel « France métissée » aux candidats pour les élections présidentielles françaises de 2012 et mettre en avant 16 propositions « pour faire bouger la République ». Le succès fut au rendez-vous.

Parce que la notion de « métissage » est souvent brandie comme l'un des drapeaux du vivre-ensemble dans la pluralité, on ne peut plus contester la force *politique* de ce terme. Au fond, le

---

<sup>71</sup> L'exposition *Planète métisse : To mix or not to mix* a eu lieu du 18 mars 2008 au 19 juillet 2009 au musée du quai Branly à Paris, dont un livre au même titre est sorti en 2009.

<sup>72</sup> Concours organisé en 2007 par Radio-Canada International en lien avec le Festival du monde arabe, les Journées de la Culture et le festival des films du monde.

<sup>73</sup> Cf. le site de l'association : [www.metissages.org](http://www.metissages.org).

<sup>74</sup> La remarque d'Alcoff sur l'élimination ou non de la question de la race dans l'espace public touche en effet une question politique de la plus grande actualité là-bas. On préfère en effet encore aujourd'hui faire l'impasse sur la dimension raciale des problèmes sociaux au niveau des statistiques gouvernementales. Poser l'existence de la race, ce serait la valider en tant que tel. L'antiracisme devrait donc se résumer à ne plus parler de cette question, ignorer (volontairement) la différence – sinon, c'est du « communautarisme » comme en témoigne les accusations des tenants d'un républicanisme voulant abolir les différences la controverse autour de la sortie d'un numéro de Respect Mag et la réaction de Marianne à ce sujet raconté par un blogueur sur Politis (Fontenelle 2011). Ceci constitue un véritable problème, selon Didier Fassin, qui remarque que sans cette notion dans les statistiques nationales françaises, on perd « une certaine intelligence du monde social » (Fassin 2006, 36). Pire, écrira-t-il encore, c'est « parce qu'on refuse d'inscrire une discrimination dans l'ordre de la connaissance que l'on n'est pas en mesure de saisir la discrimination dans l'espace de la société » (Fassin & Simon 2008, 291).

métissage serait devenu l'une des caractéristiques du monde globalisé, comme le résume le chroniqueur de la vie politique française Thomas Legrand à la radio de France Inter :

Le métissage serait une fatalité du monde moderne. Comme pour la mondialisation, il y a un double débat autour de cette notion. Le métissage est-il inéluctable ou peut-on le combattre ? Est-ce une solution ou un problème ? Beaucoup de réponses possibles, donc pas de malentendu. Surtout qu'à l'idée de métissage biologique s'ajoute celle du métissage des cultures, des religions, des cuisines, des modes de vie (Legrand 2011).

De manière un peu schématique pour le chroniqueur, le métissage serait finalement l'un des emblèmes d'une logique d'ouverture, contre la logique de fermeture qui régit le conservatisme :

Finalement, on en vient à se demander si, au lieu d'opposer chrétiens et musulmans, occident et orient, la guerre de civilisation n'opposerait pas plutôt, d'un côté, [...] les partisans du métissage, de la mixité sociale et culturelle, les féministes, les tenants de l'identité heureuse... et de l'autre côté, les tenants de l'identité malheureuse, du modèle unique de la famille, des frontières, de l'affirmation des dogmes religieux, [...] ? En réalité il n'y a pas de guerre de civilisation. Il y a simplement deux camps, deux visions : ouverte ou fermée, confiante ou méfiante. Deux visions que l'on retrouve partout dans le monde qui, au fond, ne correspondent à aucune identité, aucune origine (Legrand 2014).

En exemple de cette pensée du métissage, Jean-Claude Guillebaud dans *Le commencement d'un monde. Vers une modernité métisse* (2008). Pour l'ancien journaliste devenu intellectuel public et essayiste,

Le multiculturalisme, l'immigration, les brassages et métissages des cultures [...] sont la transformation en problèmes domestiques du vieux face-à-face colonial de naguère. Le dehors est arrivé chez nous. Il frappe à nos frontières et, inexorablement, les franchit. [...] Que nous le voulions ou non, nous serons pluriels et métis. Il nous reste à en tirer parti, sans démagogie et sans xénophobie (Guillebaud 2008, 10).

Mais cette notion de métissage ne fait pas que des heureux. Contre cette tendance, une identité malheureuse (ou fermée ?) s'exprime fortement aussi chez les rétifs au changements, craintifs d'une décadence en route, à travers la voix d'un Alain Finkielkraut, par exemple, qui décrit de manière ironique l'illusion dans laquelle s'engouffrent de nombreux intellectuels français. Le citer longuement est illustratif de ce ressentiment qu'il entretient contre le métissage :

Toute une partie de l'élite française réagit à cette situation de manière étrange en faisant, et c'est pathétique, l'apologie du métissage. C'est par le métissage qu'on va régler la question. Les valeurs, les façons d'être, les styles vont en quelque sorte se mélanger et de ce mélange naîtra une civilisation heureuse. Le métissage comme clef, comme horizon du vivre-ensemble. Et de façon plus étrange encore, ce métissage n'est pas seulement pensé comme horizon – il est aussi pensé comme origine. On nous explique que la France a toujours été un pays métissé ; que le métissage est inhérent à la France, à l'Europe, à la culture occidentale ; que la France n'est pas un peuple, mais a toujours été un conglomerat de peuple. Historiquement, cela n'a strictement aucun sens, mais c'est aussi une façon pour la France, en quelque sorte, de se dévaloriser elle-même. Au moment où son identité se défait, sous les coups peut-être des nouvelles technologies – une grande mutation technique –, eh bien

l'élite contribue à ce phénomène, l'aggrave et l'accélère encore, en dissolvant tout ce qui reste d'identité dans ce concept étrange, omniprésent, mensonger, de métissage<sup>75</sup>.

Dans son dernier livre *L'identité malheureuse* (2013), Finkielkraut tâche d'expliquer ce malaise : « La France tend ainsi à se transformer en auberge espagnole et les mots d'assimilation ou même d'intégration perdent toute pertinence » (Finkielkraut 2013, 114). Les Français se sentent dépossédés de leur territoire et de leur culture. Les boulangeries disparaissent au profit de vendeurs de kebab, et les boucheries deviennent *hallal*. Les autochtones « se sentent devenir étrangers sur leur propre sol. Ils incarnaient la norme, ils se retrouvent à la marge. Ils étaient la majorité dans un environnement familier ; les voici minoritaires dans un espace dont ils ont perdu la maîtrise » (*ibid.*, 123-4). En fait,

Les sympathiques bobos [...] prônent l'abolition des frontières tout en érigeant soigneusement les leurs. Ils célèbrent la mixité et ils fuient la promiscuité. Ils font l'éloge du métissage, mais cela ne les engage à rien sinon à se mettre en quatre pour obtenir la régularisation de leur « nounou » ou de leur femme de ménage. L'Autre, l'Autre, ils répètent sans cesse ce maître mot, mais c'est dans le confort de l'entre-soi qu'ils cultivent l'exotisme. Sont-ils cyniques ? Sont-ils duplices ? Non, ils sont leurs propres dupes. [...] La bigarrure dont ils s'enchantent, l'ouverture dont ils s'enorgueillissent sont essentiellement touristiques. Ils rendent grâce à la technique d'avoir aboli les distances et, avec celles-ci, l'opposition du proche et du lointain : tout ce qui avait le cachet mystérieux de l'ailleurs est disponible ici, toutes les musiques, toutes les cuisines, toutes les saveurs, tous les produits et tous les prénoms de la terre sont en magasin (*ibid.*, 126-127).

Sa critique contre une certaine exotisation de l'autre rejoint celle d'Altglas sur le bricolage, et condamne la commercialisation de cette diversité. Il voudrait retrouver la culture française telle qu'elle fut enseignée à son époque, avec le retour aux grands « classiques » de la littérature, de la musique et de la peinture. Il n'est pourtant pas ignorant de la critique sociale qui, avec Bourdieu, ne dénonce plus seulement le contrôle économique de la bourgeoisie, mais sa domination culturelle à travers un « système d'apartheid social » (*ibid.*, 151), mais il estime que cette critique « n'a plus d'objet » (*ibidem*).

Si la critique de Finkielkraut se révèle, par moment, une défense des droits de cette bourgeoisie classique, bien éduquée et pétrie de « culture générale », une autre critique autrement plus virulente contre le métissage se déploie dans les milieux d'extrême-droite. Plus on avance dans la nébuleuse des milieux « anti-immigration », chantres d'une identité nationaliste, ethnique et souvent xénophobe, plus l'idée même du *métissage* est diabolisée. Pour Pierre-André Taguieff, « C'est la *hantise du métissage* qui est au centre de l'imaginaire racistoïde du nationalisme lepénien. Le métissage est rejeté comme dégradant et avilissant, d'où l'éloge ambigu de la différence entre les 'races' ou les 'cultures' » (Taguieff 1988, 51). Car, peut-être est-il utile de

---

<sup>75</sup> Ces propos furent tenus lors d'un débat public intitulé « La France est-elle encore un modèle sur l'Europe ? », organisé en partenariat avec la revue polonaise *Teologia Polityczna* et rapporté par rue89 (Grosjean 2011). Les propos, oraux et donc plus libres, se retrouvaient dans une vidéo qui n'est plus disponible sur YouTube ; j'ai pu, cependant, en garder une copie dans mes archives personnelles.

le rappeler, mais du côté de Le Pen, les catégories raciales demeurent pleinement pertinentes pour expliquer la diversité, et donc la particularité française. D'une certaine manière, ce racisme politique n'est pas d'affirmer que les Blancs sont mieux que les autres, mais simplement de demander à ce que chacun reste chez soi, et qu'il n'y ait pas mélange qui puisse entraîner la disparition de la population française dans un grand brassage généralisé.

Les études de terrain du sociologue Daniel Bizeul (2003), qui racontent comment les membres du FN récusent le métissage, confirment cette tendance lepéniste de manière éloquente. À un colloque du Front national sur l'écologie, on s'interroge très sérieusement : « Pourquoi se battre pour la préservation des espèces animales et accepter, dans le même temps, le principe de disparition des races humaines par métissage généralisé ? » (Bizeul 2003, 121). On refuse le « côtoiement racial » parce que cela donne des êtres « perturbés » ou « dégénérés » (*ibid.*, 126-8). En fait, concluait Michel Winock (2004 [1992]) dans son analyse du discours sur « L'éternelle décadence » du fascisme nationaliste français, la « peur de la dégradation génétique et l'effondrement démographique »<sup>76</sup> représentent l'une des neuf caractéristiques des discours d'extrême droite, à côté de la haine du présent, la nostalgie d'un âge d'or, ou de l'éloge de l'immobilité, par exemple.

Le métissage est donc autant un emblème qui inspire certaines personnes qu'un symbole qui en crisperait d'autres. Mais ce symbole pose aussi question de par son manque de fixité sémantique. En 2009 à la suite de la votation contre les minarets en Suisse, Nicolas Sarkozy, alors Président de la République, n'hésita pas évoquer « le métissage des cultures » en contraste avec le communautarisme dans une tribune publiée par *Le Monde*, lui qui avait voulu séduire les électeurs du Front National et avait eu un discours particulièrement intransigeant contre les minorités visibles.

Nulle autre civilisation européenne n'a davantage pratiqué, tout au long de son histoire, le métissage des cultures qui est le contraire du communautarisme. Le métissage c'est la volonté de vivre ensemble. Le communautarisme c'est le choix de vivre séparément. Mais le métissage ce n'est pas la négation des identités, c'est pour chacun, vis-à-vis de l'autre, la reconnaissance, la compréhension et le respect (Sarkozy 2009).

Cette première dialectique entre métissage et communautarisme peut sembler étrange, mais après tout, dans le contexte français, le chef de l'État peut bien vouloir accentuer cette hospitalité. Le paragraphe qui suit, en revanche, explique joliment les effets du métissage, jusqu'à la chute : « une assimilation réussie », comme si elle était unilatérale.

C'est de la part de celui qui accueille la reconnaissance de ce que l'autre peut lui apporter. C'est de la part de celui qui arrive le respect de ce qui était là avant lui. C'est de la part de celui qui accueille l'offre de partager son héritage, son histoire, sa civilisation, son art de

---

<sup>76</sup> Plusieurs commentateurs remplacent le terme « dégradation » de l'article d'origine par « métissage »; s'ils n'ont pas tort sur le fond, ils se trompent à ne pas reprendre précisément les mots utilisés par l'auteur.



vivre. C'est de la part de celui qui arrive la volonté de s'inscrire sans brutalité, comme naturellement, dans cette société qu'il va contribuer à transformer, dans cette histoire qu'il va désormais contribuer à écrire. La clé de cet enrichissement mutuel qu'est le métissage des idées, des pensées, des cultures, c'est une assimilation réussie.

Peut-être que l'assimilation est aussi mutuelle que l'enrichissement de la ligne précédente ? Difficile à dire, en fait. Mais la preuve est faite : le métissage a bien un rôle politique à jouer dans l'espace lexical francophone des idées politiques, et au-delà – en histoire, en littérature et... en théologie aussi.

## **2. Deux éléments propres à la condition métisse**

Comment maintenant circonscrire épistémologiquement le métissage ? Les auteurs sont assez nombreux à avoir abordé la question, mais de manière parfois un peu confuse, comme je l'ai évoqué en début de chapitre. Typique est ainsi l'approche de Philippe Chanson dans ses *Variations métisses. Dix métaphores pour penser le métissage* (2011). Sur les dix auteurs investigués, deux reprennent ce qui a déjà été abordé dans le syncrétisme (Bastide, Amselle), un troisième reprend le bricolage (Lévi-Strauss), et plusieurs débordent la question du métissage (Segalen, Balandier, Ricoeur) de ces auteurs, mais d'autres encore, pour penser la question.

Aussi, certains aspects sémantiques du concept ont déjà été abordés à travers les traits du *syncrétisme*, en soulevant les questions de pluralité, de dynamique de pouvoir et de critique de la pureté – ces éléments appartiennent aussi à la sémantique du métissage (Laplantine & Nouss 1997 ; Gruzinski 1999 ; Alcoff 2006). Mais cela n'est pas suffisant. Deux éléments essentiels et uniques au métissage doivent encore être relevés : la notion d'hétérogénéité, concomitante à la dynamique interne du métissage, et la situation de double appartenance, qui permet aux Métis de jouer le rôle de pont entre deux mondes.

### *a) Hétérogénéité et dynamique interne*

Plusieurs tenants du métissage semblent espérer, ou attendre du moins, l'avènement d'une sorte de culture supranationale qui rejoindrait les quatre coins de la terre. C'était le rêve de Vasconcelos de voir le monde en une race unique et nouvelle. C'est un peu ce que semble suggérer Mörner aussi, à la fin de son histoire du métissage, quand il espère que les mouvements d'indigénisme et d'américanité puissent se résorber au moyen du métissage, pour arriver au point où « la population devient plus homogène, le métissage lui-même s'abolit » (Mörner 1970, 175-6). Il n'est pas clair où Anzaldúa se tient sur la question, mais Audinet dénonce le vain espoir d'unification du monde par un monisme (racial ou culturel, peu importe) comme « un fantasme dangereux » (Audinet 1999, 139).

À l'inverse du syncrétisme, qui tend vers une homogénéisation et une cohérence interne du nouvel élément syncrétisé, et différemment du bricolage (enfin, pas pour Laplantine et Nous), qui explore et construit son monde à partir d'un environnement contraint, je pense qu'il est plus simple d'entendre le métissage dans la tension, les bigarrures et l'in-détermination de son objet. En ce sens, celui-ci implique hétérogénéité et dynamisme. Il indique un processus de transformation – une « dynamique fondamentale » dira Gruzinski (2001, 18) – qui ne peut ni être arrêté à un résultat, ni être entendu de manière statique. Mais dès lors, le métissage ne produit jamais qu'une perpétuelle reconfiguration de ce qui existe déjà dans un autre état construit. Il est donc difficile de parvenir, pour cette dimension, à une définition plus précise que d'affirmer son hétérogénéité.

La poésie, la fiction ou la voie apophasique semblent mieux à même de cerner cette dimension protéiforme du métissage qu'une définition trop objectifiante, basée sur une conception binaire et scientifique du monde (Laplantine & Nous 1997, 72-3). En fait, « une pensée métisse serait une pensée musicale » (*ibid.*, 97) qui ne peut se « fige[r] dans le concept » (*ibid.*, 98). Le métissage entre et vit du changement, il ne le récuse pas en tant que « processus sans fin » (*ibid.*, 75). Mais les auteurs vont encore plus loin, en affirmant qu'il ne supporte « Ni énoncé, ni assignation, ni substance, ni principe » (*ibid.*, 80) et qu'en ce sens, il « ne répond pas non plus aux procédures d'identification » (*ibidem*). Le métissage se dérobe, car il évoque en soi un devenir, une transformation, un nouveau demain. Le mode apophasique des auteurs se conjugue au mode de l'adjonction : le métissage, qui « n'est donc pas à proprement parler "quelque chose" », n'est ni identité ni altérité, mais « identité et altérité entremêlées, y compris en liaison avec ce qui refuse le mélange et cherche à démêler » (*ibid.*, 82).

Pour Gruzinski, le métissage (comme l'hybridité, ajoutera-t-il) consiste en un « passage de l'homogène à l'hétérogène, du singulier au pluriel, de l'ordre au désordre » (Gruzinski 2001, 3). Mais le problème, qui résonne avec ce que Laplantine et Nous expliquent, c'est que « La compréhension du métissage se heurte à des habitudes intellectuelles qui portent à préférer les ensembles monolithiques aux espaces intermédiaires » (*ibid.*, 8), où l'ambiguïté se trouve remise en question – elle ne peut pas exister – et la raison dualiste remise en avant. Et comme les deux auteurs, Gruzinski met en garde contre les notions de culture et identité, entendue de manière trop statique aujourd'hui : « ce que recourent ces deux mots risque donc à tout moment de se trouver fétichisé, réifié, naturalisé et élevé au rang d'absolu » (*ibid.*, 12). Mais surtout, les mélanges occasionnés par les rencontres perturbent nos représentations linéaires du monde et « met en lumière des bifurcations, des traverses et des impasses qu'on est obligé de prendre en compte » (*ibid.*, 17). En fait, il y a trop de mobilité et d'instabilité dans le métissage qui brouille, qui plus est, « le jeu habituel des pouvoirs et des traditions » (Gruzinski 1999, 302). Mieux vaut renoncer à la

stabilité originelle, qui n'existe d'ailleurs pas. Le métissage nous révèle plutôt la nature chaotique du monde, tel qu'Ilya Prigogine la dessinait aussi en se référant au nuage :

Le souci d'appréhender la réalité dans sa complexité oblige à prendre des distances avec le positivisme et le déterminisme rampants hérités du XIX<sup>e</sup> siècle, donc avec un état de la science aujourd'hui amplement dépassé. Le modèle du nuage suppose également que tout réalité comporte une part de méconnaissable et qu'elle recèle toujours une dose d'incertitude et d'aléatoire (Gruzinski 2001, 19).

Gruzinski s'inscrit en faux ici – sans le dire – avec ce que peut écrire Édouard Glissant de la différence entre le métissage et la créolisation. Pour l'écrivain antillais, l'imprévisibilité de la créolisation est ce qui la caractérise en *contradistinction* du métissage (Glissant 1996, 18-19). Pour Gruzinski, « C'est la présence de l'aléatoire et de l'incertitude qui confère aux métissages leur caractère insaisissable et paralyse nos efforts de compréhension » (Gruzinski 2001, 19). À mon sens, il n'y a pas de différence fondamentale qui tienne entre les deux vocables ici. Mais ce qu'ajoute la métaphore de la créolisation à la compréhension du métissage, c'est l'arrière-plan philosophique du rhizome, qu'évoque Glissant en s'appuyant sur Gilles Deleuze et Felix Guattari<sup>77</sup>. Pour Glissant, qui ne repousse pas la notion d'identité contrairement aux auteurs évoqués plus haut, celle-ci peut se penser et se dire dans la mesure où elle n'est pas à « racine unique, mais comme racine allant à la rencontre d'autres racines » (Glissant 1996, 23). Plutôt que de chercher à éliminer les autres racines, l'idée pour Glissant consiste à penser la créolisation en tant qu'elle intègre son contraire afin de permettre d'annuler la domination des uns sur les autres, et d'encourager la relation les uns *avec* les autres, à l'extérieur de soi comme en soi (*ibid.*, 106-7). C'est à cette relation qu'il faut maintenant passer.

#### b) Double appartenance et passeur de l'entre-deux

À la (grande) différence du syncrétisme et du bricolage, le métissage ne se résume pas à de simples mélanges, mais suppose des appartenances profondes, différenciées et singulières, à deux univers fondamentalement différents, ce qui implique des incidences sur le plan culturel et social. Le Métis est à la fois *l'habitant* de deux mondes, et *habité* par ces deux mondes qui le constituent. Il aime, respecte et cherche à honorer ces deux appartenances par une fidélité qu'il espère indéfectible.

---

<sup>77</sup> « Contre les systèmes centrés (même polycentrés), à communication hiérarchique et liaisons préétablies, le rhizome est un système acentré, non hiérarchique et non signifiant, sans Général, sans mémoire organisatrice ou automate central, uniquement défini par une circulation d'états. Ce qui est en question dans le rhizome, c'est un rapport avec la sexualité, mais aussi avec l'animal, avec le végétal, avec le monde, avec la politique, avec le livre, avec les choses de la nature et de l'artifice, tout différent du rapport arborescent : toutes sortes de « devenir » (Deleuze & Guattari 1980, 32).

Le phénomène des migrations, depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, en Europe et au-delà, conduit à penser de manière plus contemporaine ce métissage des cultures. Les récits de migrants offrent une panoplie de contextes fortement variés sur les causes sociales<sup>78</sup>, mais convergent sur le plan individuel : il est toujours difficile de s'adapter à un nouveau pays pour la première génération, et encore difficile pour la seconde génération de vivre dans un écartèlement entre la culture d'origine et la culture du pays d'accueil. Que ce soit pour des nécessités économiques, avec l'espoir de faire sa vie dans un pays où les conditions sont meilleures, ou encore à cause des guerres, de la pauvreté ou des sécheresses, le migrant devient un exilé, un étranger jamais chez lui parmi les autochtones du nouveau lieu habité, et plus tout à fait le même que lorsqu'il partageait la vie de ses congénères, en sa terre natale. En cela, il se *métisse* : il incorpore des codes et un langage symbolique qui ne lui sont pas familiers ; et ses enfants porteront les marques, visibles et invisibles, de ces deux mondes.

La tension qui émane de cette double appartenance entraîne un résultat à la fois négatif et positif : d'une part, d'intenses douleurs pour la personne métisse, du fait de se sentir déchiré entre deux lieux vitaux qu'elle aime et qu'elle ne peut abandonner, comme Anzaldúa en témoigne plus haut ; mais d'autre part la fantastique possibilité de jouer les passeurs, les médiateurs, vivant dans un « entre-deux » (*in-between*) de ces deux mondes qui parfois se mécomprennent ou se méprisent, ainsi que s'en réjouit Elizondo :

I am always both keen and foreigner at the same time. This 'in-between' is the pain and the potential, the suffering and the joy, the confusion and the mystery, the darkness and the light of Mestizo life. [...] This very 'in-between,' far from being negative, has a tremendous advantage. I am an inside-outsider of both and thus have the ability of knowing both from within and from the outside. [...] I can truly become the interlocutor who will help both to see and appreciate themselves and each other in ways they had never before suspected. [...] I can also promote dignity and welfare of my oppressed indigenous parents, as I can help to purify the oppressive elements of the foreigners who took over. [...] The mestizo existence is by its very historical nature and origins a radical biological, cultural, and spiritual openness to others – no matter who they are. It is the biological-spiritual opposite of ethnic and racist boundaries. In fact, it is the deepest and most far-reaching transgression of ethnic and racial laws of segregation (Elizondo 2000, 129).

Pour le théologien, le Métis peut non seulement aider à expliciter et clarifier les complexités d'un monde à l'autre monde, mais il aidera aussi à développer les échanges entre ces deux mondes et élargir de fait les possibilités du métissage : « The Mexican-American Southwest is being Anglicized at much the same pace that the Anglo Southwest of the USA is being Mexicanized. Neither group is simply allowing the other in; rather, both are forming a new human space wherein all feel more at home » (*ibid.*, 56). C'était aussi, et déjà, grâce aux Métis que les militaires espagnols du temps de la conquête, ou les militaires américains contre les Navajos, les Apaches ou

---

<sup>78</sup> Sur l'histoire et la variété des motivations qui entraînent la migration, on pourra consulter *Migration, a World History* de Michael Fisher (2013) ou *Migration in European History* (2003), par exemple.

les Cherokees, avaient accès à une forme de traduction culturelle et linguistique, voire d'un dévoilement des stratégies de l'adversaire.

Positivement, cette notion de médiation est également thématifiée par Laplantine et Nous, qui rappellent que le métissage ne convoque ni la sémantique de la séparation ou de la juxtaposition, mais bien celle de la charnière, de l'intersection ou de l'échange, c'est-à-dire qui fabrique de la *relation* dont fait état Glissant du fait d'une fréquentation continue dans la différence :

Le métissage, qui est une espèce de bilinguisme dans la même langue et non la fusion de deux langues, suppose la rencontre et l'échange entre deux termes comme c'est le cas aujourd'hui pour la culture *beur*. Non pas l'un ou l'autre [...], mais l'un et l'autre, l'un ne devenant pas l'autre, ni l'autre se résorbant dans l'un. La pensée du métissage est une pensée de la médiation et de la participation à au moins deux univers (Laplantine & Nous 1997, 80).

Les auteurs ajoutent que le métissage n'est pas une catégorie à valence spatiale, mais temporelle : c'est une « pensée de la tension » (*ibid.*, 83). Une pensée de l'évolution, non de l'addition : « Ce n'est pas une pensée de la source, de la matrice, ni de la filiation simple, mais une pensée de la multiplicité née de la rencontre. C'est une pensée dirigée vers un horizon imprévisible qui permet de redonner toute sa dignité au devenir » (*ibidem*). Et ainsi, c'est le *récit* qui permet de rendre compte du métissage, non la description ; en racontant les transformations, on reste dans le temps et donc le mouvement ; les décrire scléroserait ce mouvement, le dénaturerait aussi. Dès lors, concluent les auteurs, le métissage « n'est pas un état ni une qualité, il est de l'ordre de l'acte », un acte qui peut « faire surgir de l'inédit » parce qu'il désobéit aux lois de la filiation et se risque en des alliances nouvelles et inexplorées (*ibid.*, 84).

Ce métissage est donc le compagnon de la traduction et offre des effets de miroir pour les populations locales quand il entre sur le plan migratoire, comme les études littéraires le montrent. En effet, bien que ces dernières soient plus enclines à s'adosser à l'hybridité pour penser la double appartenance, elles ne constatent pas autre chose que ce que la réalité du métissage sous-entend ici : l'acteur métis ou hybride est un « passeur culturel », dont le modèle est, dans ce domaine, l'écrivain (voir aussi Gruzinski et Bénat-Tachot, 2001). D'où l'expression d'« écriture migrante », d'abord évoquée par Pierre Nepveu (1988) pour comprendre les évolutions (transformations) de la littérature québécoise, puis approfondie par Sherry Simon (1991 ; 1994), Clément Moisan et Renate Hildebrand (2001), ou Simon Harel (1989 ; 2006). Ces études montrent à quel point la littérature québécoise ne s'est pas simplement *renouvelée* par le contact en son sein de migrants, mais qu'elle ne peut plus se penser *sans* l'apport de ceux-ci – tels Naïm Kattan, Dany Laferrière, Marco Micone ou Kim Thúy. Pour ces penseurs de l'écriture migrante, les mouvements de population font désormais partie du phénomène littéraire québécois, et plus largement, de sa matrice culturelle. Être québécois – ou faut-il dire, *être montréalais* ? –, d'une certaine façon, c'est vivre dans l'interculturalité. C'est encore ce que suggère Léopold Senghor, cité par Jacques Audinet, quand il déclare se voir comme un « Métis culturel » dont la langue qui

ne lui est pas exactement natale, le français, lui permet néanmoins d'échanger avec les Français et tous les francophones (Audinet 1999, 63).

Les exemples de double appartenance sont pléthores si l'on prend en compte les 190 millions d'exilés estimés en 2005 selon Andrea Rea & Maryse Tripièr (2010), tant le phénomène de migration s'est amplifié à travers la planète. On en retrouvera dans les ouvrages de sociologie et d'anthropologie de la migration, à commencer par les travaux d'Abdelmalek Sayad (1991, 1999) qui osa – l'un des premiers – donner voix aux migrants algériens en France. Le sociologue, étudiant de Pierre Bourdieu, y fait état non pas d'une *double fidélité*, mais d'une « double absence » pour cette population au destin si particulier. Il y raconte les âges de la migration, de la première génération qui part en mission, à la deuxième génération en perte de contrôle, et à la troisième génération qui demeure dans l'ambiguïté identitaire, assumée ou non. Il y note le poids des mots et de ce qu'ils représentent, quand il s'agit d'identité, d'intégration, de naturalisation ou de patrie. Il en souligne la terrible absence des siens, des lieux autrefois fréquentés par l'exilé, du mensonge que l'on fait perdurer quand on « s'absente », d'un côté, et de l'autre, l'absence à ce nouveau pays de par la méfiance ou l'exclusion qu'il subit, et qui ne l'accueille pas comme il pourrait. Pour Bourdieu, qui en préface l'ouvrage,

Comme Socrate selon Platon, l'immigré est *atopos*, sans lieu, déplacé, inclassable. Rapprochement qui n'est pas là seulement pour ennoblir, par la vertu de la référence. Ni citoyen, ni étranger, ni vraiment du côté du Même, ni totalement du côté de l'Autre, il se situe en ce lieu « bâtard » dont parle aussi Platon, la frontière de l'être et du non-être social. Déplacé, au sens d'incongru et d'importun, il suscite l'embarras ; et la difficulté que l'on éprouve à le penser – jusque dans la science, qui reprend souvent, sans le savoir, les présupposés ou les omissions de la vision officielle – ne fait que reproduire l'embarras que crée son inexistence encombrante. De trop partout, et autant, désormais, dans sa société d'origine que dans la société d'accueil [...] Doublement absent, au lieu d'origine et au lieu d'arrivée, il nous oblige à mettre en question non seulement les réactions de rejet [...], mais aussi la fausse « générosité » assimilationniste (Bourdieu 1999, 12).

Bourdieu aurait pu écrire ces lignes pour les Métis de par le monde. Pareillement, la réflexion de Guillaume le Blanc qui propose de relire la condition des migrants sous le signe de *l'étranger*, dans la mesure où la vie de celui-ci « est instituée dans la différence » (le Blanc 2010, 18), aide à mieux comprendre la condition métisse. La différence est ainsi « Instituée dans », car celle-ci ne va pas de soi, mais se révèle comme « effet de la précarisation juridique, sociale, nationale » (*ibidem*). À partir du moment où la nation a besoin de l'étranger pour instaurer un dedans et un dehors en se référant à une frontière elle-même construite historiquement, celui-ci évolue en lisière des frontières, « ni *dedans* ni *dehors*, à la fois *dedans* et *dehors* » (*ibid.*, 19). L'auteur précise :

Ainsi les étrangers non *assimilés* sont-ils voués aux marges, ils ne peuvent qu'y demeurer, mais les frontières qu'ils incorporent et qui les séparent sont autant de conditions de possibilité de l'existence de la nation comme groupe soudé. Les étrangers confèrent une unité au groupe national, ces sujets non étrangers, ayant droit à la nation (*ibidem*).

De manière proche, mais avec un lexique différent, la migration obligera aussi à (re)penser une autre condition – celle de *l'exilé*, selon le titre d'un récent ouvrage d'Alexis Nouss : « L'exilé passe d'un ciel à l'autre, d'une langue à l'autre, et retient la mémoire des uns et des autres en les faisant dialoguer. Il ne traverse pas les frontières, il est "l'être-frontière qui n'a pas de frontière", selon l'expression de Georg Simmel pour définir l'humain » (Nouss 2015, 11). Pour l'auteur, la « condition exilique » doit être mieux pensée, car c'est à travers elle qu'il est possible de faire vivre le migrant autrement que par les chiffres gestionnaires ; cette condition lui reconnaît chair et mémoire, histoire et désir (*ibid.*, 14), car il sait, comme l'écrit Bertolt Brecht, que « le pays qui nous reçut ne sera pas un foyer, mais l'exil » (cité dans *ibid.*, 19). La situation du migrant est une situation d'exilience – néologisme essentiel pour exprimer existentiellement cette condition autant que cette conscience du fait d'être exilé (*ibid.*, 26s), qui joint ensemble l'émigration et l'immigration, et neutralise l'idée d'un départ et d'une arrivée (*ibid.*, 107). En somme, estime Nouss, « L'exilience se fera créatrice si elle incite l'exilé, désencombré de ses attaches et de ses réflexes culturels, à accueillir des mondes en lui » (*ibid.*, 154-5).

Sans se référer au métissage comme tel, c'est bien à ce problème que s'est également attaché le romancier et essayiste franco-libanais Amin Maalouf, en discutant du problème des identités meurtrières dans son livre éponyme. Pour lui, les appartenances ne vont pas sans heurts : elles « s'opposent parfois entre elles et le contraignent [le migrant] à des choix déchirants » (Maalouf 1998, 10). Alors que les appartenances sont multiples (il n'y a pas que l'origine culturelle qui puisse marquer une appartenance), l'identité demeure absolument singulière – la somme de toutes les appartenances, et ne pas la confondre ni la réduire avec une seule de ces appartenances (*ibid.*, 183)<sup>79</sup>. Personne ne devrait être mis en demeure de choisir entre des appartenances culturelles, mais invité à les assumer toutes les deux, « ne pas se sentir obligé d'en dissimuler une comme si c'était une « maladie honteuse, et s'ouvrir parallèlement à la culture du pays d'accueil » (*ibidem*). Car ces personnes

ont un rôle à jouer pour tisser des liens, dissiper des malentendus, raisonner les uns, tempérer les autres, aplanir, raccommoier... Ils ont pour vocation d'être des traits d'union, des passerelles, des médiateurs entre les diverses communautés, les diverses cultures. Et c'est justement pour cela que leur dilemme est lourd de signification : si ces personnes elles-mêmes ne peuvent assumer leurs appartenances multiples, si elles sont constamment mises en demeure de choisir leur camp, sommées de réintégrer les rangs de leur tribu, alors nous sommes en droit de nous inquiéter sur le fonctionnement du monde (*ibid.*, 11).

Ce ne sont pas ces personnes issues de l'immigration qui, d'elles-mêmes, veulent récuser l'une ou l'autre de leur appartenance, ni uniquement les discours xénophobes et racistes, mais aussi

---

<sup>79</sup> Il faut sans doute insister : Maalouf s'inscrit un peu en faux contre les discours portant sur la multiplicité des identités, où il est affirmé que nous sommes porteurs de plusieurs identités, et pas seulement de plusieurs *appartenances*. Joseph Aoun, dans *Les identités multiples* (2012), commet notamment cette erreur et manque de nuance sur les deux niveaux.

(surtout) nos propres manières de penser qui fonctionnent selon un schème exclusiviste que dénoncent Laplantine et Nouss, et qui encouragent aussi un tel reniement d'une partie de soi. Ces « habitudes de pensée et d'expression », estime Maalouf, sont trop profondément ancrées en nous, qui nourrissent une « conception étroite, exclusive, bigote, simpliste » et réduisent l'identité d'une personne « à une seule appartenance, proclamée avec rage » (*ibidem*).

Peu importe la cause de ce stress identitaire, après tout, le résultat demeure communément le même pour le Métis – le migrant ou la personne en situation de double appartenance de manière générale –, il est pénible d'être reconnu dans sa réalité propre, bigarrée et complexe. Le Métis doit subir les injonctions de la part des deux mondes qui composent (habitent) son être. C'est pourquoi sans doute Gruzinski termine sa monographie sur le sujet en reconnaissant que « Les métissages ne sont jamais une panacée, ils expriment des combats jamais gagnés et toujours recommencés. Mais ils fournissent le privilège d'appartenir à plusieurs mondes en une seule vie » (Gruzinski 1999, 316). C'est encore ce que relate aussi Alcoff quand, s'inspirant d'Anzaldúa, constate qu'elle n'appartient ni complètement à un monde, ni complètement à l'autre.

Only recently have I finally come to some acceptance of my ambiguous identity. I am not simply white nor simply Latina, and the gap that exists between my two identities (indeed, my two families)—a gap that is cultural, racial, linguistic, and national—feels too wide and deep for me to span. I cannot bridge the gap, so I negotiate it, standing at one point here, and then there, moving between locations as events or other people's responses propel me. I never reach shore: I never wholly occupy either the Anglo or the Latina identity. Paradoxically but predictably, in white society I feel my latinidad, and in Latin society I feel my whiteness, as that which is left out: an invisible present, sometimes as intrusive as an elephant in the room and sometimes more as a pulled thread that subtly alters the design of my fabricated self. Peace has come for me by no longer seeking some permanent home onshore. What I seek now is no longer a home, but perhaps a lighthouse that might illuminate this place in which I live, for myself as much as for others (Alcoff 2006, 284).

Le Métis est donc assigné à apprivoiser le fossé existant entre les deux appartenances qui sont siennes, et d'accepter l'impossibilité de réconcilier parfaitement celles-ci, tout en tentant de constamment les négocier en passant d'une rive à l'autre selon les contextes. Il doit, en d'autres termes, renoncer à la sécurité d'un foyer, d'une tribu, qui le conforterait dans une homogénéité moins questionnée que cette ambivalence dans laquelle le métissage le propulse. Il sera faible et abattu s'il se laisse bringuebaler d'un univers à l'autre sans s'opposer aux injonctions d'un faux choix. Il sera fort s'il ne cherche pas à ignorer ces tensions, mais à les vivre pleinement et sereinement.

Ce qui se produit sur le plan géopolitique – migrants exilés de par le monde – se produit aussi, à moindre échelle et de manière plus choisie, sur le plan religieux : des personnes engagées dans le métissage des traditions religieuses se font entendre. Ils sont encore rares, et les publications à ce sujet ne dépassent pas vraiment la dizaine, mais le sujet devient important. C'est au tournant des années 2000 que plusieurs ouvrages et numéros de revue se sont arrêtés au phénomène,



parmi lesquels : *Buddhist-Christian Dual Belonging* (2016) dirigé par Gavin D'Costa et Ross Thomson ; *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity* dirigé par Catherine Cornille (2002) et *Vivre de plusieurs religions. Promesse ou illusion ?*, dirigé par Jacques Scheuer et Dennis Gira (2000). Dans les revues, un numéro de *Current Dialogue* vient de se pencher sur le thème « Multiple Religious Belonging: Exploring Hybridity, Embracing Hospitality » (2015), alors que 12 ans plus tôt, un numéro de *Buddhist-Christian Studies* (2003) s'interrogeait sur « Dual belonging/personal journeys ». De même, la thèse de doctorat de Rose Drew, qui consista à interroger six personnes profondément impliquées dans leur double appartenance, analyse très bien les enjeux dans *Buddhist and Christian? An Exploration of Dual Belonging* (2011).

Pour les personnes engagées sérieusement dans ces métissages du croire, pratiquer zazen ou le yoga, ou encore se nourrir de textes religieux non-chrétiens, les enrichit d'une manière telle que cela génère en eux de nouvelles protéines, si je puis dire, essentielles à leur alimentation spirituelle. Ils font, d'une certaine manière, la même expérience de soif d'élargissement spirituel que Bede Griffiths (cité en introduction à ce travail). Paul Knitter, lui-même un « dual belonger », l'exprime d'ailleurs joliment dans le titre de sa monographie sur le sujet, *Without Buddha I could not be Christian* (2009).

Alors que du côté des chrétiens-bouddhistes la sérénité semble être acquise pour plusieurs métissés – ils semblent avoir fait la paix avec les injonctions extérieures de devoir choisir leur camp, comme en témoignent les six personnes interviewées par Rose Drew (2011) –, ce ne fut pas le cas d'Abhishiktananda, qui depuis son expérience mystique avec l'hindouisme en 1952 jusqu'à sa mort 21 ans plus tard, éprouva un crucifiant écartèlement entre les deux traditions<sup>80</sup>. Pour le moine de Shantivanam, le conflit intérieur est issu à la fois de son incapacité mentale à penser les deux ensemble, mais aussi à l'injonction de ses coreligionnaires de récuser ce qu'elle considère comme étant illusoire.

L'angoisse est, quand je célèbre la messe, d'être un pied dans le *samsara* et un pied dans le *moksha*. Et c'est cela même qui est faux, *na samsara, na moksha* [ni monde phénoménal, ni salut]. [...] l'Église me crie que ce n'est pas Toi cette forme. J'ai peur, vois-tu, en demeurant lié dans l'Église, de renier ce mystère intérieur où il n'est plus ni Toi ni moi, que tu me révélas à Arunâchala. [...] Et j'ai peur en me laissant chasser de l'Église par les théologiens et les canonistes de risquer mon éternité pour un mirage! Et pourtant, non, Tu n'es pas un mirage ô Arunâchala. Mais tant qu'on ne s'est pas trouvé en réalité, quelle angoisse de se perdre. » (27.11.56)

---

<sup>80</sup> Sur cette question, on pourra consulter trois articles écrits à ce sujet et dont je reprends quelques éléments dans cette section et la suivante : « Abhishiktananda et l'«expérience du fond» advaitin » (Gravend-Tirole 2012a); « Le croire écartelé. Les renversements de la double-fidélité » (Gravend-Tirole 2012b) et « Double commitment : or the case for religious mestizaje (creolization) » (Gravend-Tirole 2011a).

Plusieurs autres entrées dans son journal narrent cette lutte intérieure. Mais cette angoisse trouve aussi des manières de se penser plus positivement. Abhishiktananda la considère comme une sorte d'assomption sur la voie mystique, comme il l'écrira à son ami Joseph Lemarié :

L'avantage du shivaïsme, c'est qu'il accepte fort bien d'être un jeu qui doit être dépassé [...] Tandis que dans la Foi de l'Église, le plan sacramental, liturgique, ecclésial est l'absolu même. Et c'est cela l'écartèlement. Et c'est justement le rôle ecclésial du SHV [Ashram Shantivanam] de vivre cet écartèlement et d'y découvrir le mystère au-delà (lettre du 17 février 58 ; Lemarié 1999, 202).

Aux yeux de Panikkar, Abhishiktananda a vécu un « combat acharné, parfois assez peu conscient, à la recherche de son identité, [qui] fera le drame de sa vie » (Panikkar 1986, VII). Cette quête identitaire peut se décliner en trois lieux, selon le prêtre catalan : sur un plan psychologique, « religieux culturel » et mystique. Sur le plan psychologique, c'est l'Inde qui l'aide « à devenir lui-même » dans la mesure où en cherchant l'Absolu, il se cherche aussi lui-même (*ibid.*, VIII). Sur le plan religieux culturel, Abhi se représente comme prophète plus que comme théoricien : il n'écrit pas de traité. « Il vit dans sa chair les angoisses de cette vocation qui exige la transfiguration de l'Église, la purification de l'hindouisme et l'élimination de son *ego* » (*ibidem*). Mais il devient de plus en plus conscient de la dimension sociologique de son appartenance à l'Église, qu'il distingue d'un *discipleship* envers Dieu. Car, remarque Panikkar, « il n'est jamais effleuré par la tentation d'apostasie » (*ibid.*, IX). C'est le plan mystique qui l'aidera à mieux articuler cette distinction, finalement : en s'interrogeant sur l'identité profonde du *Je*, délié du petit *moi*, il accède à cette l'expérience ultime d'une communion à Dieu à la fin de sa vie, cette réalisation d'un « Je suis » qui le transforme complètement. Sur ce chemin, juge Panikkar, « il deviendra de plus en plus chrétien en devenant de plus en plus hindou et en dépassant tous les *dvandva* (dichotomies) qui l'ont tourmenté. "Son" identité n'est plus la "sienne". C'est l'identité tout court » (*ibid.*, X).

### 3. Appréciation théologique

Ce qui a été dit dans le chapitre sur le syncrétisme concernant les critères possibles pour penser la métabolisation d'éléments exogènes dans le christianisme a encore du sens ici : les vertus théologiques, écosociologiques et anthropologiques constituent une première porte d'entrée pour le métissage. Mais en même temps, les variables composant ce processus impliquent également des éléments nouveaux par rapport au syncrétisme... et au bricolage. Car si le syncrétisme et le bricolage engagent, chacun à leur manière, l'incorporation d'éléments disparates à l'intérieur d'une *autre* tradition – et dans le cas du syncrétisme, la possibilité d'engendrer une nouvelle entité inventant sa propre cohérence –, le métissage engage pour sa part une hétérogénéité assumée et une double appartenance revendiquée.

Dans le syncrétisme, rappelons-le, des processus d'agrégation créatifs qui ressemblent parfois à du braconnage ou à de la résistance anticoloniale, prennent forme, au point de soulever la question du respect des traditions religieuses ainsi mobilisées. Certes, emprunter de l'hindouisme des éléments liturgiques comme le chant du AUM, ou symbolique comme la figure du yogi, peut représenter une manière d'honorer cette tradition religieuse ; mais ces choix entraînent malgré tout une forme de disparité entre les deux traditions, qui peuvent s'apparenter à un manque de déférence selon les cas, ou du moins de considération. Par ailleurs, sans entrer dans cette hiérarchisation des traditions religieuses, il reste que le syncrétisme implique soit l'absorption d'une tradition par l'autre, soit la fusion de deux traditions en une, qui sont le fruit de luttes de pouvoir.

Dans le bricolage, la question du respect de la tradition est encore plus mise à mal : il arrive que le chercheur de sens se serve dans les autres traditions religieuses comme il se servirait dans une cafétéria – le marché religieux lui permettant d'élaborer un menu à sa propre convenance<sup>81</sup>. Mais à côté de cette vision assez dépréciative du bricoleur, on peut aussi entendre la « poésie » de celui-ci, qui exprime à travers la cuisine qu'il se donne, quelque chose de lui-même<sup>82</sup>. En fait, comme Lévi-Strauss le faisait remarquer, la figure du bricoleur doit se comprendre en contraste avec sa figure complémentaire : celle de l'ingénieur. Pour ce dernier, il y a « projet » à exécuter, ou à investiguer. L'ingénieur dispose d'un ensemble instrumental complet qui fait défaut au bricoleur, qui reste dans un environnement contraint, où chaque élément trouvé peut « toujours servir » (Lévi-Strauss 1990, 31).

L'ingénieur pourrait donc être plutôt ramené, pour rester dans la métaphore lévi-straussienne, à la figure du Métis, qui dispose de tous les éléments pour inventer les moyens de sa double appartenance en honorant chacune des parties comme il l'entend. On devrait donc mettre de côté les critiques d'appartenances multiples qui se rapportent plus, finalement, au bricolage qu'au métissage. Catherine Cornille, par exemple, ne distinguait pas vraiment les deux dans un ancien article à ce sujet (Cornille 2003, 44) alors qu'aujourd'hui, elle insiste clairement sur le fait que la notion d'appartenance (*belonging*) est bien ce qui distingue une certaine tendance dans la religiosité New Age de la seconde moitié du XXe siècle avec ce qui se produit depuis vingt ou trente ans : l'appétence de sortir de la superficialité et de l'individualisme associé au New Age, et le désir de faire partie d'une communauté religieuse, avec la richesse de son histoire et de sa tradition (Cornille 2016, 144).

---

<sup>81</sup> Ou de « religions à la carte » comme le fait Jean-Louis Schlegel dans sa monographie du même titre (1995).

<sup>82</sup> « La poésie du bricolage lui vient [...] de ce qu'il ne se borne pas à accomplir ou exécuter ; il "parle", non seulement avec les choses, comme nous l'avons déjà montré, mais aussi au moyen des choses : racontant, par les choix qu'il opère entre des possibles limités, le caractère et la vie de son auteur. Sans jamais remplir son projet, le bricoleur y met toujours quelque chose de soi » (Lévi-Strauss 1990, 35).

La déférence devant les *deux* traditions religieuses caractérise donc, théologiquement, le métissage. La double appartenance, en dérivant d'une fidélité aux deux mondes qui habitent le Métis, implique le désir d'honorer et de respecter ceux-ci, même si, paradoxalement, cette condition peut être socialement vécue sous le signe de la honte. Autrement dit, le Métis, *en tant que Métis*, garde au fond de lui-même le désir d'appartenir aux deux mondes (on aura compris que je mets ici de côté les cas où la personne, héritière de deux traditions, cherche à éliminer une appartenance pour mieux appartenir à l'autre). Or à partir du moment où les traditions religieuses dans le métissage se trouvent en parité l'une avec l'autre – en égale valeur aux yeux du Métis –, les critères pour évaluer le processus de métissage doivent alors s'adapter en conséquence. La question de fond n'est plus tant de savoir *jusqu'où* il est possible d'intégrer tel ou tel élément de l'autre tradition, mais *s'il est possible*, en tout premier lieu, d'entrer dans une double appartenance.

Sans pouvoir revenir sur chacune des contributions examinant la double appartenance, on peut distinguer trois lignes majeures d'argumentation. D'abord, la question de l'exclusivité sera thématifiée différemment selon que l'on s'adosse à un modèle pluraliste, inclusiviste ou exclusiviste en théologie des religions. Ce sont surtout les adhérents du modèle pluraliste qui acceptent avec le plus de facilité la double appartenance. Puis, à l'instar de Cornille, on doit reconnaître que deux éléments reviennent régulièrement dans l'argumentation des tenants de la double appartenance – deux éléments qui constitueront les deux sous-sections suivantes : le passage d'un lexique de l'appartenance à celui de la participation, d'un côté, et l'insistance sur l'unité transcendante des religions (qui remet en question la fonction du langage, notamment), de l'autre (Cornille 2016, 147-152)<sup>83</sup>. Enfin, je reviendrai sur la question du métissage comme lieu théologique à part entière.

#### a) *Comment articuler exclusivité et pluralisme devant un Dieu unique ?*

Cette question rejoint plus profondément la théologie des religions que les premiers chapitres sur le syncrétisme et le bricolage, dans la mesure où la tradition chrétienne ne se tient plus comme supérieure, dominante ni même « prioritaire », sur les autres traditions, mais à *parité* avec les autres : on lui demande (à la tradition chrétienne) d'accepter de partager l'intimité du croyant avec une autre tradition religieuse. Comme si le croyant consacrant sa fidélité à deux traditions plutôt qu'une seule était mis en accusation d'adultère, ainsi que le relate Paul Knitter (2008, 213-

---

<sup>83</sup> Elle remarque, dans sa réflexion sur le sujet, deux autres stratégies justificatrices de la double appartenance : la réinterprétation d'une tradition à la lumière de l'autre, et le développement d'une synthèse personnelle. Mais dans les deux cas, bien que ces stratégies soient mobilisées par des acteurs de la double appartenance, celles-ci ne concernent pas exclusivement la double appartenance. Comme elle le souligne elle-même pour la stratégie de réinterprétation : « in so far as dual belonging consistently involves the reinterpretation of Christian symbols in Buddhist terms, one must wonder whether it still makes sense to speak of *dual* belonging » (Cornille 2016, 154).

4). Cette injonction à la monogamie, exigée par un Dieu monothéiste, s'avère la première raison pour laquelle la théologie pourrait récuser la double appartenance, comme le pensent différents auteurs comme Paul Griffiths (2001) du côté catholique, ou Daniel Strange (2016) du côté protestant. Elle se rapporte, d'une certaine manière, à une vision exclusiviste (ou inclusiviste stricte, par opposition à *ouverte*) des religions – selon la tripartition devenue classique des courants de pensée en théologie des religions, à côté des écoles inclusivistes ou pluralistes (et toutes les zones grises entre celles-ci). De manière schématique, le Dieu exclusiviste se pose en voie unique à ses fidèles, alors qu'un Dieu pluraliste admet la pluralité des chemins pour venir à lui – et donc une appartenance double ou multiple à d'autres traditions religieuses devient plus aisée à penser. Le modèle exclusiviste retient l'interprétation la plus stricte de l'adage « Hors de l'Église, point de Salut » ou de l'affirmation johannique attribuée à Jésus « Je suis le chemin, la vérité, la vie » (Jn 14,6), par exemple. Il insiste sur le rapport exclusif et jaloux de Dieu avec les siens, incompatible avec un partage interreligieux. Dans cette optique, le métissage peut tout au plus se penser comme inculturation, comme le relève D'Costa à propos de la pensée de Rob Cook (2009 ; D'Costa 2017, 109, note 13) par exemple, mais jamais comme principe dyadique.

Mais tandis que Strange, comme exclusiviste, et Knitter, Drew ou Thompson<sup>84</sup>, comme pluralistes, confirment en effet ce schéma, D'Costa tente d'en contester le résultat, estimant qu'il est possible, même dans une vision exclusiviste d'une théologie des religions, d'admettre la double appartenance. Après avoir identifié trois figures théoriques afin de bien spécifier de quelle appartenance il s'agit – selon qu'elle est vécue intérieurement ou extérieurement, liée à une communauté visible ou à deux –, D'Costa estime qu'une personne vivant clairement son appartenance avec une communauté bouddhique et une autre catholique, peut en théorie être reconnue par sa propre communauté, mais à deux conditions non négociables : il faut que cette personne « ineluctably sees their dual belonging as a missionary presence to Buddhism and that they hold that Buddhism reaches its *telos* through conversion to Christ » (D'Costa 2017, 152), d'une part, et d'autre part que ce type d'appartenance soit accepté par la communauté bouddhiste en question. À ce titre, conclut l'auteur, les modèles pluraliste ou inclusiviste-pluraliste ne sont pas les seuls à pouvoir penser la double appartenance, affirme-t-il ; où ils le sont de manière contingente plutôt que nécessaire.

Mais D'Costa pousse un peu trop loin la force de la théorie, à mon avis. Il est bien entendu possible d'imaginer un tel scénario, mais celui-ci demeure si peu réaliste que le résultat qu'il suggère apparaît lui aussi douteux. Un peu comme si on imaginait qu'un jour la paix puisse se faire en Israël-Palestine, et que l'on construise des scénarios à partir de cette prémisse. Rien en théorie

---

<sup>84</sup> Les trois sont publiés dans le volume *Buddhist-Christian Dual Belonging. Affirmations, Objections, Explorations* dirigé par Gavin D'Costa et Ross Thompson (2016).

ne peut contredire cette option, qui reste éminemment souhaitable en elle-même, mais rien non plus ne nous permet de l'imaginer *en pratique* – réellement, dans l'histoire –, comme l'auteur en convient lui-même en notant que son caractère type n'existe pas aujourd'hui. Plus problématique à mes yeux : l'auteur admet établir un seuil d'exigence plus élevé qu'il ne devrait l'être quand il demande comme condition *sine qua non* que la personne en situation de double appartenance agisse comme missionnaire, alors que la notion de mission n'est ni homologuée comme une condition *de fide* par le magistère romain, ni même précisée dans sa sémantique – car rien n'indique que la mission devrait se résumer à chercher la conversion de l'autre à sa propre tradition religieuse, comme je l'ai montré dans la deuxième partie.

Il faut donc reconnaître que la recevabilité de la double appartenance repose plutôt sur une conception pluraliste, ou inclusiviste-pluraliste, en théologie des religions, que sur l'exclusivisme. Et en ce sens, l'analogie de la monogamie n'apparaît pas comme la plus appropriée pour penser le lien à une tradition religieuse, que les situations de bilinguisme, où les codes, règles grammaticales et prononciations diffèrent, mais ne s'excluent pas mutuellement. Il est parfaitement possible de parler deux langues sans faire de l'ombre à l'une ou l'autre. En ce sens, pour revenir à la théologie de la religion, les traditions religieuses fonctionnent comme des véhicules plus que des fins en elles-mêmes. Alors que le modèle exclusiviste penche vers l'absolutisation des médiations (la tradition ou l'Église, par exemple), le modèle pluraliste estime que ces médiations ne sont que des moyens pour arriver à une fin : la lune plutôt que le doigt la pointant ; Dieu plutôt que la religion qui mène à lui ; le Royaume de Dieu plutôt que l'Église qui en donne les prémisses. Divers modèles pluralistes existent, mais tous convergent vers cette vision d'un au-delà des médiations.

Autrement dit, ce n'est pas la religion qui est épousée, mais Dieu lui-même, *par la voie* d'une tradition religieuse – ou devrais-je dire, *spirituelle* ? Les deux, mais l'une ne remplaçant pas l'autre. Car si les voies spirituelles sont multiples à l'intérieur même d'une tradition religieuse, les traditions religieuses diffèrent autrement plus entre elles. Seulement leurs fonctions, dans une vision pluraliste, convergent : la voie choisie est au service de la croyance qu'elle nourrit. En théologie chrétienne, cette différence entre fin et moyen peut s'observer par un détour sur les vertus chez Thomas d'Aquin. Déjà aux yeux du théologien, « la religion n'est pas une vertu théologale, dont l'objet est la fin ultime, mais une vertu morale qui concerne des moyens ordonnés à la fin »<sup>85</sup>. Car si la vertu de religion est une vertu morale, inférieure aux vertus théologiques ou cardinales, c'est qu'elle permet d'honorer le Dieu unique par le biais des œuvres de

---

<sup>85</sup> Question 81 (*la nature de la religion*) Article 5 (la religion est-elle une vertu théologale), Conclusion. Voir aussi l'article 2 (la religion est-elle une vertu ?) et l'article 6 (La religion est-elle supérieure aux autres vertus morales ?), parties *lia et lae*, de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin.

religion. Typiquement, une œuvre de religion comme le culte n'a pas pour but le culte, mais Dieu, puisque ce n'est pas le culte qui est l'objet ou la fin ultime, mais le fait d'honorer Dieu. La religion nous « ordonne » à Dieu, dans le vocabulaire thomiste, en commandant les actes qui nous permettent de l'honorer – par le culte, mais aussi par les actes de miséricorde ou autrement. En ce sens, la religion aide le croyant à se rapprocher de Dieu par un cadre qui ne rappelle pas tant l'appartenance à une communauté qu'une manière de faire et d'être, et qui pourrait ressembler à de la « participation ».

#### b) *Appartenance comme participation ou ancrage religieux ?*

Pour Abhishiktananda, l'Église est d'abord « à faire » plutôt qu'à penser, et nous avons eu tort, d'une certaine manière, d'insister sur la fonction de théologiens plutôt que sur celle de « théopraxiens » (24.09.70). Le christianisme est une affaire d'attitudes, de manière de vivre l'Évangile, avec des croyants « qui ne perdent pas leur temps à discuter s'ils sont plus ou moins chrétiens » (*ibidem*). Car « Le christianisme est un symbole » (03.07.70), qui n'est pas à confondre avec l'unicité du Christ, qui lui englobe beaucoup plus que simplement ce symbole. À ses yeux, le moine ne fait pas qu'appartenir à une religion historique, mais sa communion avec Dieu va au-delà de ces formes : « L'helléno-christianisme dont nous vivons toujours n'est qu'une forme historique de vivre l'expérience de Jésus » (11.01.69). En fait, Jésus comme Bouddha n'ont pas enseigné de philosophie, mais se trouvaient *dans* la vie, en privilégiant la pratique plutôt que la théorie ou les rites, puisque « Jésus ne demande pas de culte » (*ibidem*). Pire, affirme le moine dans une envolée plutôt sévère, le « christianisme-religion », en cherchant à se préserver lui-même, a été « Criminel », par un « abus de conscience », car il « a outrepassé ses droits » (2.11.69). Le problème est que l'Église ne s'est pas faite la nourrice des croyants, mais « Dans leur ensemble, les lois de l'Église sont davantage au service du système que des chrétiens » (*ibidem*).

Seulement, substituer ainsi l'appartenance à un corps, à une communauté, pour privilégier la participation à celui-ci, est problématique pour Cornille. Ce qui n'est pas sans évoquer l'autre enjeu contemporain, lié à la sécularisation, du *Believing without belonging* analysé par Grace Davie (1990 ; 1994), où il est affirmé que l'on peut suivre les préceptes d'une religion sans vraiment en être un membre (et l'inverse !). Si Cornille ne l'évoque pas, la même dialectique entre appartenance et croyance traverse les deux problématiques. Tandis que la croyance en une religion ne peut se résumer en un simple *membership* comme on appartiendrait à un club, la manière inverse de ne s'en tenir qu'à la participation, c'est-à-dire à une forme de personnalisation trop intime de la foi, sans prendre en compte les demandes de la communauté, pose aussi problème.

Typiquement, estime Cornille, les tenants de la double appartenance mettent trop l'accent sur la praxis, aux dépens des régimes de vérité qui sous-tendent les rites et les pratiques religieuses, qui se révèlent incompatibles entre eux sur le plan des affirmations de foi. Si pour Abhishiktananda « l'advaita n'est rien qui s'oppose à quoi que ce soit [car] ce n'est pas une philosophie – mais un *anubhava* (expérience) existentiel » (23.07.70), cette expérience ne peut pas se penser sur un plan différent pour la théologienne de Boston. La découverte d'autres pratiques est certes encouragée par elle, et reconnue comme enrichissante, mais pas au point d'en encourager la double appartenance. Car au fond,

The shift from doctrine to praxis does not solve the problems or challenges related to multiple religious belonging. [...] As soon as questions regarding the deeper meaning of rituals and the truth of their underlying beliefs are raised, the impossibility of fully participating in the ritual life of two or more traditions becomes clear. Though logical coherence may not be a priority for some practitioners, it is certainly so from the perspective of the religion which supplies the rituals (Cornille 2016, 148).

La dialectique entre la pratique et la cohérence a déjà été soulevée pour le syncrétisme : contrairement à ce qui a été longtemps imaginé par la pensée intellectualiste sur le sentiment religieux, les croyants ne sont pas toujours logiques avec eux-mêmes comme l'a montré Boyer (1993) et Slone (2004)<sup>86</sup>. Les tensions entre les deux existent et il est important de les souligner pour mieux comprendre les appréciations positives ou négatives à ce sujet. Mais alors que les tenants de la praxis insistent sur la puissance du mystère et du transcendant pour justifier leurs démarches, Cornille et consorts rappellent que ce ne doit pas être au prix d'une méprise du sens donné à ces pratiques. J'y reviens dans la sous-section suivante.

Cornille rappelle aussi qu'au-delà de la subjectivité des croyants qui, de par leur autocompréhension, estiment qu'il est possible de s'engager dans la double appartenance, il faut aussi entendre l'autocompréhension des religions qui ont aussi leur mot à dire. Celles-ci peuvent interdire ces appartenances multiples (*ibidem* ; voir aussi Cornille 2015, 6). En ce qui concerne les injonctions des Églises chrétiennes, il est assez clair que la double appartenance demeure foncièrement douteuse, voire condamnable selon les autorités interrogées. Ici, la conclusion de Thompson et D'Costa éclaire le problème en posant les termes du débat sous l'angle de la tension entre autonomie et hétéronomie (Thompson & D'Costa 2016, 244). L'enjeu n'est sans doute pas de trancher entre l'une ou l'autre option, mais de s'interroger sur l'articulation qui peut lier les deux ensemble : car l'autonomie de la conscience n'est pas décriée du côté chrétien, au contraire ; mais l'hétéronomie (c'est-à-dire l'obéissance aux Écritures, à la Tradition et à l'Église) ne peut être ignorée. L'enjeu est de voir comment sont interprétées et hiérarchisées les différentes formes d'autorités invoquées.

---

<sup>86</sup> Voir plus haut dans la section « Balises pour un syncrétisme de métabolisation », pp. 434-36.



À mon sens, un aspect qui n'est pas très thématé chez les théologiens qui réfléchissent à la question, mais très présent chez Abhishiktananda, concerne le « non-choix » auquel le moine fait face : il est happé par Arunachala, la pensée advaïtîque et son expérience (*anubhava*), et bien qu'il s'interroge sur la réalité de celle-ci – sur sa puissance de séduction – il peut bel et bien s'agir d'un appel, d'une *vocation*. Pour Abhishiktananda, si d'un côté il ne faut rejeter la croyance en ses formes, ses rites, son éthique, de l'autre, malgré tout, « vient un temps où... il faut savoir accepter (son) *anubhava* et il faut oser y éveiller ceux qui sont prêts, quelques que soient l'angoisse et les déchirements » (18.11.1970). Dieu peut appeler certaines personnes à entrer sur ce chemin de crête, difficile à envisager pour la majorité des croyants, mais bien réel pour ces appelés.

Au fond, derrière cet appel comme derrière ces considérations sur la participation, se loge une question plus profonde concernant le sens donné à l'appartenance. Tandis que ce dernier terme implique une forme d'inertie, la participation investit peut-être trop le champ d'une activité hors-sol, si l'on peut dire : trop instable et versatile. Entre les deux devrait se penser le *discipleship*, ou l'ancrage dynamique en français, propre à la foi chrétienne. Car être chrétien ne se réduit pas à lui appartenir comme une chose, mais à le *suivre*, à marcher à ses côtés, et donc à avancer en des lieux forcément inédits pour l'époque du Galiléen. D'où l'expression de *sequela christi*, qui consiste à aimer ses prochains comme Jésus l'a incarné, et entrer dans la communion du Père, inspiré de l'Esprit, comme le faisait le rabbi de Nazareth.

En ce sens, la condition chrétienne est marquée (*constituée*, devrais-je dire) par la dynamique de la quête et du pèlerinage, thématé plus haut<sup>87</sup>. Et ajouter qu'en matière d'appartenance, la lettre aux Hébreux suggère que les croyants sont des « étrangers » et des « voyageurs » sur la terre, et qu'ils aspirent à une patrie céleste (He 11,13-16), qui n'est pas de ce monde. Comme le suggère aussi la lettre à Diognète : « Ils sont dans la chair, mais ne vivent pas selon la chair. Ils passent leur vie sur la terre, mais sont citoyens du ciel. Ils obéissent aux lois établies et leur manière de vivre l'emporte en perfection sur les lois » (5, 8-10).

Enfin, il faut souligner que le terme de *belonging* en anglais, que je traduis par *appartenance* quand il est question de *dual belonging*, est un terme particulièrement prégnant et central dans la littérature anglophone. S'il n'est pas très problématisé dans sa version dynamique, son étymologie se rapporte à des racines germaniques dont le sens présuppose non pas la notion de propriété (idée plus récente), mais « to reach for », « to demand », « to pertain to », ou « to long for » (OED, 2018), qui pourrait donc mieux se comprendre dans le fait « d'être avec », ou *d'espérer*. La dimension trop statique de propriété, inhérente à la sémantique de l'appartenance, pose un véritable défi pour la problématisation de la double appartenance.

---

<sup>87</sup> Voir plus haut, la section « Dynamiques de la quête de sens et pèlerinage sur terre », pp. 257-264.

Le champ lexical du *belonging*, dans la littérature anglophone, se retrouve en outre régulièrement en rapport avec l'idée d'identité, de migration et de citoyenneté, alors que la littérature francophone optera plutôt pour l'idée d'intégration ou de culture que sur celui d'appartenance pour les mêmes champs à penser<sup>88</sup>. À ce titre, appartenir ne signifie-t-il pas se trouver dans une forme de *participation* citoyenne au pays où l'on habite ? Et habiter ne signifie-t-il pas qu'au-delà de la demeure physique, il y a la notion de *vivre* dans un endroit particulier ? Il y aurait encore la notion de refuge, que développe bell hooks dans son *Belonging* (2009), à investir pour comprendre comment l'appartenance joue aussi le rôle de protection, de sécurisation et de soutien.

Dans cette optique plus sociale, la notion d'appartenance se rapporte foncièrement aux *identity politics*. Et alors que dans le cas des appartenances religieuses, on tend à diminuer le statut de la communauté, dans celle des appartenances sociales, c'est l'appartenance à une même communauté de destin (par la couleur de peau, l'orientation sexuelle ou autre) qui solidarise un groupe. On l'a vu : ce n'est pas parce que le spirituel est pensé de manière intérieure – intime – qu'il n'a pas une dimension politique, au contraire<sup>89</sup>. Or les tenants de la double appartenance ont parfois trop tendance à minimiser cet aspect du lien social. Sauf peut-être Brahmabandhab Upadhyaya, qui préférerait envisager l'hindouisme comme un *samaj dharma*, lié à un ensemble d'obligations plus sociales que spirituelles, et le christianisme comme un *sadhana darma*, qui apporte les enseignements pour vivre religieusement et accéder au salut<sup>90</sup>.

### c) Unité transcendante des religions et critique du langage

La critique du langage chez Abhishiktananda rejoint, d'une certaine manière, l'argumentation des pluralistes en théologie des religions. Dans les deux cas, on retrouve l'idée qu'il ne faut absolutiser ni les dogmes ni la caractérisation (ou définition ?) des objets de foi, mais leur reconnaître d'une part une nature contingente, relative à un contexte historique et social qui leur est propre, et d'autre part une fonction dualisante, impropre à permettre de penser l'expérience mystique dans son immédiateté. Le regard d'Abhishiktananda en la matière est typique de ces deux tendances ; il insiste plus sur la première au début de sa vie en Inde, et versera plutôt dans la

---

<sup>88</sup> Parmi la vaste littérature à ce sujet, on pourra consulter *Reform, Identity and Narratives of Belonging. The Heraka Movement in Northeast India* d'Arkotong Longkumer (2010); *Citizenship, Political Engagement, and Belonging. Immigrants in Europe and the United States* dirigé par Deborah Reed-Danahay et Caroline B. Brettell (2008); *Identity, Belonging and Migration* dirigé par Gerard Delanty, Ruth Wodak et Paul Jones (2008); *Globalization and Belonging* dirigé par Michael Savage, Gaynor Bagnall et Brian Longhurst (2005); *Boundaries and Belonging. States and Societies in the Struggle to Shape Identities and Local Practices* de Joel Migdal (2004); *Globalization and Belonging. The Politics of Identity in a Changing World* de Sheila L. Croucher (2003)

<sup>89</sup> Voir plus haut, la section « Le spirituel enchassé dans le politique », pp. 319-323.

<sup>90</sup> Voir plus haut, la section « Brahmabandhab Upadhyaya, le catholique hindou », pp. 79-81.

seconde tendance sur la fin de sa vie. Mais il ajoute, du fait de son contact avec l'advaita, une autre variable : la défiance devant les velléités du moi, de l'ego, qui peuvent aussi entacher l'expression du mystère.

Sur la première tendance, Abhishiktananda note, dix ans après son arrivée en Inde, qu' « Il n'y a pas de faux dieux, il n'y a que de fausses idées de Dieu... [...] Toute idée de Dieu est fautive dans son imperfection, et il n'y a nulle idée même fautive de Dieu qui n'exprime Dieu, un tout petit peu au moins » (26.05.58). Plus tard, après avoir passé du temps à Arunachala avec Panikkar, il estime dans son journal que « le dogme chrétien tel qu'il est formulé en cet âge du monde n'est qu'une expression essentiellement provisoire du Réel » (31.1.65). Les catégories mentales, parce qu'elles sont serties dans et par le langage, demeurent incapables de dire la totalité de Dieu. Cette manière de penser s'adosse à un élément essentiel et classique de la théologie chrétienne : l'idée que chacun de nous, comme sujets croyants, ne soyons pas en mesure d'accéder à la vérité pleine et entière de Dieu<sup>91</sup>. Ce qu'Abhishiktananda accentuera d'une manière qui sonnera peut-être relativiste quand il affirme que dans toute fautive idée de Dieu, il y a quand même quelque chose de vrai qui s'exprime.

Mais le moine ajoute que l'égarement devant (ou avec) les dogmes s'explique aussi par une immaturité spirituelle – individuelle et collective. Pour accéder à la vérité pleine et entière, il ne suffit pas de connaître, il faut *vivre*, incarner et éprouver dans la chair cette vérité ultime. Or « Le peuple chrétien n'est pas prêt. Ni le peuple non chrétien. L'égoïsme est universel. Au signe "dieu", si falsifié qu'il fût, c'est la réalité "moi" qui succède. Découvrir le vrai moi, soi, de l'homme. Ramana. L'Inde elle-même a si peu compris » (2.11.69). Sans doute que l'expérience fait peur, alors que les concepts confortent. Ces derniers permettent d'instituer une autorité qui pourra déterminer et contrôler ce qui est recevable de ce qui ne l'est pas, alors que l'expérience est, par nature, éminemment subjective, donc affranchie de toute souveraineté extérieure.

Mais le problème le plus coriace concerne, en régime védantique, l'affirmation de la non-dualité et le rapport au langage qui en découle. Cette logique, qui veut se situer au-delà des dualismes, pourrait rejoindre la théologie chrétienne dans sa partie mystique, en ce qu'elle essaie de décrire, toujours maladroitement, la rencontre personnelle avec Dieu, comme en témoignent les mystiques chrétiens au fil des siècles. Partant du principe que « La vérité est informulable, du moins dans l'apex lumineux où toute sa splendeur se concentre » (2.4.72), Abhishiktananda lutte avec les mots et les formules permettant d'exprimer le mystère chrétien dans sa rencontre avec la pensée védantique. Le problème qu'il rencontre, à l'instar des sages hindous ayant la même démarche, est qu'on ne peut pas exprimer une expérience de la non-dualité *dans* la dualité,

---

<sup>91</sup> Voir plus haut les sections « Écoute et humilité » et « Parité et pluralisme dans la vérité », pp. 250-57.

puisqu'en entrant dans un discours descriptif, on réitère le dualisme dont on cherche à se libérer. Le moine en a d'autant plus conscience qu'il sait qu'il intellectualise trop :

Visite simplement *bouleversante* du Swami de Svarga Ashram rencontré à Rishikesh il y a deux mois, en route pour Gangotri. Sa stupéfaction devant mes livres : inutilité et nuisance de la lecture sauf pour se rappeler et expliquer aux autres. Lecture encombre la mémoire, ne fait pas réaliser le Soi. On ne comprend rien aux Upanishad tant qu'on n'a pas l'expérience (7.7.68).

En racontant cet épisode, Abhishiktananda note pour lui-même que « Le christianisme est une *foi qualifiée*. La foi absolue rejette toute qualification » (*ibidem*). Or il faut sortir de la logique des notions, des *theologoumena* (des manières de dire) pour entrer dans une autre logique plus existentielle : l'éveil.

Je n'ai à enseigner ni notions hindoues, ni notions chrétiennes, ni notions gnostiques, ni notions vedantines ; j'ai seulement à éveiller à l'aide simplement de ce que sait déjà le disciple, en approfondissant. Le problème hindouisme-christianisme est théorique. Je n'ai pas à le résoudre intellectuellement, ni pour moi ni encore moins pour d'autres (11.12.71).

Pour cela, insistera le moine, parvenir à un état *autre*, libéré des injonctions dogmatiques. Seulement à ce stade, juge-t-il, le langage trouvera son chemin : « Une libération intense de ces formulations dogmatiques et canoniques s'opère quand le croyant a eu l'intuition de la 'foi pure', et de la conscience pure de soi par exemple » (11.12.71). Car le problème, si on en reste à ce niveau théorique dualisant, sera de créer de faux antagonismes, qui peuvent dégénérer en conflits stériles. De fait, expliquera-t-il dans *Intériorité et révélation. Essais théologiques*,

Ce sont les « formes », mythes, formulations éthiques, culturelles, conceptuelles, qui divisent les hommes. Les hommes sont myriades, mais leur mystère originel et ultime est unique : c'est en cette expérience directe, en cette *anubhava*, qu'ils s'atteignent chacun personnellement et qu'ils se retrouvent tous un dans l'ultime ADAM – l'Adam-Omega (Abhishiktananda 1982, 174).

Ce qui ne veut pas dire, pour Abhishiktananda, d'abandonner la communion ecclésiale, ni Christ d'ailleurs. Sa fidélité s'avère aussi puissante dans le sens d'un attachement au christianisme qu'une appréciation de ce qu'il a découvert une fois en Inde.

C'est en lui que le "mystère" s'est découvert à moi depuis mon éveil à moi et au monde. C'est sous son *image*, son *symbole*, que je connais Dieu, et que je connais moi et le monde des hommes [...] Le Christ immense, plus haut que les cieus, et aussi infiniment proche de la vision de P. [Panikkar?] Je reconnais d'ailleurs ce mystère que j'ai adoré de toujours sous le symbole Christ – sous les mythes de Nârâyana, Prajâpati, Shiva, Purusha, Krishna, Râma, etc. Ce même mystère. Mais pour moi Jésus est mon *sadguru*. [...] Jésus est le *guru* qui annonce le mystère (24.7.71).

Le problème, qui apparaît chez lui comme chez la plupart des croyants engagés dans la double appartenance, est de polariser un peu trop facilement l'indicible *versus* le concept explicatif, de se réfugier dans l'apophatique, ou de faire primer l'expérience qui précède la verbalisation. Dans ces trois stratégies, on dévalorise la fonction même du langage, essentielle à la vie humaine – et communautaire. Mais « Dans quelle mesure l'expérience engendre-t-elle des mots pour la dire? »

s'interroge Ghislain Lafont (1986, 304). Car, remarque-t-il, ce sont les concepts qui fabriquent aussi la matrice dans laquelle l'expérience se produit, et se trouve interprétée :

Il n'y a pas en fait de totale solution de continuité entre les mots et l'expérience ; même si les mots apparaissent inadéquats, ils sont cependant là, choisis avec soin ; qu'on les prenne dans un registre symbolique ou spéculatif, ils orientent le disciple dans une certaine direction intérieure, de sorte que, lorsque l'expérience se produira, elle sera d'abord vécue, puis interprétée dans la ligne dessinée non seulement par les pratiques ascétiques suggérées, mais par les mots employés (*ibid.*, 303-4).

Bien que la vie de ces mystiques du XXI<sup>e</sup> siècle agisse comme des antidotes contre un rationalisme théologique desséchant, leur faiblesse demeure en ce qu' « elle est incapable de justifier les mots que, pourtant, elle emploie ; elle les dévalue puis finalement les annule – un peu comme on repousse une échelle du pied, une fois atteinte la plate-forme » (*ibid.*, 305).

Une conclusion similaire se déploie chez Thompson et D'Costa : bien sûr, la connaissance de Dieu et son mystère implique de l'incommensurable, de l'ineffable, du fait même qu'il s'agit de Dieu. Mais cette incommensurabilité n'est pas un argument propre aux pluralistes : il peut fonctionner pour les deux camps, et soutenir autant la cause de la double appartenance et la dénonciation de celle-ci.

Incommensurability can be taken to mean that contradictions between the faiths cannot be established, since for example what Christians mean when they talk about God cannot be measured against what Buddhists mean when they deny or defer God's existence. [...] On the other hand, incommensurability can equally be taken to mean that one can only make and understand religious sense by participating in the conceptual and ritual framework of a particular religion, so that one has to choose and participate in one paradigm alone (Thompson & D'Costa 2016, 246).

#### d) *Le métissage comme lieu théologique*

Au terme de ce parcours sur le métissage et de ses incidences sur la notion de double appartenance, je ne saurais dire si les tenants de la double appartenance arrivent à bien justifier leur démarche. Mais pareillement, je n'ai pas été convaincu par les arguments justifiant un refus d'une telle démarche. Pour moi, l'humilité doit être de mise à la fois devant Dieu – et la théologie qui en découle – et devant les personnes impliquées dans une telle démarche. Il y a certes du pour et du contre devant la double appartenance. La seule réponse satisfaisante à laquelle j'arrive est de constater que ce n'est pas à moi à me prononcer – ni même aux institutions, car elles sont dirigées par des personnes comme moi qui ne sont pas neutres.

Les trois premières questions qui ouvrent la conclusion sur le sujet dans le volume de Thompson et D'Costa – Is it real belonging? Is it practically possible? Is it psychologically feasible? (Thompson & D'Costa 2016, 243-45) – ne sont pas des questions auxquelles les non engagés dans la double appartenance peuvent répondre. Il n'y a que les personnes concernées qui

peuvent discerner en eux-mêmes ces enjeux. Je n'irai pas aussi loin que la conclusion de Thompson et D'Costa quand ils affirment, en toute fin de leur ouvrage, que « All of the questions need to be answered affirmatively for the case for dual belonging to be made » (*ibid.*, 248), car le ton est trop légaliste, alors que l'enjeu est surtout vocationnel à mon sens. La double appartenance n'est pas réductible à l'ordre du faire, de l'action, mais demeure aussi ancrée dans l'être, c'est-à-dire dans la manière de vivre le christianisme. En ce sens, la théologie a surtout le rôle d'accompagner les personnes dans ce chemin. Je ne peux toutefois que partager l'avis des auteurs quand ils ajoutent, malheureusement encore en s'appuyant sur l'analogie du tribunal : « The jury will surely be out for a long time to come » (*ibidem*).

Le métissage ne peut pas, non plus, se réduire à la question de la double appartenance religieuse, même si c'est l'enjeu principal qui ressort de ce concept. Il ouvre aussi d'autres horizons sur la manière de penser d'autres formes d'appartenances, plus culturelles celles-là. En s'interrogeant sur le contexte socioculturel de Jésus, Elizondo propose de réfléchir à l'identité sociale de celui-ci. Le rabbi de Nazareth n'a pas grandi parmi les Judéens, mais parmi les Galiléens, c'est-à-dire avec des Juifs de seconde classe, ayant un drôle d'accent, et vivant aux frontières de la terre promise par Dieu. La Galilée des nations se mêlant déjà avec d'autres cultures – grecques et latines en premier lieu – le parallèle est aisé à faire avec les Mexicains-Américains : « As the Jews in Galilee were too Jewish to be accepted by the gentile population and too contaminated with pagan ways to be accepted by the pure-minded Jews of Jerusalem, so have the Mexican-Americans in the Southwest been rejected by two groups » (Elizondo 2000, 77).

Pour Elizondo, Jésus s'est plusieurs fois retrouvé confronté à des situations proches de celle des Métis et a bien connu les critiques de la contamination, lui qui pouvait incarner l'impur aux yeux des puristes : « In his existence, Jesus was the antithesis of all human quests for 'purity,' which in effect lead to segregation, degradation, exploitation, and death » (*ibid.*, 80). Sans que ce soit de là que provienne son combat contre les exclusions et l'ostracisme, cette expérience personnelle de l'exclusion a pu donner chair à ce message, puisqu'il n'en était pas indemne lui non plus. Aux yeux d'Elizondo, « In his mestizo existence Jesus breaks the barriers of separation, as does every mestizo, and already begins to live a new unity » (*ibid.*, 84). Le renversement annoncé par l'Évangile – des pauvres qui s'avèrent riches en réalité, ou des petits qui sont grands aux yeux de Dieu –, se retrouve aussi dans le métissage : « In him, curse is transformed into blessing and rejection becomes election for a sacred mission. It is not just an abstract or universal liberation, but an existential one » (*ibid.*, 86)

Dans le prolongement de cette vie métisse en Galilée, Elizondo relit l'histoire de la Vierge de la Guadalupe comme la première traduction anthropologique du message chrétien dans les Amériques (*ibid.*, 60). En contraste avec les grandes violences de 1521, où tout ce qui était valable

pour les Mexicains fut détruit par les Espagnols, la Guadalupe symbolise l'endossement de la culture locale dans la mesure où les révélations de la Vierge n'ont pas été traduites par un théologien espagnol, mais sont le fruit de l'expérience de Juan Diego, un indigène de Tlatelolco. C'est à lui que la Vierge demande de construire un temple en son honneur afin que son amour et sa compassion puissent rayonner sur le Mexique. Ce temple reprend sous plusieurs traits la traduction du message chrétien dans le langage symbolique local : des fleurs et des chants sont l'expression d'une parole divine, par exemple. Le soleil, symbole de la divinité pour les indigènes du Mexique, quoiqu'il soit caché par la Vierge, n'est pas éteint pour autant : les missionnaires ne viennent donc plus détruire la culture présente, mais la transcender. Le turquoise de sa robe, ou la couleur brunâtre de sa peau, permettent d'attribuer à la Vierge Marie un caractère divin dans le langage culturel mexicain. Et sur son ventre, un caractère aztèque représentant le centre de l'univers vient confirmer qu'elle a assumé les cinq ères précédentes de la cosmologie Nahuatl, et que nous sommes maintenant à la sixième ère : ce qu'elle a à offrir (Jésus), elle le porte en son sein. Pour Elizondo, la Vierge incarne le signe d'une « nouvelle race » (*ibid.*, 64). La mère des générations chrétiennes métisses est à la fois du lieu, et d'ailleurs : « She is neither an Indian goddess nor a European Madonna; she is something new [...] She unites what others strive to divide » (*ibid.*, 65).

À la manière de la Vierge de la Guadalupe – ou même du rabbi de Nazareth –, le métissage invite à construire des ponts, culturels et/ou religieux, et à jouer le rôle de *porteur*. Le Métis fait figure de charnière, situé à l'intersection de deux traditions (cf. Laplantine & Nouss 1997, 90). Et comme le suggère Cornille, cette identification est en soi une bonne nouvelle, même si elle ne peut pas aller « trop loin » en affirmant la double appartenance. S'identifier à l'autre reste désirable, voire nécessaire pour développer un dialogue constructif et durable, et permet d'enrichir à la fois sa vie spirituelle, mais la tradition à laquelle cette personne fait partie aussi<sup>92</sup>.

En somme, pour Jacques Dupuis, « L'expérience spirituelle d'Abhishiktananda peut légitimement servir de symbole pour une rencontre existentielle entre mystique hindoue et mystère chrétien. La sincérité même de son témoignage est garante de l'authenticité » (Dupuis 1989, 114).

---

<sup>92</sup> « I have argued that partial identification with another religious tradition is desirable, if not necessary for constructive dialogue with other religions. It is only through being deeply moved or genuinely convinced by a teaching or practice of another tradition that one will try to integrate it within one's own tradition not only for one's own sake, but in order to enrich the tradition as a whole » (Cornille 2015, 7).

## Conclusion

Alors que le pluralisme religieux peut susciter des crispations identitaires chez certaines personnes, d'autres cherchent à le recevoir de manière positive, voire en osant même le vivre de l'intérieur plutôt qu'en s'en méfiant. Et si ce n'est pas forcément « l'autre moitié de son âme » (Griffiths 1995, 17) qui est recherchée dans la rencontre interreligieuse, il existe en tous les cas une soif spirituelle tangible et profonde pour des explications qui dépassent ce que la tradition chrétienne peut offrir.

Au sein de l'Église catholique, grâce à la validation du pluralisme religieux par le Concile Vatican II, la mise en route de différentes formes de dialogue interreligieux a vu le jour, tandis qu'une pensée renouvelée de la mission a permis d'envisager de nouvelles formes d'inculturation. Or le regard favorable sur les traditions non-chrétiennes développé par le magistère catholique depuis cinquante ans a aussi ouvert la porte à ce que certains ont pu voir comme des dérives, tant dans les pays du Sud que sur les continents euro-américains : le syncrétisme, qui n'a jamais été absent, a pris de nouvelles tournures. Le bricolage, ainsi que l'entrée dans le métissage des traditions religieuses, ont également pris de nouvelles formes. Ces brassages inédits interrogent encore aujourd'hui.

L'enjeu de ce travail a été de problématiser la foi chrétienne en situation de pluralisme religieux et de voir comment, au-delà de la mission, celle-ci se trouve secouée, mise en danger peut-être, mais surtout renouvelée par la présence d'autres conceptions de la vie spirituelle. Ce brassage oblige à penser de nouveaux concepts pour apprécier, de manière critique, les phénomènes de mélange, de transfert ou d'emprunt, et permettre de creuser la question fondamentale qui anime cette thèse – *comment penser et jusqu'où légitimer l'entrée, la participation et, surtout, l'ancrage spirituel et religieux, de croyants en d'autres traditions que celles désignées comme « chrétiennes » ?*

Pour répondre à cette question, un retour sur les enjeux de la mission, puis un examen par l'anthropologie du croire, adossée à une théologie spirituelle centrée sur le discernement, se sont montrés particulièrement fécond d'un point de vue théologique. Car au-delà d'une analyse des transformations de la mission, il fallait aussi revenir au *sujet* pour comprendre ses motivations à croire et à explorer d'autres traditions chrétiennes que la sienne propre. Mais il était utile de revenir à un lieu concret pour incarner les enjeux du pluralisme pour le croire, d'où l'intérêt de l'Inde. Ce sous-continent illustre abondamment les différents types de rapports qui peuvent s'établir entre le monde chrétien et non chrétien. Et c'est aussi (beaucoup) de cette région du



monde que proviennent les débats entourant le dialogue interreligieux, puis l'inculturation, et aujourd'hui le bricolage, le syncrétisme et le métissage.

Autant cette thèse se situe en théologie et cherche à penser des concepts qui pourront servir au dialogue interreligieux et à la missiologie, autant ai-je donc cherché à creuser l'histoire des concepts utiles à penser ces transferts ou emprunts religieux en théologie, qui reste encore à faire. Dans cette optique, la fabrication de cette recherche (sa méthode, au sens large, et sa visée) se réclame d'un domaine récent : l'épistémologie historique. De manière transversale, donc, la méthode qu'a suivi ce travail fut de suivre une logique temporelle, diachronique – qui donne donc un autre portrait, fait de ruptures et de discontinuités –, qu'une logique synthétique (ou synchronique), trop hors-sol. Elle a suivi l'intuition de l'historien Patrick Boucheron, qui venant d'être nommé professeur au Collège de France, eut cette remarque sur son travail qui se rapproche de l'histoire des idées : « compliquer la généalogie, c'est accueillir aussi la diversité du monde » (Boucheron 2016).

Mon objectif a aussi été, de manière oblique (ou transversale ?), d'examiner l'épaisseur sémantique de termes convoqués pour la réflexion sur le pluralisme, afin de mieux penser les interpénétrations religieuses et spirituelles. Autrement dit, j'ai voulu appréhender les concepts comme on fait de l'archéologie : en prenant en compte les différentes strates historiques qui composent l'objet étudié. Dans une veine proche des mouvements de déconstruction, qui ont permis de mettre en lumière les tendances à essentialiser certains phénomènes, chacun des termes examinés implique un caractère composite et historiquement fabriqué des phénomènes analysés. De la même manière que des termes comme *religion*, *culture*, *nation* ou *identité* sont des signifiants qui n'ont pas de réalité intrinsèque, mais servent des groupes d'intérêt variés selon la définition donnée aux concepts, les termes invoquant le mélange et les transferts remettent en question le processus même de construction de l'identité chrétienne et certains discours attachés à l'authenticité ou à la pureté d'une tradition.

Selon les dossiers, il se peut qu'aux yeux de quelques lecteurs, certains enjeux aient été trop simplifiés, entraînant des imprécisions. Les seuls termes de *bricolage*, *syncrétisme* ou *métissage* pouvaient en effet, chacun de manière séparée, faire l'objet d'une seule thèse ; pareillement, les expressions *anthropologie du croire* ou *théologie spirituelle* pouvaient, en elles-mêmes, ouvrir eux aussi un sujet de thèse ; enfin, le bilan de la missiologie ou le portrait de certaines figures indiennes chrétiennes reste lui aussi général. Mais le but de la mise en place de ces éléments *ensemble* fut de couvrir un champ certes très vaste, mais unifié dans la perspective d'une théologie de la foi chrétienne en régime de pluralisme religieux. Il m'était important de proposer une vision globale de ma question centrale : la plausibilité des brassages interspirituels et interreligieux.

Pareillement, dans la manière d'écrire chacun des paragraphes, j'ai toujours cherché à clarifier les enjeux plutôt que de les obscurcir. Sans sacrifier à la complexité, évidemment, j'ai refusé de procéder comme certains travaux qui entrent dans une problématisation infinie et ne proposent aucune vision globale qui aide à mieux penser, au final, le fond de cette problématique. J'espère, avec les évaluations proposées et l'architecture globale de ce travail, avoir montré la pertinence des trois/quatre nouvelles notions proposées.

## **Résumé du parcours**

Prenant comme point de départ le contexte du sous-continent indien, j'ai examiné l'itinéraire de figures ou entreprise chrétiennes indiennes engagées dans différents types de transferts religieux (1<sup>ère</sup> partie). Tâchant ensuite (2<sup>e</sup> partie) de retracer les enjeux propres à la missiologie depuis Vatican II jusqu'à aujourd'hui en quatre lieux (dialogue interreligieux, culture, justice sociale et dialogue avec le monde séculier), ma recherche revient sur la théologisation récente de la dimension spirituelle (3<sup>e</sup> partie) en me fondant sur l'anthropologie du croire – qui s'apparente foncièrement à ce qu'on entend par *spirituel* aujourd'hui –, et d'examiner comment il se transforme et s'affermite non pas contre, mais *en relation* avec un monde qualifié de « non-chrétien ». Finalement (4<sup>e</sup> partie), j'ai retracé l'histoire du bricolage, du syncrétisme (de l'hybridité – toujours entre parenthèse) et du métissage, afin d'évaluer comment ils permettent, chacun à leur manière, de mieux réfléchir certains développements (ou explorations) de la vie spirituelle chrétienne contemporaine.

### *1<sup>ère</sup> partie – Illustration de transferts religieux hindous-chrétiens*

Afin de donner corps aux différents types d'emprunts et mélanges interreligieux, et parce que le cas du christianisme en Inde est à la fois méconnu et unique au sein du monde chrétien, je considérais utile d'esquisser pour commencer un tableau des différentes figures ayant indianisé, à leur façon, le christianisme local.

Le premier chapitre s'attache à donner quelques clés de lecture du christianisme en Inde, en le situant dans son cadre sociohistorique et politique. J'y rappelle rapidement que les contacts entre le sous-continent et l'Europe par le Moyen-Orient existaient déjà à l'époque romaine, et que le christianisme s'implanta en Inde dès les premiers siècles de notre ère. Il fallait aussi montrer comment le christianisme était lié à la colonisation, parfois comme son allié, mais aussi ayant ses intérêts propres, différents de celui, politique, des États européens ou, économique, des commerçants.

Avec les missions jésuites en général, et Roberto de Nobili en avant-plan, le deuxième chapitre montre comment les tentatives de compénétration religieuse n'étaient pas neutres : elles faisaient partie intégrante de la stratégie missionnaire de ses protagonistes. D'une part très ancrés dans une conception de la mission où le nombre importait, et où il fallait sauver les indigènes de l'emprise de leurs idoles, les jésuites étaient toutefois aussi empreints de l'humanisme qui régnait en Europe à cette époque. Témoins d'une forme d'humilité, et cherchant à dés-européaniser le christianisme pour le rendre accessible aux populations locales, ils tentaient de faire avec l'Inde ce que les premiers chrétiens (issus du monde sémitique) ont entrepris au contact du monde gréco-romain.

Le troisième chapitre revient sur les différentes expérimentations élaborées pendant la renaissance indienne au Bengale au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Plusieurs des figures ici ne sont pas forcément chrétiennes, mais soit elles ont fortement influencé le christianisme en montrant son intérêt pour la pensée hindoue, à la manière d'un Roy, Tagore ou d'un Vivekananda, soit elles ont osé conjuguer le christianisme et l'hindouisme en une sorte de nouvelle Église syncrétique, selon l'intuition de Sen puis de Mozoomdar. C'est également inspiré par les Églises chrétiennes, mais en lien avec le nationalisme indien, que les mouvements nationalistes durs, tels que l'Arya Samaj, naîtront aussi.

Parce qu'il était impossible de ne pas évoquer d'autres appropriations du christianisme en Inde, tel que l'initiation de Jésus à une autre vie spirituelle grâce à son hypothétique contact avec des sages dans l'Himalaya, le quatrième chapitre consiste en une sorte d'interlude sur le sujet. Interlude, car le sérieux de ces hypothèses est particulièrement douteux, d'autant plus que le scénario se répète pour les bouddhistes, les hindous et les musulmans, sans jamais arriver à fournir d'éléments historiques probants pour corroborer leurs propos.

De la même manière que le nationalisme a encouragé certains penseurs indiens (et hindous) à penser autrement leur religion en s'inspirant du christianisme, les chrétiens d'Inde ont eux aussi réclamé plus d'indépendance vis-à-vis de leur Église mère. Tandis que les initiatives seront d'abord protestantes, et que la figure d'Upadhyaya reste aussi singulière que solitaire du côté catholique, c'est avec les conférences œcuméniques d'Édimbourg, Jérusalem et surtout Tambaram (en Inde, justement), que les débats autour de l'autonomisation des Églises locales prendront forme, tant sur un plan institutionnel que dans sa texture culturelle et religieuse. Le *Madras rethinking group*, en l'occurrence, jouera un rôle majeur pour penser une Église proprement indienne.

Enfin, le sixième chapitre revient sur l'expérience sans doute la plus connue des Euro-Américains : l'ashram Shantivanam, fondée par Jules Monchanin et Henri le Saux (Abhishiktananda), fréquentée par Raimundo Panikkar, et dirigé ensuite par Bede Griffiths. Mais

en contextualisant le lieu, on observe d'une part que le phénomène des ashrams est récent, et d'autre part, que la sanskritisation du christianisme pose problème pour les chrétiens non-brahmanes cherchant eux aussi à indianiser le christianisme, mais dans le sens des dalits. Amalorpavadass n'en était qu'à moitié conscient, en insistant sur la question de la justice sociale, alors que l'association des ashrams chrétiens reste non pas rétive, mais distante de ces critiques. C'est la veine de la théologie de la libération, ou théologie contextuelle, qui a donné à l'Inde ses promoteurs d'une théologie indienne qui s'appuie sur le contexte de vie des exclus et des plus pauvres.

## 2<sup>e</sup> partie – Bilan missiologique : (re)penser l'annonce de l'Évangile

On a souvent – et trop maladroitement – opposé mission et dialogue interreligieux, comme si les deux lieux ne se croisaient pas de plusieurs manières. Et on a souvent réduit la mission à l'idée prévatricane d'un savoir à transmettre aux peuples qui vivaient encore dans l'obscurité<sup>1</sup>. Pour mener à bien l'examen de cette partie, je suis revenu sur les quatre lieux missiologiques majeurs en crise actuellement : le rapport de l'Église aux autres traditions religieuses, à la culture, à la justice et à la conduite que tente d'adopter l'Église devant les sociétés plurielles. Ces quatre premiers chapitres m'ont permis, dans un cinquième temps, d'identifier les ingrédients nécessaires – et déjà présents – pour penser théologiquement les détours ou les ancrages en d'autres lieux que le christianisme. À travers l'ensemble de cette partie, c'est surtout la théologie catholique (à partir de son magistère) qui est mise de l'avant, sans pour autant écarter certains éléments du Conseil œcuménique des Églises, par exemple, qui me paraissaient importants à soulever.

Le premier chapitre traite de la question du dialogue, en mettant celui-ci en rapport avec la mission à partir de la théologie élaborée par les pontifes romains. Parce que le magistère de l'Église catholique s'est montré un temps très réticent à certaines formes du dialogue interreligieux et qu'il s'interroge encore souvent sur le sens global à donner à la mission (qui ne doit plus être entendue comme du prosélytisme), ce chapitre examine les résistances et évolutions qui ponctuent la réflexion sur les conditions d'articulation entre dialogue et mission.

Sur la lancée du premier, le chapitre suivant s'arrête à ce que l'on désigne, dans l'Église catholique, par l'*inculturation*, mais qui est aussi désigné sous les termes d'*indigénisation*, d'*adaptation* ou d'*acculturation*. Le chapitre revient sur la notion de culture – comment elle est apparue à côté de l'idée de religion pendant la querelle des rites, et quels problèmes cette

---

<sup>1</sup> Cf. *Rerum Ecclesiae* de Pie XI : « Spread the light of the Gospel and the benefits of Christian culture and civilization to the peoples who "sat in darkness and in the shadow of death" » (Pie XI 1926, §1).

distinction pose pour penser les rapports entre les deux sphères. Pour Amaladoss, il est possible de penser l'articulation entre un christianisme éminemment européen et des lieux – ainsi que des manières de faire –, n'ayant aucun rapport avec les cultures européennes, qu'à la condition d'évoluer par rapport au premier paradigme régissant l'indianisation du christianisme : « Il ne faut pas partir avec tout un appareil institutionnel que nous essaierions d'inculturer, mais plutôt avec une communauté que nous engagerions à répondre à l'Évangile dans sa situation sociale et culturelle et que nous laisserions libre d'exprimer et de célébrer sa réponse » (Amaladoss 1997, 159).

Le troisième chapitre réinvestit la question de la justice sociale en rapport avec la mission, pour en observer les effets sur les développements de la missiologie en Inde et ailleurs. Cette attention à la justice a seulement récemment (dans les années 1970) été associée à la nature missionnaire de l'Église dans le contexte catholique. Ce faisant, la fonction de l'histoire et des contextes réels a dû être repensée et mieux incorporée à la pensée théologique.

Parce que la mission se comprend également à présent en tant que « théologie publique » dans le sous-continent, un passage par celle-ci était aussi obligatoire. Ce quatrième chapitre poursuit la réflexion sur l'importance de l'historique et du politique pour la pensée chrétienne. Elle montre aussi comment le dialogue peut se penser de manière paritaire, où l'Église n'est plus entendue comme *la* tradition de référence, mais une tradition *parmi* d'autres, religieuses ou pas, et comment de nouvelles formes d'associations peuvent se constituer avec d'autres partenaires.

Enfin, le cinquième chapitre ne cherche pas à récapituler les développements de la mission, tant du point de vue institutionnel que théologique, mais sélectionne les éléments fondamentaux qui permettent de penser à la fois la pluralité, le dialogue, la quête de Dieu et la transformation au contact d'autrui. Ce dernier chapitre, qui est à lui-même une sorte de résumé, établit une première base d'intuitions théologiques à partir desquelles peuvent se penser les catégories non encore envisagées par la missiologie comme le bricolage, le syncrétisme et le métissage, repris en dernière partie.

### *3<sup>e</sup> partie – Théologisation de la vie spirituelle*

Grâce au principe de pastoralité, mis de l'avant par Vatican II, la théologie a moins cherché à construire de nouvelles approches dogmatiques des mystères chrétiens que de les penser en des contextes sociohistoriques. Aussi, les développements en théologie spirituelle, suggérés à l'origine par Karl Rahner et travaillés par différents théologiens de la veine ignacienne, ont été cruciaux pour penser une anthropologie du croire adéquate à ces nouveaux phénomènes.

La partie peut se concevoir en deux mouvements. En un premier temps, j'ai voulu montrer en quoi le spirituel est devenue une catégorie non seulement intelligible, mais *utile* pour penser le théologique, et d'effectuer une sorte de « diagnostic théologique du moment présent » comme dit Theobald à propos de Rahner (Theobald 2015, 47-50). La fonction générale de cette première étape, à la fois ambitieuse et fragile, se veut surtout descriptive : suivre la veine généalogique du terme *spirituel* en abordant rapidement quelques angles significatifs de son évolution – surtout en régime chrétien –, et examiner à travers les âges jusqu'à aujourd'hui la prégnance et la pertinence de ce terme comme catégorie philosophique – et/ou théorique – pour la réflexion sur le religieux contemporain, afin d'en esquisser une sorte de panorama de ses usages contemporains. En un second temps, j'espère avoir réussi à mieux identifier les enjeux selon, d'une part, une anthropologie du croire associée à une définition du spirituel, et d'autre part, de caractériser plus largement les contours et l'utilité de la théologie spirituelle pour ce type de question.

Plus concrètement, le premier chapitre rappelle que le spirituel tire son origine, d'un point de vue étymologique, de sources chrétiennes et juives. J'y souligne le fait que le spirituel s'est néanmoins rapidement agrégé à différents champs sémantiques liés à la culture grecque, puis aux développements médiévaux, qui générèrent de nouvelles acceptions du terme. Les époques modernes et contemporaines montrent comment le spirituel a connu des développements divers, ayant comme points communs la centralité du sujet et de son expérience intérieure, jusqu'à accompagner – ou provoquer – son émancipation des cadres religieux.

Le deuxième chapitre, par un large mais incomplet tour d'horizon, présente les différents lieux d'inscription du spirituel dans l'espace contemporain. La présence croissante de cette dimension – dans les soins de santé et les milieux éducatifs, ou devant les appropriations (variées) en théologie, par des groupes féministes, autochtones ou athées – permet de penser que cette réalité composite et multivalente peut aujourd'hui être désignée sous le vocable du *spirituel*. On aurait d'ailleurs encore pu allonger la liste en décrivant comment cette question se déploie dans les arts (cinéma, littérature, etc.), mais également dans les sciences (en neurologie ou en psychiatrie, par exemple). Certes, la sociologie des religions – l'une des premières concernées par ce terme – discute encore de la pertinence scientifique d'une telle catégorie. Toutefois l'heure n'est plus à discuter de sa pertinence ; seulement de son espace sémantique propre.

Le troisième chapitre montre en quoi les harmoniques entre le croire et la vie spirituelle sont multiples et essentielles à prendre en compte. Autant les réflexions sur le croire éclairent de manière originale le spirituel, autant le spirituel aide également à élargir notre compréhension du croire – le spirituel étant entendu non comme espace extramondain, immatériel et inaccessible aux sens, mais comme démarche pleinement personnelle et engagée dans sa vie intérieure. De son côté, le croire est entendu non comme adhésion aveugle à des formules dogmatiques, mais,

anthropologiquement, *existentiellement*, comme signe d'une recherche, d'une soif chez le sujet qui veut *affermir* sa foi.

Dans le sillage du croire, le quatrième chapitre revisite l'émergence de la théologie spirituelle comme lieu hybride<sup>2</sup>, à la conjonction entre la théologie systématique et pratique. Il montre comment ce type de théologie s'impose désormais comme manière de penser la vie spirituelle à l'intérieur de la théologie, tant à travers les théologies féministes ou de libération, qu'en théologie systématique (ou fondamentale). Tandis que les notions de dialogue intrareligieux et interspirituel sont examinés dans ce chapitre, le discernement est également réinvesti de manière plus poussée.

#### 4<sup>e</sup> partie – De nouvelles catégories théologiques

Bien qu'on puisse recenser pas moins d'une trentaine de colloques, séminaires, symposiums ou tables rondes qui, depuis les années 1960 jusqu'à aujourd'hui, ont eu comme objectif d'examiner les concepts capables de dire et de penser les transferts culturels ou religieux, la conclusion générale se résume régulièrement aux remarques suivantes : les concepts manquent encore de maturité théorique, ils se chevauchent sémantiquement les uns les autres et les limites sémantiques restent floues ; toutefois, certaines lignes de lecture émergent, qui aident à penser les phénomènes de compénétration religieuse et spirituelle, et peuvent donc être incorporés dans les analyses théologiques actuelles. Il fallait donc engager l'examen sur les trois termes (et demi) les plus aptes à rendre compte, dans l'espace francophone, des mélanges religieux et spirituels. Cet examen a permis de retracer les sources propres à leur émergence, de les analyser selon les différents champs lexicaux qui les composent, et d'en évaluer leur portée théologique afin de mieux les intégrer dans la pensée du pluralisme religieux.

Des trois concepts analysés, c'est le bricolage qui ouvre le mieux les questions d'interpénétration spirituelle. Avec lui, on entre dans l'expérimentation, mais de manière éminemment subjective du fait de ses contraintes émanant de son environnement limité. Alors que les environnements structurés sont mieux pris en compte par le métissage, le bricolage se satisfait de fragments ou de bribes de traditions religieuses, et recompose, de manière inédite, sa propre vision du religieux – un peu comme l'idée que Jésus serait allé au Cachemire, sans qu'on ne comprenne bien comment cette virée himalayenne ait pu vraiment influencer son discours de retour auprès des siens. Le bricolage est surtout le fait d'une exploration au pays des traditions religieuses, parfois en quête d'exotisme, mais surtout en fonction de ses goûts. C'est du « pick and

---

<sup>2</sup> Je me permets ici le mot, qui n'est évidemment pas à proscrire. Je le choisis à dessein car il permet d'englober justement dans mon propos une partie de la sémantique du syncrétisme et une autre du métissage : il cherche une cohérence propre et reconnaît une double origine.

choose », comme le suggère l'expression anglaise, c'est-à-dire qu'on aménage ses choix de manière créatrice et « à la carte », comme le suggère Jean-Louis Schlegel (1995), ce qui ne doit pas décrédibiliser l'authenticité de la quête de sens inhérente à ces explorations.

Le syncrétisme, abordé en deuxième chapitre, est une notion moins subjective que communautaire, même s'il n'exclut pas la première tendance. D'abord lié à l'idée d'unité dans l'adversité, cette notion sera vite comprise comme synonyme d'irénisme et de relativisme au cours des XVII<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècles, puis d'amalgame et de création d'une nouvelle religion par les premiers historiens des religions. Elle devient l'antithèse de la pureté, de l'authenticité, et en ce sens, sera réprouvée comme nocive du fait de ses propensions à la corruption. Mais derrière ces critiques se cachent aussi des jeux politiques, où certains groupes disposent du pouvoir de déterminer ce qui est pur de ce qui ne l'est pas, ou d'homologuer une nouveauté plutôt qu'une autre. Il est révélateur en ce sens que le syncrétisme ait été réinvesti non par des théologiens d'Euro-Amérique, mais des pays du Sud – le Brésil avec Leonardo Boff et l'Inde avec MM Thomas, insatisfaits qu'ils étaient de termes comme inculturation et indigénisation. Car même si ces deux notions ont leur pertinence, le syncrétisme embrasse mieux les mélanges religieux que les deux autres notions, en ne réduisant pas les phénomènes à des enjeux purement culturels. Mais ce faisant, le risque de corruption des fondements du christianisme tout comme l'aveuglement devant un christianisme qui resterait trop européenocentré, demande à développer un discernement à tous les niveaux (théologique, écosociologique et anthropologique).

L'hybridité est un terme à la fois si polysémique et si central que je ne pouvais ni l'ignorer, ni le traiter de manière satisfaisante pour la sphère francophone. J'insiste sur la question de la langue, car mon propos aurait été différent pour la sphère anglophone, qui ne connaît pas vraiment la notion de bricolage, et ne s'appuie pas tant sur le métissage que sur l'hybridité pour évoquer des enjeux similaires proches des études postcoloniales. Car le champ lexical de l'hybridité emprunte autant du métissage en ce qui a trait à la double appartenance et à sa dimension raciale, qu'au syncrétisme pour les questions de dynamiques de pouvoir, et la remise en question des catégories du pur et de l'impur. À part la confusion qui demeure encore sur la tendance de l'hybridité à valoriser soit l'homogénéisation ou l'hétérogénéité – le syncrétisme, tendant vers une nouvelle cohérence, s'oriente plutôt vers le premier, alors que le métissage assume l'hétérogénéité –, en français comme en anglais, son champ sémantique englobe une bonne partie des deux notions. D'où mon choix de l'analyser entre le syncrétisme et le métissage, et de le faire exister, mais entre parenthèses.

Le dernier chapitre, sur le métissage, assume de manière nouvelle l'hétérogénéité d'un état en assumant pleinement la question de la double appartenance. Pendant un (long) temps associé à la discrimination raciale, et parfois assimilée à de la bâtardise, des renversements du stigmat ont



vu le jour au cours de la seconde partie du XX<sup>e</sup> siècle. Dans la sphère francophone, le métissage permet de penser positivement le multiculturalisme et la diversité des habitants d'un lieu donné. En théologie, c'est l'appartenance à deux traditions religieuses à la fois qui pose problème. Elle oblige d'une part à réinterroger l'idée d'appartenance en théologie chrétienne (en la mettant en dialogue avec la notion de *discipleship*), et d'autre part, à relancer la réflexion sur deux champs constitués de pôles en tension : celui du langage entre le signifiant et le signifié, et celui du salut entre l'universalité de celui-ci et le particularisme par lequel on y accède.

## **Incidences théologiques**

Bien que l'Inde soit d'abord le pays des hindous, le polymorphisme de ses traditions religieuses se réclamant de l'hindouisme et la présence importante de ses nombreuses minorités religieuses a depuis longtemps fait de ce pays un connaisseur du pluralisme religieux<sup>3</sup>. Il n'est donc pas étonnant que les questions modernes – à partir du XIX<sup>e</sup> siècle – autour de l'enjeu du pluralisme se soient déployées en Inde et qu'elles aient été particulièrement vives : sa diversité interne, unifiée en partie grâce à une architecture sociale tenue par le système des castes, a suscité quelques expérimentations variées depuis deux siècles. Si, de manière générale, différentes figures spiritualistes et mystiques ont ainsi pu bricoler, syncrétiser, métisser les traditions entre elles, en christianisme, comme nous l'avons vu, des approches tout aussi originales ont vu le jour et ont permis d'illustrer les processus en jeu sous un autre jour.

Au-delà des notions déjà abordées de *dialogue*, *inculturation*, *justice sociale* ou *théologie publique*, et à côté de ces nouveaux champs d'études que sont l'anthropologie du croire et la théologie spirituelle, les concepts de *bricolage*, *syncrétisme*, (*hybridité*) et *métissage*, sans avoir été vraiment encore homologués aujourd'hui en théologie, permettent de mieux cerner ce qui se produit comme mélange des genres. Certes, pour départager le champ sémantique des termes, il a parfois fallu une petite dose d'arbitraire, non sans justification, bien sûr. Mais comment refuser aux auteurs Laplantine et Nouss de lier le métissage au bricolage, par exemple ? Ou à Gruzinski de lier le métissage à l'hybridité, quand Glissant en arrive au métissage en passant par la créolisation ? Le travail fut parfois délicat à construire car la ligne à suivre n'était pas toujours évidente.

Mon objectif ne consistait pas tant à m'interroger *jusqu'où* il est possible de permettre la compénétration de différents éléments exogènes avec la tradition chrétienne, mais d'examiner *en quoi* et *comment* ces processus d'interpénétration peuvent fonctionner chez un croyant. Si je

---

<sup>3</sup> Le recensement de 2011 comptait pour l'ensemble du pays 966,2 millions d'hindous (juste sous la barre des 80%) ; 172,2 millions de musulmans ; 27,8 millions de chrétiens ; 21 millions de sikhs ; 8 millions de bouddhistes et 4,5 millions de jaïns (Census India 2011).

refuse d'entrer dans un débat sémantique où on pourrait statuer, de manière trop rapide, que le dialogue interreligieux est permis, mais pas le métissage ou le syncrétisme, c'est parce que chaque situation est unique, liée à un contexte particulier, et qu'il faut du discernement pour employer ces catégories normatives de « bien » et « mal ». En chaque lieu, de manière exceptionnelle à chaque fois, s'articule, se syncrétise et/ou se métisse ce que l'on appelle, de manière générique, le christianisme. Au lieu d'évaluer *a priori* l'orthodoxie de certains discours, ou l'orthopraxie de certains ajouts liturgiques ou pratiques spirituelles, je demeure convaincu qu'une théologie du discernement est incontournable pour penser ces pratiques situées parfois hors de l'Église, souvent en marge et en tous les cas dans le flou, le *fuzzy* ou le *liquide* (Bauman 2005 ; cf. Join-Lambert 2015). J'espère avoir montré, à travers ces chapitres, que le passage par l'autre n'est ni aussi incohérent ni aussi hétérodoxe qu'on peut le croire de prime abord, et qu'il peut même être considéré comme souhaitable, voire *nécessaire*, pour l'avenir du christianisme.

Cette manière d'envisager les choses poursuit d'ailleurs les travaux de Michael Barnes (2002 ; 2012) et Christoph Theobald (2015 ; 2017). À la suite du premier, l'optique fut non pas de développer les suites d'une théologie *pour* le dialogue, qu'une théologie *du* dialogue : les défis d'un monde pluriconfessionnel doivent encourager les chrétiens à repenser leur théologie de manière créative et responsable, plutôt que de rester sur la défensive et traiter l'existence d'autres traditions religieuses comme un problème (Barnes 2002, x). À la suite du second, la volonté fut de mieux prendre en compte le contexte socioreligieux actuel afin de se donner de meilleurs outils pour accompagner les croyants dans un approfondissement de leur foi, d'une part, et l'Église à une plus grande pertinence dans ce monde pluriel, d'autre part.

Pour conclure ce long travail, j'aimerais revenir sur trois lieux qui éclairent quelques-uns de ces aboutissements théoriques – même si ceux-ci mériteraient encore (et toujours) de l'approfondissement, certes. Deux de ces lieux furent abordés de manière oblique au cours de la dernière partie : l'identité et la vérité chrétienne en laquelle le croyant met sa foi. Autant l'identité chrétienne est constituée de la vérité professée par une adhésion au Christ, autant la vérité chrétienne est elle aussi définie par la manière de se rapporter au Christ ; les deux notions sont concomitantes l'une à l'autre. Mais ces deux lieux ne sont pas en face à face, comme dans un jeu à miroir ; un troisième lieu, abordé dans la deuxième partie, relance le rapport entre identité et vérité : la mission. Cette mission, qui fait partie de la nature de l'Église (Vatican II 1965, AG §2) contribue à caractériser l'identité chrétienne, tout comme cette identité se retrouve caractérisée par le type de mission mis en œuvre. De même, si la vérité chrétienne constitue le fondement par lequel l'annonce au monde peut être élaboré, cette annonce se trouve enrichie, transformée, par les rencontres que les chrétiens feront en milieu non-chrétien. À elles trois, les notions d'*identité*, *vérité* et *mission* forment une sorte de triangulation où chaque pôle a besoin des deux autres pour

se penser. Pour ce faire, la théologie spirituelle développée en troisième partie, qui propose un réinvestissement de la foi personnelle à travers un discernement, s'avère essentielle pour articuler cette triangulation.

En somme, autant cette identité, dans le brassage du croire, a dû se montrer plus souple, dynamique et assez poreuse pour accueillir et se laisser transformer par d'autres interprétations de la vérité ultime que la sienne propre, autant la mission de l'Église se trouve elle aussi remise en question, tant dans ses modalités effectives que pour la vérité qu'elle professe. Revenons sur ces trois éléments.

### *Vers une identité souple, dynamique et poreuse*

Les études sur les brassages religieux révèlent nombre d'exemples montrant que les traditions n'ont jamais été hermétiques les unes aux autres, mais mettent en route différents mécanismes de métabolisation qui leur sont spécifiques, en fonction des motivations des acteurs les conduisant. C'est dire comme il est difficile de vouloir figer une tradition dans un moment ou un format précis. En ce sens, mon travail a voulu se penser comme un remède et une réaction aux tendances intégristes qui empêchent la tradition de se renouveler – et la sclérosent plutôt –, la croyant menacée par la présence d'alternatives spirituelles dangereuses pour les fidèles. J'ai évoqué l'exemple très radical de Khomeiny contre Rushdie, dans l'actualité contemporaine, mais sans aller jusque-là, les grandes ou petites résistances contre le changement (suscité par le contact avec d'autres traditions religieuses ou par les intuitions de la société contemporaine) pourraient aussi illustrer ce phénomène dans nos Églises tout comme dans l'espace politique (avec un Finkielkraut, par exemple). Sans qu'il s'agisse d'ébaucher une nouvelle théologie, les concepts étudiés en dernière partie prennent en effet le contrepied des tendances conservatrices, en encourageant la souplesse contre la rigidification, l'ouverture à la fermeture, et montrent qu'il est possible de demeurer chrétien alors même que l'accueil de l'autre produit des transformations (de la conversion) en nous.

Le renouvellement de la tradition suppose (exige ?) de penser la porosité et l'altération de manière positive. D'une certaine manière, ce renouvellement oblige de prendre à revers l'étymologie du mot *identité* lui-même, qui se résume à la « qualité de ce qui est le même » et provient du mot *idem* en latin (CNRTL 2018). Ce terme n'a d'ailleurs pas eu de valeur politique jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, mais seulement didactique : on parlait alors d'identité de raison, ou de nature (Dictionnaire d'autrefois 2018). Dans la sixième édition du dictionnaire de l'Académie française (1832-5), le terme est appliqué aux humains, mais pour des raisons juridiques : il fallait pouvoir reconnaître l'identité de quelqu'un en état d'arrestation d'un prisonnier ou d'un mort (*ibidem*). Ce n'est qu'au XX<sup>e</sup> siècle que le terme acquiert une valence politique, alors même que son étymologie

se rapporte à ce qui est encore affirmé en mathématique : l'égalité entre deux éléments identiques. L'identité oscille donc entre ce qui se rapporte à l'identique – où rien ne devrait changer – et l'identitaire – qui démarque une personne ou un groupe d'un autre.

Répetons-le : l'identité chrétienne ne peut se résumer à cette seule dimension sociale, même si elle a son importance. Elle est aussi liée à un credo, dont elle dépend d'ailleurs, qui est partagé par une communauté et auquel on adhère par la foi. C'est ce que relève, parmi d'autres, Rajkumar (2016, 2) quand il souligne que l'identité chrétienne se renouvelle par le questionnement sur la double appartenance (et l'hybridité). J'y reviens plus loin. Ce rapport entre identité et foi chrétienne explique d'ailleurs pourquoi la conjonction des deux thèmes fut travaillée et retravaillée par toutes les générations de théologiens qui ont dû, d'abord sous la forme d'apologie, apprendre à rendre compte du choix d'être chrétien et/ou d'expliquer pourquoi il était bon de le devenir. Depuis le récit des Actes des apôtres (avec Pierre et Paul en premier plan) jusqu'à aujourd'hui, je ne sais pas combien de croyants ont dû, tôt ou tard, tenter de rendre compte de leur foi – et donc de leur identité chrétienne – pour eux-mêmes et pour leurs contemporains<sup>4</sup>.

Pareillement, à l'époque moderne et contemporaine, la thématique de l'identité est ravivée par la mission et la remise en question de la pertinence de son message, ainsi que le souligne Theobald en introduction à *Urgences pastorales* (2017). Derrière la question de ce que l'Église peut offrir au monde comme ressource propre, se dessine la question inverse et intimement liée de ce que le monde *peut attendre* de l'Église, qui transformera celle-ci dans la mesure où sa mission devra évoluer pour répondre à ce besoin. L'identité de l'Église – comme des chrétiens – dépend ici des actes posés, de l'attitude assumée d'ouvrir, d'un côté, les fenêtres et les ponts pour entrer en dialogue avec le monde, ou de l'autre, de se fermer du monde et alors, à se sectariser.

Mais ce rapport entre identité et mission ne peut se réduire à sa dimension politique ; une version mieux théologisée est proposée par le Groupe des Dombes, qui en appelle à la *conversion* de leurs Églises respectives afin d'accéder à la véritable identité chrétienne. Car l'identité confessionnelle, qui est incluse dans l'identité ecclésiale (au sens de l'Église universelle qui transcende les particularismes confessionnels), demeure insuffisante en théologie chrétienne pour penser l'identité. Ces deux identités doivent elles-mêmes être incluses dans l'identité

---

<sup>4</sup> Il est intéressant de constater qu'aujourd'hui, en plus de la question d'être chrétien, la liste des ouvrages traitant la question revient en outre à l'idée d'une *condition* – comme je le relevais pour l'étranger ou l'exilé –, ou alors à la *différence* que la foi instaure et qui permet au chrétien de singulariser, pour caractériser l'idée d'*identité*. Sur le fait d'être chrétien, on pourra consulter par exemple *Pourquoi donc être chrétien ?* De Timothy Radcliffe (2005) ou *Être chrétien* d'Éric Fuchs (1965). Sur la notion de condition chrétienne, *La condition chrétienne : du monde sans en être* de Paul Valadier (2003) ; *Condition chrétienne et service de l'homme : essai d'anthropologie chrétienne* de Rémi Parent (1973) ou plus ancien, *La condition chrétienne devant les croissances et les crises modernes* de Marcel Légaut (1937). Sur la notion de différence, *La différence chrétienne* d'Enzo Bianchi (2009) ou *La différence chrétienne* de Christoph Theobald (2010).

chrétienne, qui est reçue dans le baptême et dans la mise en marche à la suite du Christ. Cette dernière identité, déliée d'un lien à l'Église, se comprend sur un plan existentiel et en déplacement constant : « L'identité chrétienne n'est pas statique, mais dynamique. Elle est décentrement, exode, passage, mouvement pascal. L'identité chrétienne est toujours un devenir chrétien. Elle est ouverture à un au-delà eschatologique qui la tire sans cesse en avant et l'empêche de se fermer sur soi » (Groupe des Dombes 1991, 26). En ce dynamisme se retrouve l'idée de conversion, qui consiste à se tourner sans cesse vers Dieu, en assumant ses fautes et en attendant de lui la transformation intérieure :

Identité et conversion ne peuvent être que circonscrites dans des attitudes de fidélité, de vérité et d'obéissance, c'est-à-dire toujours de relation à un autre, notamment à cet Autre qui est lui-même « voie, vérité et vie » pour conduire au Père. L'identité, au sens biblique, consiste donc à « se tourner » sans cesse vers cet autre (*ibid.*, 10).

Ainsi l'identité n'est-elle pas seulement prise sous son aspect « positif » dans la logique chrétienne, mais en creux. Le croyant accède à lui-même dans le dépouillement de lui-même.

### Évangélisation ad extra... et ad intra

À première vue, on pourrait penser que la conversion va dans le sens contraire de la mission, dans la mesure où cette dernière est traditionnellement assimilée à une Bonne nouvelle à communiquer – un message à apporter, donc – non comme une *teshouva* à effectuer – un retour à Dieu dans la contrition. Alors que la mission évoque l'évangélisation, et donc une prédication qui a pu prendre, dans les siècles passés, des allures d'endoctrinement et de propagande (comme le nom de la Congrégation romaine) et reste associé à un triomphalisme d'antan, la conversion évoque un champ lexical totalement inverse : la pénitence et la contrition, qui engage à battre sa coulpe et à se repentir pour revenir sur le droit chemin. Paradoxe.

Mais comme je l'ai montré, la conception de la mission a évolué depuis Vatican II. Bien que celle-ci continue à être convoquée dans l'espoir de propager la foi chrétienne à travers le monde, on a vu qu'elle implique aussi une évangélisation *ad intra*. Le pape François, à la suite de Paul VI dans *Evangelii Nuntiandi* où il est affirmé que l'Église a « toujours besoin d'être évangélisée » (Paul VI 1975, §15) l'a d'ailleurs remis au centre de la réflexion missiologique pour les années 2019-20<sup>5</sup>. Ceci va plus loin que ce que constate Theobald quand il reconnaît qu'« Il est devenu impossible de distinguer encore “la mission” au sens du souci pastoral au quotidien pour la vie de l'Église dans un peuple déjà christianisé, et, de l'autre, la “mission ad extra” comme fondation d'une Église

---

<sup>5</sup> « Dans l'esprit de l'enseignement du bienheureux Paul VI, je désire que la célébration des 100 ans de *Maximum illud*, au mois d'octobre 2019, soit un temps propice afin que la prière, le témoignage de nombreux saints et martyrs de la mission, la réflexion biblique et théologique, la catéchèse et la charité missionnaire, contribuent à évangéliser avant tout l'Église, afin que, ayant retrouvé la fraîcheur et l'ardeur du premier amour pour le Seigneur crucifié et ressuscité, elle puisse évangéliser le monde avec crédibilité et efficacité évangélique » (François 2017).

dans un peuple qui n'a pas encore été christianisé » (Theobald 23, 2015). L'évangélisation ne concerne pas seulement les pays anciennement chrétien, comme l'Église de France l'a (re)découvert avec le livre d'Henri Godin et Yvan Daniel, *France, pays de mission ?* (1943), mais concerne les membres actifs de cette Église : les baptisés prenant au sérieux, dans leur vie quotidienne, leur foi.

Cette évangélisation des chrétiens eux-mêmes pourrait se comprendre de deux manières. D'une part se rapporter à une forme de catéchèse permanente des adultes, où la foi est en constante évolution – ou *mûrissement* dira *Catechesi Tradendae* (Jean-Paul II 1979b, §19). On est là proche de la pastorale de l'engendrement thématifiée par Philippe Bacq et Christoph Theobald (2004, 2008). Et d'autre part, à la conversion, au sens d'une restauration évoquée plus haut, produite par le pardon donné de Dieu au croyant qui se tourne vers lui. En ce sens, le Groupe des Dombes en appelle au principe d'une *Ecclesia semper reformanda* pour la conversion des Églises, tandis que Kasper préfère la formule choisie par *Lumen Gentium* (§8) d'une *Ecclesia semper purificanda*, qui sera renouvelée grâce à l'Esprit Saint (Kasper 2014, 253-4).

L'analyse des concepts amenant à penser le brassage religieux invite la théologie à élargir cette nouvelle conception de la missiologie. Non seulement ces concepts permettent de dépasser la simple notion de dialogue interreligieux en appuyant sur le fait qu'il ne s'agit plus de chercher à convaincre ou d'entendre simplement l'autre dans ses convictions, ou simplement de les entendre chez son interlocuteur, mais de se laisser « inhabiter » par elles. Mais de fait, l'entrée dans ces mélanges nous invite aussi à nous laisser transformer par les révélations que l'autre apporte. Ces révélations, qui nous aident à éclairer la révélation divine, comme le suggérait déjà Panikkar (1999 [1978]) avec sa notion de dialogue *intrareligieux*, ne laisse pas toujours le croyant en maîtrise de ces découvertes. L'expérience d'Abhishiktananda – et de beaucoup de métissés – montre que le croyant peut être transporté dans un ailleurs qui semble de prime abord contradictoire avec la révélation, mais qui fait vivre malgré tout le croyant en le faisant grandir, parfois dans la douleur, sur les trois plans de son existence chrétienne (théologal, écosociologal et anthropologal).

En lien avec cette visée, la critique d'une sorte de « pureté perdue » associée parfois à ces mélanges s'avère donc, je l'ai montré, une fiction. À l'inverse, la *réalité* des mélanges nous permet de prolonger l'intuition selon laquelle, au-delà d'une parité dans la quête de vérité<sup>6</sup>, l'Église ne s'autosuffit jamais à elle-même, et qu'elle a donc *besoin* de l'autre, d'hétérogénéité – bref, du *monde*, entendu ici comme « ce qui n'est pas chrétien », toutes traditions religieuses ou spirituelles incluses – pour se déployer. C'est dans cette optique que la mission ne doit pas être comprise comme seulement celle qui donne au monde, en prenant la forme du témoignage, de la

---

<sup>6</sup> Cf. plus haut, la section « Parité et pluralisme dans la vérité », pp. 252s.

lutte pour la justice sociale ou d'un dialogue prophétique, mais doit se reconnaître comme missionnée, ayant un impact sur la propre vie du chrétien. C'est la « mission à l'envers », qu'affectionne tant Bevans<sup>7</sup>. En vivant avec une autre population, une autre culture, une autre tradition religieuse que la sienne propre, des transformations s'opèrent :

Truly crossing into and engaging oneself in another culture is an opportunity for positive human development through a process of transformation, that is, transforming one's cultural, racial, religious, economic, and political worldviews. [...] While we never become the "other," individuals who really are transformed by the "other" often become "hybrid" persons themselves (Bevans et Schroeder 2011, 84-5).

La mission n'est pas l'absorption de l'autre à sa tradition, mais la communion du croyant à l'autre, en situation de dialogue profond, qui vit de la fraternité, et donc de la réciprocité.

En somme, conclurais-je ici, nous sommes en quelque sorte à l'orée d'une théologie de l'insuffisance. Cela va plus loin que la vulnérabilité, qui doit déboucher sur une humilité à cultiver chez le chrétien, que recommande Bosch pour la mission<sup>8</sup>, et qui demeure évidemment pertinente, surtout quand elle se fait proche d'une théologie de la fragilité de Dieu, chère à Maurice Zundel. Dans l'insuffisance, il y a le manque ; il y a l'exigence de reconnaître que le chrétien a besoin de l'altérité pour approfondir sa foi, car la tradition ne suffit pas. Et sur un plan communautaire, si l'Église a un souci pastoral du monde, ce monde a aussi une fonction catéchétique pour l'Église qu'elle est appelée à mieux intégrer (thématisée ?).

Le bricolage, le syncrétisme, le métissage sont des chemins qui rappellent que le passage par l'extérieur nous dit quelque chose de Dieu. Il s'agit d'une manière d'être chrétien et autre que chrétien à la fois – *Being religious interreligiously* selon la jolie formule de Peter Phan (2004). Dans la mesure où le bricolage incarne une quête de sens (une soif de Dieu), il participe à cette évangélisation quand il est bien accompagné. Pareil pour le syncrétisme, qui intégrant des éléments d'autres traditions religieuses, essaie de dire et célébrer Dieu par d'autres moyens que ceux prodigués par le passé ; le syncrétisme, quand il est bien pratiqué, permet (promet !) le renouvellement de la tradition. Le métissage, de son côté, travaille la purification de notre entendement de Dieu *via* le monde religieux de l'autre ; il permet d'entretenir le désir de Dieu (d'augmenter la foi) en l'alimentant à d'autres sources, comme de poursuivre sa propre évangélisation – ou son propre engendrement.

D'où la question de Jean-Marie Ploux – qui donne le titre à sa monographie – *Le dialogue change-t-il la foi ?* (2007). Le dialogue ne change pas la foi, mais la déploie, selon Ploux, et nous fait entrer dans le troisième lieu de cette conclusion : la vérité.

---

<sup>7</sup> Cf. plus haut, la section « Transformation et enrichissement », pp. 272s.

<sup>8</sup> Cf. en introduction, « Mission et dialogue – vers une nouvelle forme de missiologie », pp. 9s.

Ce qui est irréductible, inassimilable par un chrétien lui rappelle aussi qu'il est toujours en marche vers la vérité de l'homme et de Dieu. La vie chrétienne est une marche à la suite de Jésus. Ni le chrétien, ni l'Église ne peuvent s'arrêter, croire en avoir fini une fois pour toutes avec le dévoilement de la Vérité. [...] le Christ est inachevé, sa Vérité est encore à venir car elle se dévoilera autrement dans la rencontre des peuples et des cultures qui l'attendent et qui portent des « rayons de la Vérité » qui nous échappent (Ploux 2007, 191).

### *Croire et être en vérité*

Pour le décret *Ad Gentes* (Vatican 1965, §7), la raison de l'activité missionnaire se trouve résumée dans la première lettre à Timothée, où est affirmée le désir de Dieu que « tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tim 2, 4-6). Mais il importe aujourd'hui de penser la notion de vérité au-delà de son format traditionnel qui cantonnait celle-ci à l'annonce, et donc à un « objet de foi » auquel il faut adhérer et par lequel on peut acquérir des « biens spirituels » (*ibidem*). Sans que cette qualification soit fautive, elle réduit sensiblement la portée sémantique de la vérité, en plus d'oblitérer les assises anthropologiques du croire. Associer le croire à l'idée d'une propriété de la vérité, qui explique comment le chrétien ou l'Église peut se penser comme ayant l'autorité sur la vérité, s'avère en outre assez problématique pour penser une théologie du pluralisme religieux. Heureusement, il y a d'autres manières aujourd'hui de poser le problème de la vérité dans le croire.

Nous ne possédons pas la vérité, c'est elle qui nous possède, redisait le pape François dans son encyclique *Lumen fidei*, et de ce fait, « La vérité rend humble [le croyant], sachant que ce n'est pas lui qui la possède » (François 2013a, §34)<sup>9</sup>. En renversant l'ordre du possédant et du possédé – le croyant appartient à Dieu et se soumet à sa vérité, et non l'inverse –, il est alors possible de penser le rapport à la vérité de manière existentielle : être en vérité. Se situer en elle, à son écoute, plutôt qu'au-dessus. C'est en ce sens que Rahner insistait sur les conditions à respecter du dialogue pour les chrétiens engagés dans celui-ci :

Un chrétien mènera le dialogue en sachant sérieusement l'existence du danger qu'en lui-même la faute de l'orgueil, du caprice, de la fausse sureté de soi, de la puissance, corrompt le dialogue et en fasse un mensonge social. Il a toujours aussi conscience d'être pécheur et placera par conséquent sa propre participation au dialogue sous le jugement et la miséricorde de Dieu (Rahner 1967, 35).

Le pape argentin rappelait aussi, dans son exhortation sur l'évangélisation, que « L'Église qui est disciple-missionnaire, a besoin de croître dans son interprétation de la Parole révélée et dans sa compréhension de la vérité » (François 2013b, §41). Qui dit croissance, dit *développement*. Ce qui nous permet de reconnaître avec Ploux que oui et non, la foi change et ne change pas au contact de l'autre, mais qu'elle se *développe*. Un peu comme l'embryon, qui n'est pas le même que

---

<sup>9</sup> Cf. plus haut, « La vérité décodée par la grammaire de l'amour », pp. 267s.



l'enfant qu'il est devenu, ni le vieillard qu'il sera un jour, mais qu'en même temps oui – il s'agit de la même personne de la conception à la mort, même si sa constitution change.

En situant la vérité au-delà de nous, partiellement accessible à notre entendement, celle-ci est sauve de toute captivité philosophique. Car en nous dépassant, la vérité nous échappe. D'où le désir, chez certains croyants, de trouver d'autres sources pour s'y abreuver autrement – considérant, en théologie, que la vérité reste une. C'est en ce sens que les concepts associés au brassage du croire nous invitent à mieux accueillir l'essor d'une *Spirituality of the Road* suggérée par Bosch (1979). Pour le bricolage d'abord, il est important de convenir que les « chercheurs spirituels », surnommés les *Aventuriers de la spiritualité*, selon le titre de l'ouvrage de Jean-François Barbier-Bouvet (2015), sont loin d'être simplement des braconniers qui se servent des pratiques chrétiennes comme des autres pratiques sans discernement. Le fait qu'ils vagabondent en d'autres sphères ne les rend pas moins insensibles aux vérités chrétiennes, d'une part, et à la vérité, surtout : « Même ceux qui ne puisent plus à une source unique sont fondamentalement à la recherche de ce qui fait unité » insiste Barbier-Bouvet (2015, 206). Et là où certains dénoncent des « incohérences religieuses ou dogmatiques », ces chercheurs de sens y voient « une cohérence spirituelle, car c'est la personne, et non plus la doctrine, qui fait l'unité en cherchant à conférer du sens à sa vie » (*ibidem*)<sup>10</sup>. Sur la question de la vérité, le diagnostic s'avère sensiblement le même pour le syncrétisme et le métissage, que l'on récuse facilement au nom des discordances que cela engage sur le plan philosophique et/ou rituel pour les démarches syncrétistes, ou des incompatibilités doctrinales, pour le métissage.

Au terme de ce travail, je m'interroge néanmoins sur cette question de la cohérence et me demande si on ne confond pas deux régimes de vérité : celui de la philosophie (symbolisé dans le langage courant par la raison) et celui de la foi (qui ressort de la vie spirituelle, comme la troisième partie l'a montré).

Rappelons les fondamentaux qui régissent l'appréhension de la vérité pour la foi chrétienne. La théologie part du principe qu'existe une forme d'autonomie du régime de la foi, complémentaire au régime de la raison, mais pas assujettie. Autant il est important de ne pas les confondre, autant ces deux régimes ne peuvent être dissociés l'un de l'autre, étant donné qu'ils sont « comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité » (*Fides et ratio* 1998, §1) comme l'écrivait Jean-Paul II<sup>11</sup>. Dans l'optique de la vérité chrétienne, toutefois, il faut admettre que « Seule la foi permet de pénétrer le mystère, dont elle favorise une

---

<sup>10</sup> Alors que je diffère sur les termes employés pour analyser les résultats de cette grande enquête (plus de six milles participants interrogés), qui relègue le bricolage à du zapping et du consumérisme, et le rapproche du syncrétisme, je reste très intéressé par les résultats à proprement parler de cette étude.

<sup>11</sup> En échos aux lignes qui suivront, on aura avantage à relire l'articulation entre croire et savoir proposée dans le chapitre sur l'anthropologie du croire, dans la section du même nom, pp. 323s.

compréhension cohérente » (*ibid.*, §13). Une première question se pose alors ici quant à savoir si foi et raison sont à parité. Car bien que le pape insiste sur l'existence d'ordres différents entre la foi et la connaissance philosophique (*ibid.*, §9), et qu'il affirme que la foi favorise « une compréhension cohérente », il admettra plus loin, avec Thomas d'Aquin, qu'il est impossible à la raison de comprendre ou de voir la présence et la vie du Christ dans l'Eucharistie, « mais la foi vive, elle, l'affirme, en dépassant la nature » (*ibid.*, §13). Le problème réside dans le sens que l'on donne à l'idée de *compréhension* : la compréhension que procure la foi n'est pas la même que la compréhension donnée par la raison, cette dernière fonctionnant selon un mode de connaissance différent du premier.

La confusion des deux régimes se complique quand il s'agit de donner sens à des points comme « les relations personnelles à l'intérieur de la Trinité, l'action créatrice de Dieu dans le monde, le rapport entre Dieu et l'homme, l'identité du Christ, vrai Dieu et vrai homme » (*ibid.*, §66). Jean-Paul II souligne que l'*intellectus fidei* possède une « intelligibilité propre », d'où il estime que l'on peut en tirer une « cohérence logique » proche de celle d'un « authentique savoir », qui bénéficie des « structures logiques et conceptuelles des propositions » (*ibidem*). Seulement jamais il n'ose écrire que le croyant peut *comprendre* le mystère, au sens d'une appréhension raisonnée de celui-ci, mais souligne surtout sur « la signification salvifique » (*ibidem*), propre au sens, donc, qui dépasse la démonstration raisonnée. Le fidèle est donc d'abord invité à « participe[r] à ce mystère par son assentiment de foi » (*ibidem*), même si la théologie dogmatique a la fonction, « à travers des développements conceptuels, formulés de manière critique et universellement communicables » (*ibidem*) de rendre accessible à la connaissance philosophique ces éléments. Mais la connaissance intellectuelle n'est pas suffisante pour engager la foi. Pour qu'il y ait adhésion, il faut plus que de la logique et du raisonnement.

Dans une encyclique plus ancienne, Jean-Paul II opte pour la terminologie johannique du terme *introduire* (en commentant l'action de l'Esprit) pour désigner le chemin qui permet d'accéder à la vérité ultime (Jn 16,12-13) : « c'est la foi qui introduit véritablement l'homme dans la réalité du mystère révélé. "Introduire dans la vérité tout entière", cela s'accomplit donc dans la foi et par la foi » (Jean-Paul II 1986, §6). Autrement dit, on ne peut pas saisir *rationnellement* le mystère de la Trinité ou la double nature de Jésus-Christ. Il faut la foi pour être capable d'entrer entièrement dans le mystère d'un Dieu un et trine à la fois – autrement, ce dogme ne poserait pas de problème au cours des dialogues ou disputes interreligieuses et philosophiques que les chrétiens ont depuis des siècles. C'est bien par l'Esprit, rappelle le pape, que la foi grandit et peut accéder à la connaissance divine : « c'est l'œuvre de l'Esprit de vérité et c'est le fruit de son action dans l'homme. En cela, l'Esprit Saint doit être le guide suprême de l'homme, la lumière de l'esprit

humain » (*ibidem*)<sup>12</sup>. Résumons : plutôt que de comprendre rationnellement ce qui est en jeu, le croyant se trouve *introduit* dans le mystère de Dieu ; il y *participe* ; il est appelé à *accueillir dans la foi* cette vérité.

La foi joue donc un rôle essentiel pour approcher la vérité. Elle demeure « irréductible au savoir et sans commune mesure avec lui » affirmait Ratzinger repris par Henri-Jérôme Gagey (2005, 26). Car les yeux de la foi, rappelle encore Gagey à la suite de Pierre Rousselot, sont les seuls qui peuvent voir ce qui est dans la vérité de Dieu (*ibid.*, 27). Or si la foi permet au chrétien d'appréhender la vérité de Dieu (son mystère, sa Révélation), le croire du chercheur spirituel permet aussi – *et tout autant* – d'appréhender la vérité entendue dans son sens spirituel. Pour Theobald,

Il faut faire sortir l'acte de croire des limites de la sotériologie (dont l'importance n'est d'ailleurs nullement niée mais seulement relativisée) pour le comprendre comme une expérience absolument unique de la présence de l'accomplissement au cœur même de notre histoire humaine, bref, comme le « goût des forces du monde à venir » (Theobald 2007, 691).

La foi – le croire – joue donc un rôle essentiel pour *penser* la vérité ultime – la seule qui peut épanouir l'humain<sup>13</sup>. Seulement quand vient le temps pour les théologiens (et sociologues) d'évaluer la démarche des Globe-trotters du sens, plusieurs en viennent très vite à critiquer leur incohérence, leur supposé aveuglement (ou surdité ?) aux divergences de doctrines qui habitent les différentes traditions religieuses visitées. Sauf que ce faisant, ils ne se rapportent pas à la logique spirituelle d'une soif de sens, équivalent au régime de la foi, qu'ils gardent pour la théologie chrétienne, mais s'inscrivent (confusément ?) dans le régime de la raison, c'est-à-dire dans la logique du tiers-exclu, fonctionnant selon les schèmes hérités de la réflexion philosophique gréco-romaine qui récuse les contradictions et les incohérences<sup>14</sup>.

Il me semble dès lors étrange, voire anormal, de demander aux chercheurs de sens d'entrer dans une stricte cohérence logique et rationnelle pour l'explicitation de leur vie spirituelle, quand la théologie chrétienne reconnaît d'une part que la cohérence se fait en chemin, – de conversion en conversion –, et d'autre part, que ce régime de raison ne peut pas rendre compte de l'ensemble

---

<sup>12</sup> Et le pape de poursuivre : « Cela vaut pour les Apôtres, témoins oculaires, qui doivent désormais porter à tous les hommes l'annonce de ce que le Christ "a fait et enseigné" et, spécialement, de sa Croix et de sa Résurrection. Dans une perspective plus large, cela vaut aussi pour toutes les générations des disciples et des confesseurs du Maître, car ils devront *accueillir* dans la foi et *proclamer* avec fermeté le mystère de Dieu agissant dans l'histoire de l'homme, le mystère révélé qui éclaire le sens ultime de cette histoire » (*Dominum et vivificantem* 1986c, §6)

<sup>13</sup> Disant cela, je ne souhaite pas radicaliser l'individualisation des rapports à la vérité dans une sorte de perspective subjectiviste qui impliquerait de ne s'en tenir qu'à des « ma vérité », comme on l'entend souvent aujourd'hui, sans pouvoir penser l'absolu et l'universel de *la* vérité. Cette perspective laisserait penser que la vérité est plurielle et fragmentée. Mais il s'agit d'au moins reconnaître que dans la mesure où la vérité *me* fait, je *fais*/comprends aussi mieux la vérité ; la relation à la vérité n'est pas à sens unique ; elle se construit ou s'élabore à deux sens, et pourrait être entendue comme « ma » vérité au sens raccourci de « mon interprétation de la vérité ».

<sup>14</sup> Voir sur cette question le 4<sup>e</sup> tome de *La méthode* d'Edgar Morin (1995), où il est proposé de sortir du principe du tiers-exclu (pensée dialectique) pour admettre un principe de non-exclusion propre à la pensée dialogique, ainsi que l'*Introduction à la pensée complexe* (2005 [1990]).

de la vie spirituelle associée à la foi – tant d'éléments de la vie spirituelle échappent à la raison philosophique. Dit autrement, il me paraît problématique de valoriser le régime de foi pour les chrétiens, et le mettre de côté quand il s'agit de chercheurs de sens au motif que leur vie spirituelle serait plus broussailleuse dans les discours, ou pas vraiment chrétienne, donc sans rapport au croire. Si le régime de raison nous permet d'analyser la logique d'un discours et d'en relever les contradictions, il ne permet pas de comprendre – et encore moins de prouver, par déduction – ce qui est *cru*, comme on l'a vu plus haut. Le fait, d'ailleurs, que les théologies protestantes n'aient pas la même appréciation du rôle et du rapport entre la foi et la raison montre en outre que cette appréciation de la raison ne fait même pas l'unanimité en théologie chrétienne<sup>15</sup>. Puisque la validation par la raison ne donne qu'une évaluation partielle de la vie spirituelle, elle peut difficilement servir d'argument pour contester celle-ci quand elle apparaît hétérodoxe aux yeux des autorités.

Plutôt que de juger la vérité énoncée par les chercheurs de sens, il faudrait apprendre à accueillir la foi de l'autre, qu'elle soit bricolée, syncrétisée ou métissée, dans le même régime de foi que celui dans lequel fonctionnent les chrétiens plus classiques, disons. Et donc de rester sur le plan de la vie intérieure, par le dialogue interspirituel par exemple, et écouter comment l'interlocuteur *vit* de cette vérité qu'il recherche, comment il se trouve *en vérité* dans son chemin. Cette attitude engage de se refuser, pour soi-même et chez l'autre, de se penser comme maître de la vérité. D'où la terminologie d'un accompagnement spirituel plutôt qu'une direction spirituelle, qui implique d'abord le discernement et l'écoute, plutôt que le jugement et les condamnations.

Sur un plan sociopolitique, c'est un peu ce que suggère déjà la ligne prise par Vatican II dans ses documents, où le dessein ne fut pas de formuler de nouveaux dogmes à croire, mais d'entrer en dialogue avec le monde, de manière pastorale comme le souligne Theobald. Mais si nous sommes désormais sortis, avec le dernier concile, d'une logique de l'anathème – sans que l'Église ne renonce néanmoins encore complètement à sa superbe à cette époque –, c'est en revanche avec l'avènement de la théologie publique que les Églises apprennent, progressivement, à apprivoiser leur statut minoritaire dans un espace social qu'elles dominaient encore tout récemment en Euro-Amérique<sup>16</sup>.

Pour entrer plus avant dans cette appréhension humble et dialogique de la vérité, Theobald suggère de mieux intégrer le projet théologique de l'évangile de Jean, qui met de l'avant l'action de l'Esprit pour accéder à la vérité, en contraste à ce qui s'est élaboré à partir de la théologie paulinienne depuis le dernier millénaire du côté des Églises latines – dont l'une des conséquences

---

<sup>15</sup> C'est la ligne luthérienne, reprise par Karl Barth (1954), Eberhard Jüngel (1983) ou Hans-Christoph Askani (2009).

<sup>16</sup> Voir plus haut, le chapitre « Émergence de la *public theology* », pp. 231s.

fut l'accentuation d'un christocentrisme aux dépens de la pneumatologie (Theobald 2007, 691). L'évangile de Jean nous aide en effet à repenser ce rapport à la vérité dans le croire en nous rappelant que l'Esprit non seulement éclaire et guide le croyant, mais qu'il le précède<sup>17</sup>. Jean-Paul II le rappelait d'ailleurs en suggérant qu'un « dialogue sincère et authentique entre les personnes » permet aux interlocuteurs « de parcourir ensemble le chemin qui mène à la vérité tout entière, en suivant les sentiers que seul l'Esprit du Seigneur ressuscité connaît » (Jean-Paul II 1998, §92). Dans la mesure où la sagesse est un don de l'Esprit, en théologie chrétienne, on peut dire avec Thomas d'Aquin qu'« *omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est* ("toute vérité dite par qui que ce soit vient de l'Esprit Saint") » (*ibid.*, §44).

Si la vérité « se dévoile », écrit Ploux plus haut, elle demeure mystère, et en tant que tel, ajoute François Bousquet, « Le mystère n'est pas ce qui arrête la pensée, mais ce qui nous donnera toujours plus à penser, et à vivre » (Bousquet 2009). L'incarnation de Jésus-Christ permet aussi de dire que la vérité est *vivante* – qu'elle est une personne, en conclut Zundel. Et elle est destinée à *s'accomplir* dans le croyant qui s'ouvre à elle (Gagey 2009). La vérité n'est donc pas seulement dicible, mais elle est à faire, à construire, et à rencontrer. Car nous restons *en* vérité, dominée par elle, certes, mais d'abord et surtout, attirée par son mystère.

## Envoi

Ces pages invitent à construire une théologie à double mouvement. D'une part, de la réception, de l'hospitalité, qui fait de l'accueil de la vérité des autres une vertu à cultiver en son sein. Et d'autre part, ces pages invitent aussi à imaginer une théologie du voyage, de l'exploration, de la quête. Comme la vérité chrétienne refuse la *carcéralité* de nos concepts, elle préserve du même coup notre propre liberté. Car si la vérité nous rendra libre (Jn 8), nous restons, nous aussi, libres d'y adhérer ou pas.

Sur le chemin du bonheur, comme le suggérait Panikkar,

Blessed are you when you do not feel self-sufficient while being in dialogue.  
Blessed are you when you trust the other because you trust in Me.  
Blessed are you when you face misunderstandings from your own community or others  
for the sake of your fidelity to Truth.  
Blessed are you when you do not give up your convictions,  
and yet you do not set them up as absolute norms (Panikkar 1999, 1).

---

<sup>17</sup> De nombreux missiologues insistent – à juste titre – sur la préséance de l'Esprit dans les lieux où doivent se rendre les missionnaires. Pour Burrows, « 'Spirit' functions biblically as a name that moves beyond and disrupts attempts to define Jesus or mission in straightforward language. 'Spirit' injects an uncontrollable, effervescent element into the structure of Christian existence – a dimension scarcely explored by theology » (Burrows 1996, 128).

## Bibliographie

### Nota Bene :

Les extraits tirés de la Bible sont tous pris de la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB).  
Les livres qui auront été simplement évoqués en note de bas de page, mais dont aucune citation ne provient, ne se retrouvent pas dans la bibliographie.

- Abhishiktananda, (Henri le Saux). 1966. *La rencontre de l'Hindouisme et du Christianisme*; Paris: Éditions du Seuil.
- . 1967. *Une messe aux sources du Gange*,. Paris: Editions du Seuil.
- . 1979. *Initiation à la spiritualité des Upanishads: « vers l'autre rive »*. Sisteron: Editions Presence.
- . 2001. *Hindu-Christian Meeting Point: Within the Cave of the Heart*. Delhi: ISPCK.
- Abhishiktananda, (Henri le Saux), et François Lemarié. 1999. *Lettres d'un Sannyāsī chrétien à Joseph Lemarié*. Édité par Françoise Jacquin et Jacques Dupuis. Paris: Éditions du Cerf.
- Abhishiktananda, (Henri le Saux), et Raimundo Panikkar. 1986. *La montée au fond du coeur: le journal intime du moine chrétien-sannyāsī hindou: 1948-1973*. Les deux rives. Paris: O.E.I.L.
- Académie française. 1762a. « Hibrade ». *Dictionnaire de l'Académie française, 4e édition*. Paris: Chez la Veuve de BERNARD BRUNET.
- . 1762b. « Synchrétisme ». *Dictionnaire de l'Académie française, 4e édition*. Paris: Chez la Veuve de BERNARD BRUNET.
- . 1878. « Synchrétisme ». *Dictionnaire de l'Académie française, 7e édition*. Paris: Firmin-Didot et Cie.
- . 1935. « Synchrétisme ». *Dictionnaire de l'Académie française, 8e édition*. Paris: Librairie Hachette.
- Agarwal, Satya P. 1993. *The Social Role of the Gītā: How and Why*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Ahmad, Hadhrat Mirza Ghulam. 2003. *Jesus in India. Jesus Deliverance from the Cross & Journey to India*. London: Islam International Publications Ltd.
- A.I.C.S., (American Indian Cultural Support). 1993. « Declaration of War Against Exploiters of Lakota Spirituality ». 1993. <http://www.aics.org/war.html>.
- Alcoff, Linda. 2006. *Visible Identities Race, Gender, and the Self*. New York: Oxford University Press. <http://dx.doi.org/10.1093/0195137345.001.0001>.
- Alcoff, Linda Martín, Michael Hames-García, Satya P. Mohanty, Paula M. L. Moya, et Tobin Siebers, éd. 2006. *Identity Politics Reconsidered*. New York: Palgrave Macmillan.
- Alcoff, Linda Martín, et Satya P. Mohanty. 2006. « Reconsidering Identity Politics: An Introduction ». In *Identity Politics Reconsidered*, édité par Linda Martín Alcoff, Michael Hames-García, Satya P. Mohanty, Paula M. L. Moya, et Tobin Siebers, 1-9. New York: Palgrave Macmillan.

- All India Seminar, éd. 1969. *All India Seminar: Church in India Today*,. New Delhi: CBCI - C[atholic] B[ishops] C[onference of] I[ndia] Centre.
- Altglas, Véronique. 2014b. « 'Bricolage': reclaiming a conceptual tool ». *Culture and Religion* 15 (4): 474-93. <https://doi.org/10.1080/14755610.2014.984235>.
- . 2014a. « Exotisme religieux et bricolage ». *Archives de sciences sociales des religions*, n° 167: 315-32.
- . 2014c. « Exotisme religieux et bricolage ». *Archives de sciences sociales des religions*, n° 167: 315-32. <https://doi.org/10.4000/assr.26229>.
- . 2014a. *From Yoga to Kabbalah: Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Amaladass, Anand. 2005. *Indian Christian Thinkers (Tome 1-3)*. Chennai: Satya Nilayam Publications.
- Amaladoss, M. 1997. *A la rencontre des cultures: comment conjuguer unité et pluralité dans les Églises?* Paris: Les Editions de l'Atelier: Les Editions Ouvrières.
- . 2007. *Jésus asiatique*. Paris: Presses de la Renaissance.
- Amaladoss, Michael. 1998. *Vivre en liberté: les théologies de la libération en Asie*. Bruxelles: Lumen Vitae.
- Amalorpavadass, D. S. 1973. *Approach, Meaning and Horizon of Evangelization*. Bangalore: National Biblical Catechetical and Liturgical Centre.
- . 2000. *Atma Purna Anubhava*. Mysore: Anjali Ashram.
- . 2004. *Theological Reflections on Inculturation*. Mysore: Anjali Ashram.
- Amalorpavadass, D.S. 1990. *Integration and Interiorization*. Mysore, India: Anjali Ashram.
- Amalorpavadass, Duraisamy. 1985. *Gospel and Culture: Evangelization, Inculturation*. Bangalore: National Catechetical and Liturgical Centre.
- Amalorpavadass, Duraisamy Simon. 1964. *L'Inde à la rencontre du Seigneur*. Paris: Éditions Spes.
- . 1967. *Destinée de l'Église dans l'Inde d'aujourd'hui*. Paris: Fayard-Mame.
- Ambedkar, B. R. 1936. « Introduction | The Annihilation of Caste - Dr. B. R. Ambedkar ». 1936. <http://ccnmtl.columbia.edu/projects/mmt/ambekar/index.html>.
- . 1957. « The Buddha and His Dhamma, by Dr. B. R. Ambedkar ». 1957. [http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00ambekar/ambekar\\_buddha/](http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00ambekar/ambekar_buddha/).
- Amiotte-Suchet, Laurent. 2016. « Un ministère de bricolage rituel. Le cas d'un exorciste diocésain ». *Ethnologie française*, n° 161: 115-26. <https://doi.org/10.3917/ethn.161.0115>.
- Ammerman, Nancy. 2014. *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Ammerman Nancy T. 2013. « Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion ». *Journal for the Scientific Study of Religion* 52 (2): 258-78. <https://doi.org/10.1111/jssr.12024>.
- Amselle, Jean-Loup. 1999. *Logiques métisses*. Paris: Payot.
- . 2001. *Branchements: anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion.
- Anchukandam, Thomas. 1996. *Roberto De Nobili's Responsio (1610): A Vindication of Inculturation and Adaptation*. Bangalore: Kristu Jyoti Publ.

- . 2007. « Local Practices and Christianity: Some Pertinent Clarifications in the Context of the de Nobilian Experiment ». In *Interculturation of Religion: Critical Perspectives on Robert de Nobili's Mission in India*, édité par Joe Arun, 83-104. Bangalore: Asian Trading Corp.
- Anichini, Giulia. 2013. « Quand c'est la science qui bricole, c'est du sérieux. Bricolage d'objets et d'images dans le domaine des neurosciences ». *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques*, n° 61: 212-35. <https://doi.org/10.4000/tc.7305>.
- Anjali, Ashram. 2000. « Anjali Ashram ». Anjali Ashram. Personnelle.
- . 2018. « Anjali Ashram – presentation ». 2018. <http://www.anjaliashram.org/>.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands = La frontera: the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute.
- . 2012. *Borderlands: The New Mestiza*. San Francisco, CA: Aunt Lute Books.
- Anzaldúa, Gloria, Toni Cade Bambara, et Cherríe Moraga. 1981. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown, Mass: Persephone Press.
- Anzaldúa, Gloria E. 2009. *The Gloria Anzaldúa Reader*. Édité par AnaLouise Keating. Durham; London: Duke University Press.
- Ariarajah, S. Wesley. 1991. *Hindus and Christians: A Century of Protestant Ecumenical Thought*. Amsterdam: Rodopi.
- Arrupe, Pedro. 1985. *Ecrits pour évangéliser*. Édité par Jean-Yves Calvez. Christus. Textes, no. 59. Paris : [Montréal]: Desclée de Brouwer ; Bellarmin.
- Arun, Joe, éd. 2007. *Interculturation of Religion: Critical Perspectives on Robert de Nobili's Mission in India*. Bangalore: Asian Trading Corp.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, et Helen Tiffin. 1998. *Key Concepts in Postcolonial Studies*. London: Routledge.
- . , éd. 2003. *The Post-Colonial Studies Reader*. London; New York: Routledge.
- Askani, Hans-Christoph. 2009. « La parole suspendue dans l'air ou la foi selon Luther ». In *Les constellations du croire: dispositifs hérités, problématisations, destin contemporain*, édité par Pierre Gisel, 89-115. Genève: Labor et Fides.
- Assayag, Jackie. 2006. « Les fabriques de la caste: société, État, démocratie ». In *L'Inde Contemporaine de 1950 à nos jours*, édité par Christophe Jaffrelot, 483-507. Paris: Fayard ; CERI.
- Assembly of First Nations 1999, « Declaration of Kinship and Cooperation among the Indigenous Peoples and Nations of North America » 1999. <http://www.afn.ca/en/about-afn/national-congress-of-american-indians>.
- Aubert, Roger. 1998. « La situation de l'Église au lendemain des "Golden sixties" ». In *L'esortazione apostolica di Paolo VI « Evangelii nuntiandi »*, édité par Istituto Paolo VI, 23-53. Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI 19. Brescia : Roma: Istituto Paolo VI ; Ed. Studium.
- Audinet, Jacques. 1999. *Le temps du métissage*. Paris: Les Editions de l'Atelier.
- Augustin. 1986. *La Trinité*. Traduit par J. M Lamarre. Paris: Magnard.
- Augustin, Saint. 1858. *Lettres de Saint Augustin*. Traduit par Jean-Joseph-François Poujoulat. Paris: Librairie Liturgique-Catholique. <http://archive.org/details/lettresdesaintau04augu>.
- . 2018. « LETTRE LV ». 2018. <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/lettres/s002/1054.htm>.
- Axelrod, Paul, et Michelle A. Fuerch. 1996. « Flight of the Deities: Hindu Resistance in Portuguese Goa ». *Modern Asian Studies* 30 (2): 387-421.



- Azariah, Masilamani. 1989. *The Un-Christian Side of the Indian Church: The Plight of the Untouchable Converts*. Bangalore: Dalit Sahitya Academy.
- Baagø, Kaj, et Kaj Baago. 1969. *Pioneers of Indigenous Christianity*. (Mysore: K.A. Korula at The Wesley Press).
- Bacq, Philippe, et Christoph Theobald, éd. 2004. *Une nouvelle chance pour l'Évangile: Vers une pastorale d'engendrement*. Bruxelles; Paris; Montréal: Lumen vitae / Éditions de l'Atelier / Novalis.
- . , éd. 2008. *Passeurs d'Évangile: Autour d'une pastorale d'engendrement*. Bruxelles; Paris; Montréal: Lumen vitae / Éditions de l'Atelier / Novalis.
- Baird, Robert D. 1971. *Category Formation and the History of Religions*. The Hague; Paris: Mouton.
- Barber, B.R. 1912. *Kali Charan Banurji: Brahmin, Christian, Saint*. London, Madras, Colombo: The Christian Literature Society for India.
- Barbier-Bouvet, Jean-François. 2015. *Les nouveaux aventuriers de la spiritualité: enquête sur une soif d'aujourd'hui*.
- Barbour, Claude Marie. 1984. « Seeking justice and shalom in the city ». *International Review of Mission* 73 (291): 303-9. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6631.1984.tb03281.x>.
- . 1987. « Jesus, Shalom, and Rites of Passage: A Journey toward Global Mission and Spirituality ». *Practical Anthropology* 15 (3): 299-313. <https://doi.org/10.1177/009182968701500302>.
- Barnes, Michael. 2000. *Theology and the Social Sciences*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- . 2002. *Theology and the Dialogue of Religions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2005. « Theology of Religions ». In *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, édité par Arthur G Holder, 401-16. Oxford; Malden, MA: Blackwell Pub.
- . 2012. *Interreligious Learning: Dialogue, Spirituality and the Christian Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barré, Caroline. 2009. « Le dialogue dans le programme scolaire d'éthique et culture religieuse: débats, bilan et prospective ».
- Barré, Louis. 1881. « Synchrétisme ». *Complément du dictionnaire de l'Académie française*. Paris: Firmin-Didot et Cie.
- Barth, Karl. 1954. *Dogmatique, Vol 1, Tome II*. Traduit par Fernand Ryser. Genève: Labor et Fides.
- Basset, Jean-Claude. 1996. *Le dialogue interreligieux: chance ou déchéance de la foi?* Paris: Éd. du Cerf.
- Bastide, Roger. 1970a. *Le prochain et le lointain*. Paris: Cujas.
- . 1970b. « Mémoire collective et socioologie du bricolage ». *L'Année sociologique (1940/1948-)* 21: 65-108.
- . 1960. *Les religions africaines au Brésil; vers une sociologie des interpenetrations de civilisations*. Paris: Presses universitaires de France.
- . 1971. *Anthropologie appliquée*. Paris: Payot.
- . 2018. « ACCULTURATION ». *Encyclopædia Universalis*. <http://www.universalis-edu.com/encyclopedia/acculturation/>.
- Batiffol, Pierre. 1922. *L'église naissante et le catholicisme*. Paris: V. Lecoffre. <http://archive.org/details/lglisenaissant00bati>.
- Bauman, Chad M, et Richard Fox Young, éd. 2014. *Constructing Indian Christianities*. Delhi, India: Routledge India.

- Bauman, Zygmunt. 2005. *Liquid Life*. Cambridge: Polity.
- Baumer, Bettina. 2002. *Mysticism in Shaivism and Christianity*. New Delhi; Borehamwood: D.K. Printworld ; Motilal.
- Begley, Vimala, et Richard Daniel De Puma. 2004. *Rome and India: The Ancient Sea Trade*. Ann Arbor: University Microfilms International.
- Bellah, Robert N. 1967. « Civil Religion in America ». *Daedalus* 96 (1): 1-21.
- . 1974. « American Civil Religion in the 1970s ». In *American Civil Religion*, édité par Russell E Richey et Donald G Jones, 255-72. New York: Harper & Row.
- Bénéton, Philippe. 1975. *Histoire de mots culture et civilisation*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Benoît XVI, Pape. 2005a. « Deus caritas est (25 décembre 2005) | BENOÎT XVI ». 2005. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html).
- . 2005b. « Rencontre avec les Délégués des autres Églises et Communautés ecclésiales et des autres Traditions religieuses (25 avril 2005) | BENOÎT XVI ». 2005. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2005/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20050425\\_rappresentanti-religiosi.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2005/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20050425_rappresentanti-religiosi.html).
- . 2006a. « Aux Ambassadeurs de 21 pays à majorité musulmane accrédités près le Saint-Siège et à quelques représentants des communautés musulmanes en Italie (25 septembre 2006) | BENOÎT XVI ». 2006. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060925\\_ambasciatori-paesi-arabi.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060925_ambasciatori-paesi-arabi.html).
- . 2006b. « Voyage apostolique à Munich, Altötting et Ratisbonne: Rencontre avec les représentants du monde scientifique au grand amphithéâtre de l'université de Ratisbonne (12 septembre 2006) | BENOÎT XVI ». 2006b. [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html).
- . 2007a. « 13 mai 2007: Messe d'inauguration de la V Conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes sur l'esplanade devant le Sanctuaire de l'Aparecida | BENOÎT XVI ». 2007a. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/homilies/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20070513\\_conference-brazil.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070513_conference-brazil.html).
- . 2007b. « Spe salvi (30 novembre 2007) | BENOÎT XVI ». 2007b. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html).
- . 2007c. « Sacramentum Caritatis: Exhortation Apostolique post-synodale sur l'eucharistie source et sommet de la vie et de la mission de l'Église (22 février 2007) | BENOÎT XVI ». 2007c. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20070222\\_sacramentum-caritatis.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html).
- . 2007d. « Au Corps Diplomatique accrédité près le Saint-Siège pour la présentation des vœux pour la nouvelle année (8 janvier 2007) | BENOÎT XVI ». 2007d. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2007/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070108\\_diplomatic-corps.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2007/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20070108_diplomatic-corps.html).
- . 2007e. « Voyage apostolique au Brésil: Session inaugurale des travaux de la V Conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes (13 mai 2007) | BENOÎT XVI ».

- 2007e. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2007/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070513\\_conference-aparecida.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html).
- . 2008a. « Au Corps Diplomatique accrédité près le Saint-Siège pour la présentation des vœux pour la nouvelle année (7 janvier 2008) | BENOÎT XVI ». 2008. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080107\\_diplomatic-corps.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080107_diplomatic-corps.html).
- . 2008b. « Voyage apostolique aux Etats-Unis: Discours à l'Assemblée générale de l'Organisation des Nations Unies à New York (18 avril 2008) | BENOÎT XVI ». 2008b. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080418\\_un-visit.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.html).
- . 2008c. « Angélus, 2 novembre 2008 | BENOÎT XVI ». 2008c. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/angelus/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_ang\\_20081102.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/angelus/2008/documents/hf_ben-xvi_ang_20081102.html).
- . 2008d. « Message pour la Journée d'étude sur le thème "Culture et Religions en dialogue" (3 décembre 2008) | BENOÎT XVI ». 2008d. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/messages/pont-messages/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20081203\\_culture-religioni.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/messages/pont-messages/2008/documents/hf_ben-xvi_mes_20081203_culture-religioni.html).
- . 2009a. « Caritas in veritate (29 juin 2009) | BENOÎT XVI ». 2009a. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html).
- . 2009b. « Prière à l'issue de la rencontre avec les membres du conseil spécial pour l'Afrique du synode des évêques à la nonciature apostolique de Yaoundé (19 mars 2009) | BENOÎT XVI ». 2009b. [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/prayers/documents/hf\\_ben-xvi\\_20090319\\_prayer-africa.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/prayers/documents/hf_ben-xvi_20090319_prayer-africa.html).
- . 2010a. « Aux évêques de la conférence épiscopale du Brésil (Région Norte II) en visite "ad limina Apostolorum" (15 avril 2010) | BENOÎT XVI ». 2010a. [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2010/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100415\\_ad-limina-brasile.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2010/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20100415_ad-limina-brasile.html).
- . 2010b. « Verbum Domini : Exhortation apostolique sur la Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église (30 septembre 2010) | BENOÎT XVI ». 2010b. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20100930\\_verbum-domini.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html).
- . 2011a. « Journée de réflexion, dialogue et prière pour la paix et la justice dans le monde "Pèlerins de la vérité, pèlerins de la paix" (Assise, 27 octobre 2011) | BENOÎT XVI ». 2011a. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2011/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20111027\\_assisi.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2011/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20111027_assisi.html).
- . 2011b. « Voyage Apostolique au Bénin: Rencontre de Benoît XVI avec les journalistes au cours du vol vers le Bénin (Vol Papal, 18 novembre 2011) | BENOÎT XVI ». 2011b. [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2011/november/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20111118\\_incontro-giornalisti.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2011/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20111118_incontro-giornalisti.html).
- . 2011c. « Voyage Apostolique au Bénin: Rencontre avec les membres du gouvernement, les représentants des institutions de la République, le Corps diplomatique et les représentants des principales religions au Palais présidentiel de Cotonou (19 novembre 2011) | BENOÎT XVI ». 2011c. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2011/november/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20111119\\_cotonou.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2011/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20111119_cotonou.html).

- [xvi/fr/speeches/2011/november/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20111119\\_corpo-diplom.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2011/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20111119_corpo-diplom.html).
- . 2012a. « Présentation des vœux de Noël de la Curie romaine (21 décembre 2012) | BENOÎT XVI ». 2012. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2012/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20121221\\_auguri-curia.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html).
- . 2012b. « Christmas greetings to the members of the Roman Curia (21 December 2012) | BENEDICT XVI ». 2012b. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20121221\\_auguri-curia.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html).
- . 2013. « Lettre apostolique en forme de « Motu Proprio » Fides per doctrinam modifiant la Constitution apostolique Pastor bonus (16 janvier 2013) | BENOÎT XVI ». 2013. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/motu\\_proprio/documents/hf\\_ben-xvi\\_motu-proprio\\_20130116\\_fides-per-doctrinam.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20130116_fides-per-doctrinam.html).
- Bergeron, Christian, et Marie-Anne Risdon. 2008. *Guide d'animation. Le service d'animation spirituelle et d'engagement communautaire*. Québec: Ministère de l'éducation, du loisir et du sport. <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/1567813>.
- Bergeron, Richard. 2001. « Dominus Iesus ». 2001. [http://www.culture-et-foi.com/dossiers/dominus\\_jesus/richard\\_bergeron.htm](http://www.culture-et-foi.com/dossiers/dominus_jesus/richard_bergeron.htm).
- Bergoglio, Jorge Mario. 2008. « Homilias 2008 ». 2008. <http://www.arzbaires.org.ar/inicio/homilias/homilias2008.htm>.
- Bernard, Carmen. 2008. « Regards d'anthropologue sur l'ambiguïté des mélanges ». In *Planète métisse*, édité par Serge Gruzinski, 32-49. Paris: Musée du quai Branly; Actes Sud.
- Bernard, Carmen, Stefania Capone, Frédéric Lenoir, et Françoise Champion. 2001. « Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme ». *Archives de sciences sociales des religions*, n° 114: 61-66. <https://doi.org/10.4000/assr.20727>.
- Bertrand, Romain. 2007. « Rencontres impériales. » *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 54-4bis: 69-89. <https://doi.org/10.3917/rhmc.545.0069>.
- . 2011. *L'histoire à parts égales: récits d'une rencontre Orient-Occident, XVIe-XVIIe siècle*. Paris: Seuil.
- . 2013. « Histoire globale, histoires connectées: un "tournant historiographique"? » In *Le tournant global des sciences sociales*, édité par Alain Caillé et Stéphane Dufoix, 44-66. Bibliothèque du MAUSS. Paris: La Découverte.
- Bevans, Stephen B. 2017. « Fair of Foul? Contextual Theology, Syncretism and the Criteria for Orthodoxy ». In *Theological and Philosophical Responses to Syncretism: Beyond the Mirage of Pure Religion*, édité par Patrik Fridlund et Mika Vähäkangas, 88-103. Leiden ; Boston: Brill.
- Bevans, Stephen B, et Roger Schroeder. 2004. *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Bevans, Stephen B, et Roger P Schroeder. 2011. *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Beyer, Peter. 2005. « Au Croisement de l'identité et de La Différence: Les Syncrétismes Culturo-Religieux Dans Le Contexte de La Mondialisation ». *Social Compass* 52 (4): 417-29. <https://doi.org/10.1177/0037768605058147>.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London; New York: Routledge.
- Bhargava, Rajeev. 2007a. « La spécificité de la laïcité à l'indienne, The Distinctiveness of Indian Secularism ». *Critique internationale*, n° 35: 121-47. <https://doi.org/10.3917/cii.035.0121>.

- . 2007b. « The Distinctiveness of Indian Secularism ». In *The Future of Secularism*, édité par Thirukodikaval N Srinivasan, 20-53. New Delhi: Oxford University Press.
- Bhatt, Chetan. 2001. *Hindu Nationalism Origins, Ideologies, and Modern Myths*. Oxford; New York: Berg.
- Bianchi, Luca. 2007. « Continuity and Change in the Aristotelian Tradition ». In *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, édité par James Hankins, 49-71. New York: Cambridge University Press.
- Billington Harper, Susan. 2000. *In the Shadow of the Mahatma: Bishop V.S. Azariah and the Travails of Christianity in British India*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Bizeul, Daniel. 2003. *Avec ceux du FN*. Paris: La Découverte.
- Bloch, Esther, Marianne Keppens, et Rajaram Hegde, éd. 2010. *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism*. London; New York: Routledge.
- Blomjous, Joseph. 1980. « Development in Mission Thinking and practice 1959-1980: Inculturation and Interculturation ». *African Ecclesial Review* 22 (6): 393-99.
- Bœspflug, François. 2006. « Le syncrétisme et les syncrétismes ». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* Tome 90 (2): 273-95. <https://doi.org/10.3917/rspt.902.0273>.
- Boff, Leonardo. 1985. *Église: charisme et pouvoir*. Traduit par Didier Voïta. Paris: Lieu Commun.
- Bolívar, Simón. 1983b. « Lettre à un habitant de la Jamaïque (extrait du livre de l'UNESCO disponible sur internet) ». 1983b. [https://www.google.ch/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0ahUKEwiZkPxt1bfaAhUDaxQKHxU6B\\_0QFggyMAE&url=http%3A%2F%2Ffrancia.embajada.gob.ve%2Findex.php%3Fopcion%3Dcom\\_docman%26task%3Ddoc\\_download%26gid%3D87%26Itemid%3D%26lang%3Des&usg=AOvVaw1R0AXUh1N\\_1cKDRkqY250F](https://www.google.ch/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0ahUKEwiZkPxt1bfaAhUDaxQKHxU6B_0QFggyMAE&url=http%3A%2F%2Ffrancia.embajada.gob.ve%2Findex.php%3Fopcion%3Dcom_docman%26task%3Ddoc_download%26gid%3D87%26Itemid%3D%26lang%3Des&usg=AOvVaw1R0AXUh1N_1cKDRkqY250F).
- . 1983. *Simon Bolivar: l'espérance de l'Univers: introd., choix de textes ...* Paris: Unesco.
- . 2003. *El Libertador*. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Bonnet, Corinne, et André Motte, éd. 1999. *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*. Bruxelles: Institut historique belge de Rome.
- Bosch, David. 1991. *Transforming mission: Paradigm shifts in theology of mission*. Vol. 16. Maryknoll, NY: Orbis books.
- Bose, Ram Chandra. 1884. *Brahmoism, or, History of Reformed Hinduism - from Its Origin in 1830, under Rajah Mohun Roy, to the Present Time*. New York: Funk & Wagnalls.
- Boucheron, Patrick. 2016. « L'invité de 8h20 - Patrick Boucheron sur France Inter ». France Inter. 2016. <https://www.franceinter.fr/emissions/l-invite/l-invite-29-janvier-2016>.
- Boulaga, Eboussi. 1974. « La démission ». *Spiritus*, n° 56: 276-84.
- Bourdieu, Pierre. 1971. « Genèse et structure du champ religieux ». *Revue Française de Sociologie* 12 (3).
- . 1999. « Préface ». In *La double absence: des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, édité par Pierre Bourdieu, 9-13. Liber. Paris: Seuil.
- Bourquin, Gilles. 2011. *Théologie de la spiritualité: une approche protestante de la culture religieuse en postmodernité*. Genève: Labor et Fides.
- Bousquet, François. 2009. « Ouverture: La problématique de l'encyclique Fides et ratio ». *Transversalités*, n° 110: 17-21. <https://doi.org/10.3917/trans.110.0017>.
- Bousquet, François, et Henri de La Hougue, éd. 2009. *Le dialogue interreligieux: le christianisme face aux autres traditions*. Paris: Desclée de Brouwer.

- Boyarin, Daniel, et Virginia Burrus. 2005. « Hybridity as Subversion of Orthodoxy? Jews and Christians in Late Antiquity ». *Social Compass* 52 (4): 431-41.  
<https://doi.org/10.1177/0037768605058148>.
- Boyd, Robin. 2009. *An Introduction to Indian Christian Theology*. Madras: CLS.
- Boyer, Pascal. 1993. *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*. Cambridge: Cambridge university press.
- . 2001. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*.
- Brant Castellano, Marlene. 2000. « Updating Aboriginal Traditions of Knowledge ». In *Indigenous Knowledges in Global Contexts Multiple Readings of Our World*, édité par George Sefa Dei, Budd L Hall, et Dorothy Goldin Rosenberg, 21-36. Toronto: OISE / University of Toronto Press.
- Breitenberg, E. Harold. 2003. « To Tell the Truth: Will the Real Public Theology Please Stand Up? » *Journal of the Society of Christian Ethics* 23 (2): 55-96.
- Breitenberg, Harold. 2010. « What Is Public Theology? » In *Public Theology for a Global Society: Essays in Honor of Max Stackhouse*, édité par Deidre King Hainsworth et Scott R. Paeth, 3-17. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Bremmer, Jan. 2002. *The Apocryphal Acts of Thomas*. Leuven; Hadleigh: Peeters; BRAD.
- Breton, Jean-Claude. 2006. *La vie spirituelle en questions*. Montréal: Bellarmin.
- . 2010. « Jésus aux yeux de la spiritualité ». *Théologiques* 18 (2): 83-101.  
<https://doi.org/10.7202/1007481ar>.
- Bricout, Joseph. 1912. *Où en est l'histoire des religions?* Paris : Letouzey et Ané.  
<http://archive.org/details/oenestlhistoire02bric>.
- Brun, Jacques Le. 2003. « Michel de Certeau historien de la spiritualité, Abstract ». *Recherches de Science Religieuse* Tome 91 (4): 535-52.
- Budagwa, Assumani. 2017. « “La question métisse dans le contexte colonial belge: Une affaire d’État” Intervention d’Assumani Budagwa le mardi 25 avril 2017 dans l’hémicycle du Sénat de Belgique ». Association Métis de Belgique. 2017.  
<http://metisbe.squarespace.com/bronnensources/2017/5/5/audition-2404-assumana-budagwa>.
- Bühler, Pierre. 2006. « Bultmann, Rudolf ». Édité par Pierre Gisel. *Encyclopédie du protestantisme*. Paris: PUF.
- Bultmann, Rudolf. 1991. *RUDOLF BULTMANN. Interpreting Faith for the Modern Era*. Édité par Roger Johnson. Minneapolis: Fortress Press.
- Burke, Abbot George. 2016. *The Christ of India: The Story of Saint Thomas Christianity*. Cedar Crest, New Mexico: Light of the Spirit Press.
- Burman, J. J. Roy. 1996. « Hindu-Muslim Syncretism in India ». *Economic and Political Weekly* 31 (20): 1211-15.
- Burrows, William. 1996. « A Seventh Paradigm? Catholics and Radical Inculturation ». In *Mission in Bold Humility: David Bosch’s Work Considered*, édité par Willem Saayman et Klippies Kritzinger, 121-38. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Cairns. 1910. *Report of Commission IV: The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions*. Edinburgh: Oliphant, Anderson & Ferrier.  
<http://archive.org/details/commissioniv00worliala>.
- Canguilhem, Georges, éd. 1989. *Michel Foucault, philosophe. Rencontre internationale - Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*. Paris: Éditions du Seuil.

- Capelle, Philippe, Henri-Jérôme Gagey, Jean-Luc Blaquart, Pierre Debergé, Pierre Gire, Antoine Guggenheim, Bernard Hubert, et al. 2004. « Une tradition universitaire de rencontre entre foi et raison ». *Esprit* (1940-), n° 308 (10): 52-68.
- Capone, Stefania. 2007. « Transatlantic Dialogue: Roger Bastide and the African American Religions ». *Journal of Religion in Africa* 37 (3): 336-70.
- Carman, John. 2009. « Christian Interpretation of "Hinduism": Between Understanding and Theological Judgment ». In *India and the Indianness of Christianity: Essays on Understanding -- Historical, Theological, and Bibliographical -- in Honor of Robert Eric Frykenberg*, édité par Robert Eric Frykenberg et Richard Fox Young, 235-48. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Carrette, Jeremy R, et Richard King. 2005. *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. London; New York: Routledge.
- Carrière, Jean-Claude. 2012. « "La quête" avec Jean-Claude Carrière ». *Les racines du ciel*. Paris: France Culture. <https://www.franceculture.fr/emissions/les-racines-du-ciel/la-quete-avec-jean-claude-carriere>.
- Carson, Penelope. 2012. *The East India Company and Religion, 1698-1858*. Woodbridge: Boydell.
- Casson, Lionel. 1989. *The Periplus maris Erythraei*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Castelnau-L'Estoile, Charlotte de, M. L Copete, Aliocha Maldavsky, et Ines G Županov, éd. 2011. *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVIe-XVIIIe siècle*. Madrid: Casa de Velázquez.
- Catho-Bruxelles. 2016. « Semaine mondiale du dialogue interconvictionnel ». 2016. <https://www.catho-bruxelles.be/events/du-1er-au-07-fevrier-2016/>.
- CBCI. 1992. « message from cbci biennial meeting at pune jan 713 - ucanews.com ». 1992. [https://www.ucanews.com/story-archive/?post\\_name=/1992/01/23/message-from-cbci-biennial-meeting-at-pune-jan-713&post\\_id=917](https://www.ucanews.com/story-archive/?post_name=/1992/01/23/message-from-cbci-biennial-meeting-at-pune-jan-713&post_id=917).
- . 2017, « NBCLC ». 2017. <http://cbci.in/NBCLC.aspx>.
- CDF, (Congrégation pour la Doctrine de la foi). 1984. « Instruction sur quelques aspects de la « Théologie de la libération » ». 1984. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_fr.html).
- . 1985. « Notification à propos du livre «Église: charisme et pouvoir» du P. Leonardo Boff, O.F.M., 11 mars 1985 ». 1985. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19850311\\_notif-boff\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19850311_notif-boff_fr.html).
- . 1986. « Libertatis Conscientia - Instruction sur la liberté chrétienne et la libération ». 1986. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19860322\\_freedom-liberation\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_fr.html).
- . 1988. « Congrégation pour la Doctrine de la Foi - Profil historique ». 1988. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_pro\\_14071997\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_pro_14071997_fr.html).
- . 2000. « Dominus Iesus, 6 août 2000 ». 2000. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_fr.html).
- . 2007. « Note Doctrinale sur certains aspects de l'évangélisation ». 2007. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20071203\\_nota-evangelizzazione\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071203_nota-evangelizzazione_fr.html).

- . 2018. « Documents à caractère doctrinal - Congrégation pour la Doctrine de la Foi ». 2018. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/doc\\_dottrinali\\_index\\_fr.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_dottrinali_index_fr.htm)
- Census India. 2011a. « Census of India Website: Office of the Registrar General & Census Commissioner, India ». 2011. <http://www.censusindia.gov.in/2011census/C-01.html>.
- . 2011b. « Religion Data - Population of Hindu / Muslim / Sikh / Christian - Census 2011 India ». 2011. <https://www.census2011.co.in/religion.php>.
- Central Committee, Communist Party of India. 2004. « Maoist Documents-- Party Constitution Central Committee (P) CPI (Maoist) ». 2004. <http://www.satp.org/satporgtp/countries/india/maoist/documents/papers/partyconstitution.htm>.
- Certeau, Michel de. 1963. « La conversion du missionnaire ». *Christus. Cahiers Spirituels* 10 (40): 514-33.
- . 1985. « Le croyable, ou l'institution du croire ». *Semiotica* 54 (1-2): 251-266. <https://doi.org/10.1515/semi.1985.54.1-2.251>.
- . 1987. *La faiblesse de croire*. Édité par Luce Giard. Paris: Seuil.
- . 1993. *La culture au pluriel*. Édité par Luce Giard. Paris: Seuil.
- . 2005. *L'Étranger ou l'union dans la différence*. Édité par Luce Giard. Paris: Seuil.
- Chakkarai, Vengal. 1938a. « Relation of Christianity to Non-Christian Faiths ». In *Rethinking Christianity in India*, édité par D. M. Devasahayam et A. N Sudarisanam, 63-80. Madras: Hogarth Press.
- . 1938b. « The Church ». In *Rethinking Christianity in India*, édité par D. M. Devasahayam et A. N Sudarisanam, 101-26. Madras: Hogarth Press.
- . 1968. *The theology of Chakkarai: with selections from his writings*. Édité par Peedikayil Thomas Thomas. *Confessing the faith in India*, No. 2. Bangalore: The Christian Institute for the Study of Religion and Society.
- Chakrabarty, Bidyut, et Rajat Kumar Kujur. 2009. *Maoism in India: Reincarnation of Ultra-Left Wing Extremism in the Twenty-First Century*. London; New York: Routledge.
- Chambers, Iain, et Lidia Curti, éd. 1996. *The Postcolonial Question: Common Skies, Divided Horizons*. London; New York: Routledge.
- Champagne, Thérèse. 2012. « La mission spirituelle de Greenpeace ». *Second regard | Radio-Canada.ca*. Radio-Canada. [http://v1.radio-canada.ca/emissions/second\\_regard/2011-2012/reportage.asp?idDoc=197934](http://v1.radio-canada.ca/emissions/second_regard/2011-2012/reportage.asp?idDoc=197934).
- Chandra, Sudhir. 2001. « A Figure of Paradox ». Édité par Julius Lipner. *Social Scientist* 29 (3/4): 89-97. <https://doi.org/10.2307/3518341>.
- Charles, Pierre. 1956. *Études missiologiques*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Charron, André. 1995. « Ville, pratiques religieuses et mission chrétienne ». *Théologiques* 3 (1): 61-88. <https://doi.org/10.7202/602415ar>.
- Chenchiah, Pandipeddi. 1937. In *Ashrams, ancient and modern: their aims and ideals*, édité par Savarirayan Jesudason, i-x.
- . 1938a. « Jesus and Non-Christian Faiths ». In *Rethinking Christianity in India*, édité par D. M. Devasahayam et A. N Sudarisanam, 47-62. Madras: Hogarth Press.
- . 1938b. « The Church ». In *Rethinking Christianity in India*, édité par D. M. Devasahayam et A. N Sudarisanam, 81-100. Madras: Hogarth Press.



- . 1938c. « Appendix: Christian Message in a Non-Christian World. An Indian View of Dr. Kraemer's Exposition ». In *Rethinking Christianity in India*, édité par D. M. Devasahayam et A. N. Sudarisanam, 1-54. Madras: Hogarth Press.
- . 1966. *The theology of Chenchiah: with selections from his writings*. Édité par D. A. Thangasamy. Bangalore: The Christian Institute for the Study of Religion and Society; The Literature Department of the National Council of Y.M.C.A.s of India.
- Chergé, Christian de. 2006. « Prier en Église à l'écoute de l'Islam ». *Chemins de Dialogue*, n° 27: 17-24.
- Chiron, Jean-François. 2012. « Pourquoi l'Église? » *Recherches de Science Religieuse* Tome 100 (4): 539-58.
- Christians, Louis-Léon, et Olivier Servais. 2005. « Introduction ». *Social Compass* 52 (3): 275-79. <https://doi.org/10.1177/0037768605055646>.
- Cimino, Rosa Maria. 1994. *Ancient Rome and India: Commercial and Cultural Contacts Between the Roman World and India*. Delhi: Sole distributor, Munshiram Manoharlal Publishers.
- Citot, Vincent. 2012. « Éditorial ». *Le Philosophoire*, n° 37: 5-9. <https://doi.org/10.3917/phoir.037.0005>.
- Clarke, Sathianathan. 1999. *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Liberation Theology in India*. Delhi: Oxford University Press.
- Claudel, Paul. 1989. *Oeuvres en prose*. Édité par Gaëtan Picon, Jacques Petit, et Charles Galpérine. Paris: Gallimard.
- Claverie, Pierre. 2004. *Petit traité de la rencontre et du dialogue*. Édité par Anne-Catherine Meyer. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Clémentin-Ojha, Catherine. 2008. *Les chrétiens de l'Inde: entre castes et églises*. Paris: Albin Michel.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and a T*. Cambridge (MA): Harvard University.
- Clooney, Francis X. SJ. 2000. « Roberto de Nobili's Dialogue on Eternal Life and an Early Jesuit Evaluation of Religion in South India ». In *The Jesuits: cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*, édité par John W. O'Malley, Repr., 402-17. Toronto [etc.]: University of Toronto Press.
- . 2009. « From Apologetics to Indology: A Case Study in the Scholarship of Roberto de Nobili, SJ ». *Toronto Journal of Theology*. <https://doi.org/10.3138/tjt.25.141>.
- Clooney, Francis Xavier. 2001. « The Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions (Review) ». *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 1 (1): 121-23. <https://doi.org/10.1353/scs.2001.0003>.
- CME, (Commission de Mission et d'évangélisation). 2012. « Ensemble vers la vie: mission et évangélisation dans des contextes en évolution – Conseil œcuménique des Églises ». Document. 2012. [https://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set\\_language=fr](https://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=fr).
- CNRTL. 2018a. « IDENTITÉ : Étymologie de IDENTITÉ ». <http://www.cnrtl.fr/etymologie/identit%C3%A9>.
- . 2018b. « HYBRIDE : Étymologie de HYBRIDE ». <http://www.cnrtl.fr/etymologie/hybride>.
- . 2018c. « MULATRE : Étymologie de MULATRE ». <http://www.cnrtl.fr/etymologie/mulatre>.
- . 2018d. « PARIA : Étymologie de PARIA ». <http://www.cnrtl.fr/etymologie/paria>.

- COE, (Conseil œcuménique des Églises). 1975. *Jésus-Christ libère et unit: 5e assemblée, Conseil œcuménique des Églises*. Genève: Bureau des publications du COE.
- . 1979. « Lignes directrices sur le dialogue avec les religions et idéologies de notre temps – Conseil œcuménique des Églises ». Document. 1979.  
<https://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/guidelines-on-dialogue-with-people-of-living-faiths-and-ideologies>.
- . 2011. « Le témoignage chrétien dans un monde multireligieux – Conseil œcuménique des Églises ». Document. 2011.  
[https://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/christian-witness-in-a-multi-religious-world?set\\_language=fr](https://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/christian-witness-in-a-multi-religious-world?set_language=fr).
- . 2012. « Ensemble vers la vie: mission et évangélisation dans des contextes en évolution – Conseil œcuménique des Églises ». Document. 2012.  
[https://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set\\_language=fr](https://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=fr).
- Collet, Sophia Dobson, et Ram Mohan Roy. 1914. *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*. Calcutta. <http://archive.org/details/lifelettersofraj00collrich>.
- Collins, Paul M. 2006. *Context, Culture and Worship: The Quest for « Indian-Ness »*. Delhi: ISPCK.
- . 2007. *Christian Inculturation in India*. Aldershot: Ashgate.
- Comby, Jean, éd. 2005. *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe-XXe siècle): vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*. Paris: Éditions Karthala.
- Commission européenne. 2009. « COMMUNIQUES DE PRESSE - Communiqué de presse - L'Union européenne et l'Inde, qui comptent chacune 23 langues officielles, signent une déclaration commune sur le multilinguisme ». 2009.  
[http://europa.eu/rapid/press-release\\_IP-09-362\\_fr.htm](http://europa.eu/rapid/press-release_IP-09-362_fr.htm).
- Comte-Sponville, André. 2006. *L'esprit de l'athéisme: introduction à une spiritualité sans Dieu*. Paris: Albin Michel.
- Congar, Yves Marie Joseph. 1953. *Jalons pour une théologie du laïc*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Congrégation pour le culte divin. 2004. « INSTRUCTION Redemptionis Sacramentum ». 2004.  
[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20040423\\_redemptionis-sacramentum\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_fr.html).
- Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux. 1988. « THE PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE ». 1988.  
[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_in\\_terelg\\_pro\\_20051996\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_in_terelg_pro_20051996_en.html).
- . 1991a. « DIALOGUE AND PROCLAMATION »: 1991.  
[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_in\\_terelg\\_doc\\_19051991\\_dialogue-and-proclamatio\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_in_terelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html).
- . 1991b. « Dialogue et Annonce – Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile de Jésus-Christ ». *Documentation catholique*, n° 2036: 874-90.
- Cook, Rob. 2009. « From either/or to yin/yang: the hyphenation of Christianity ». *Evangelical Quarterly* 81 (1): 64-75.

- Coombe, Rosemary J. 1998. *The Cultural Life of Intellectual Properties: Authorship, Appropriation, and the Law*. Duke University Press.
- Corbin, Michel. 1999. « Un désir qui n'a pas de limite. Libre essai sur un passage de La vie de Moïse selon saint Grégoire de Nysse ». *Laval théologique et philosophique* 55 (3): 365-91. <https://doi.org/10.7202/401251ar>.
- Cornille, Catherine. 1992. *The Guru in Indian Catholicism: Ambiguity or Opportunity of Inculturation?* Louvain: Peeters ; W.B. Eerdmans.
- . 2002. *Many Mansions?: Multiple Religious Belonging and Christian Identity*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- . 2003. « Double Religious Belonging: Aspects and Questions ». *Buddhist-Christian Studies* 23: 43-49.
- . 2008. *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*. Crossroad Publishing Company.
- . 2013. *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. Chichester: John Wiley & Sons.
- . 2015. « Multiple Religious Belonging: Some Observations ». *Current Dialogue* 57: 4-8.
- . 2016. « Strategies of Negotiation in Buddhist-Christian Dual Belonging ». In *Buddhist-Christian dual belonging: affirmations, objections, explorations*, édité par Gavin D'Costa et Ross Thompson, 143-58. Farnham ; Burlington: Ashgate.
- Coulon, Paul. 2008. « Sur un « gros mot » qui ne figure pas sur la couverture : inculturation ». *Histoire et missions chrétiennes* n°5 (1): 3-8.
- Courau, Thierry-Marie. 2012. « Ouverture: Les douze chantiers d'une théologie catholique du dialogue et de la conversion ». In *Dialogue et conversion, mission impossible?*, édité par Anne-Sophie Vivier et Thierry-Marie Courau, 221-36. Paris: Desclée de Brouwer.
- Courau, Thierry-Marie, et Anne-Sophie Vivier, éd. 2012. *Dialogue et conversion, mission impossible?* Paris: Desclée de Brouwer.
- Courtney Murray, John. 1966. « The Declaration on Religious Freedom: Its Deeper Significance ». *America Magazine*, 1966.
- Couture, André. 1991. « Le recours à la notion de syncrétisme chez Renan ». In *La tradition française en sciences religieuses: pages d'histoire*, édité par Michel Despland, 10:57-84. Cahiers de recherches en sciences de la religion. Québec: Groupe de recherches en sciences de la religion.
- . 1993. « Le «syncrétisme» des chrétiens réincarnationnistes: analyse d'un discours théologique ». *Religiologiques* 8: 103-26.
- Couture, Denise. 2004. « Contributions de l'interreligieux féministe à la théologie. À propos du projet Féminismes et inter-spiritualités dans le cadre de la Marche des femmes de l'an 2000 ». In *Pluralisme religieux et quêtes spirituelles: incidences théologiques*, édité par Marc Dumas et François Nault, 13-34. Montréal: Fides.
- Cox, Harvey. 1965. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York: Macmillan.
- Crawford, Cromwell. 1988. « Raja Ram Mohan Roy's Attitude toward Christians and Christianity ». In *Neo-Hindu views of Christianity*, édité par Arvind Sharma, 16-65. Leiden ; New York [etc.]: E.J. Brill.
- Crollius, Roest. 1978. « What is so new about inculturation? A concept and its implications ». *Gregorianum* 59 (4): 721-38.

- CSW, (Christian Solidarity Worldwide). 2018. « Our Work - South Asia: India ». 2018. [http://www.csw.org.uk/our\\_work\\_country\\_india.htm](http://www.csw.org.uk/our_work_country_india.htm).
- CTI, (commission de théologie internationale). 1988. « Foi et inculturation, 1988 ». 1988. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1988\\_fede-inculturazione\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_fr.html).
- Cuche, Denys. 2010. *La notion de culture dans les sciences sociales*. 4e éd.. Manuels Repères. Paris: La Découverte.
- Cumont, Franz Valery Marie. 1929. *Les religions orientales dans le paganisme romaine [microform]: conférences faites au Collège de France en 1905*. Paris: P. Geuthner. [http://archive.org/details/MN40016ucmf\\_2](http://archive.org/details/MN40016ucmf_2).
- Dalmais, Henri-Irénée. 2018. « ERF AUTEUIL - Église Réformée d'Auteuil: L'aventure "Nestorienne", de la boucle de l'Euphrate jusqu'en Chine ». 2000 2018. <http://www.erf-auteuil.org/conferences/l-aventure-nestorienne.html>.
- Daly, Mary. 1985. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press.
- Daniélou, Jean. 1964. « Christianisme et religions non chrétiennes ». *Etudes* 321 (10): 323-36.
- Darricau, Raymond, et Bernard Peyrous. 1991. *Histoire de la spiritualité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Darwin, Charles. 1871. *The Descent of Man,; And Selection in Relation to Sex*. London: John Murray, Albemarle Street.
- . 1874. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. New York: Rand, McNally.
- Davidson, Arnold I. 2005. *L'émergence de la sexualité: épistémologie historique et formation des concepts*. Bibliothèque Albin Michel des idées. Paris: Albin Michel.
- Davie, Grace. 1990. « "An Ordinary God": The Paradox of Religion in Contemporary Britain ». *The British Journal of Sociology* 41 (3): 395-421. <https://doi.org/10.2307/590965>.
- . 1994. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Davy, Marie-Madeleine. 1997. *Henri Le Saux, Swami Abhishiktânanda: le passeur entre deux rives*. Paris: Albin Michel.
- D'Costa, Gavin. 2017. « Assessing Catholic-Buddhist "Dual Belonging" in the Light of the Catholic Magisterium ». In *Theological and Philosophical Responses to Syncretism: Beyond the Mirage of Pure Religion*, édité par Patrik Fridlund et Mika Vähäkangas, 104-62. Leiden ; Boston: Brill.
- D'Costa, Gavin, et Ross Thompson, éd. 2016. *Buddhist-Christian dual belonging: affirmations, objections, explorations*. Farnham ; Burlington: Ashgate.
- De Conti, Nicolo. 2004. *Le voyage aux Indes: de Nicolo De Conti (1414-1439)*. Édité par Geneviève Bouchon, Diane Ménard, et Anne-Laure Amilhat-Szary. Paris: Chandeigne.
- De Mesa, José M, et Lode Wostyn. 1982. *Doing Theology: Basic Realities and Processes*. Quezon City, Philippines: Maryhill School of Theology.
- Declaration of the International Symposium*. 2014« Indigenous Peoples at the United Nations: From the Experience of the First Delegates to the Empowerment of the Younger Generations », 2013. <http://eaford.org/wp-content/uploads/2014/04/Declaration-of-the-International-Symposium-on-Indigenous-Peoples-at-the-UN.pdf>.
- Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. 1980. *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- . 2005. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Editions de Minuit.

- Denis, Jean-Pierre. 2016. « Conversation politique avec le pape François ». 2016.  
[http://www.lavie.fr/religion/catholicisme/conversation-politique-avec-le-pape-francois-02-03-2016-71086\\_16.php](http://www.lavie.fr/religion/catholicisme/conversation-politique-avec-le-pape-francois-02-03-2016-71086_16.php).
- Derrida, Jacques. 2001. *Foi et savoir. (suivi de) Le siècle et le pardon: entretien avec Michel Wieviorka*. Paris: Seuil.
- Deshpande, Satish. 2008. « Dalits in the Muslim and Christian Communities. A Status Report on Current Social Scientific Knowledge ». National Commission for Minorities Government of India.  
[http://kscminorities.org/pdf/Status%20Report%20on%20Dalits\\_in\\_Christian\\_and\\_Muslim\\_Communities.pdf](http://kscminorities.org/pdf/Status%20Report%20on%20Dalits_in_Christian_and_Muslim_Communities.pdf).
- Devasahayam, D. M., et A. N Sudarisanam, éd. 1938. *Rethinking Christianity in India*. Madras: Hogarth Press.
- Diderot, Denis. 1782. *Essai sur les règnes de Claude et de Néron; et sur les moeurs et les écrits de Sénèque pour servir d'introduction à la lecture de la philosophie*. Londres: [nil].  
<http://archive.org/details/essaisurlesrgne00didegoog>.
- . 2018. « Encyclopédie de Diderot - SYNCRETISTES ». 2018.  
<http://xn--encyclopdie-ibb.eu/index.php/non-classifie/1202457311-SYNCRETISTES>.
- Didier, Hugues. 2005. « Introduction ». In *Correspondance 1535-1552: lettres et documents de saint François Xavier*, édité par Hugues Didier, 7-27. Christus, no 64. Textes. Paris: [Montréal]: Desclée de Brouwer ; Bellarmin.
- Disney, Anthony, et Emily Booth, éd. 2000. *Vasco Da Gama and the Linking of Europe and Asia*. Oxford: Oxford University Press.
- Document d'Aparecida. 2007. « Disciples et missionnaires de Jésus-Christ pour que nos peuples aient la vie en Lui – «Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie” (Jn 16,4) ». 2007.  
<http://www.celam.org/aparecida/Frances.pdf>.
- Doniger, Wendy. 2010. *The Hindus: An Alternative History*. New York: Penguin.
- Douglas, Archibald. 1896. « The chief Lama of Himis on the alleged “Unknown life of Christ” ». *The Nineteenth Century* 39: 667-77.
- Dreuille, Mayeul de. 1999. *From East to West: A History of Monasticism*. New York: Crossroad Publ.
- Drew, Rose. 2013. *Buddhist and Christian? An Exploration of Dual Belonging*. New York, NY: Routledge.
- Dreyer, Elizabeth, et Mark S Burrows, éd. 2005. *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.
- Droge, A. J. 2001. « Retrofitting/Retiring “Syncretism” ». *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 27 (3): 375-87.
- Droogers, André. 1989. « Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem ». In *Dialogue and Syncretism*, édité par Gerald Gort, Hendrik Vroom, Rein Fernhout, et Anton Wessels, 7-25. Grand rapids; Amsterdam: Wm. B. Eerdmans Publishing; Editions Rodopi.
- Droz, Yvan, Edio Soares, Yonatan N Gez, et Jeanne Rey. 2016. « La Mobilité Religieuse à l'aune Du Butinage ». *Social Compass* 63 (2): 251-67. <https://doi.org/10.1177/0037768616629305>.
- Dubois, Jean-Antoine. 1825. *Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*. (Paris?): Imprimerie Royale.
- Dubos, abbé (Jean-Baptiste). 1719. *Reflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. Édité par Jean Mariette. Paris: Chez Jean Mariette. <http://archive.org/details/reflexionscritiq00dubo>.

- Duhaime, Jean. 2005. « Dualisme et construction de l'identité sectaire à Qumrân ». *Théologiques* 13 (1): 43-57. <https://doi.org/10.7202/012524ar>.
- Dumais, Monique, éd. 2006. « Créons la justice, reconnaissons les différences ». *L'autre parole*, n° 108. [http://www.lautreparole.org/sites/default/files/revues/no\\_108.pdf](http://www.lautreparole.org/sites/default/files/revues/no_108.pdf).
- Dumas, Marc. 2010. « La spiritualité aujourd'hui : Entre un intensif de l'humain et un intensif de la foi ». *Théologiques* 18 (2): 199-211. <https://doi.org/10.7202/1007487ar>.
- Dumas, Marc, et François Nault, éd. 2004. *Pluralisme religieux et quêtes spirituelles: incidences théologiques*. Montréal: Fides.
- Dunand, Françoise, et Pierre Lévêque, éd. 1975. *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité. Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 46. Leiden: EJ Brill.
- Duperray, Édouard. 1985. « Avant-Propos ». In *Théologie et spiritualité missionnaires*, édité par Édouard Duperray, 2-15. Paris: Beauchesne.
- Dupuis, Jacques. 1989. *Jésus-Christ à la rencontre des religions*. Jésus et Jésus-Christ 39. Paris: Desclée.
- Ecklund, Elaine Howard. 2010. *Science vs. Religion: What Scientists Really Think*. Oxford: Oxford University Press.
- Éditions vie chrétienne. 2018. « Nos livres, boutique des Editions Vie Chretienne ». 2018. <http://viechretienne.fr/boutique/vie-spirituelle-et-discernement.8.php>.
- Egger, Michel Maxime. 2012. *La terre comme soi-même: repères pour une écospiritualité*. Genève: Labor et fides.
- Ehrenberg, Alain. 1998. *La fatigue d'être soi dépression et société*. Paris: Odile Jacob.
- . 2012. *Le culte de la performance*. Paris: Hachette Pluriel.
- Elizondo, Virgilio P. 1975. « A Theological Interpretation of the Mexican American Experience ». *Perkins Journal* 25 (1): 12-21.
- . 2000. *The Future Is Mestizo: Life Where Cultures Meet*. Boulder, CO: University Press of Colorado.
- Endean, Philip. 2003. « The Ignatian Spirituality of the Way ». *The Way* 42 (1): 7-21.
- Erasmus, Desiderius. 1975. *La correspondance d'Erasmus Tome 3*. Traduit par Aloïs Gerlo. Bruxelles: University Press.
- . 2013. *Les Adages Vol. 1*. Édité par Jean-Christophe Saladin. Paris: Les Belles Lettres.
- Ermoni, V. 1905. « Calixte, George ». *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris: Letouzey et Ane.
- ESinterfoi. 2018. « Église spirituelle inter-foi ». 2018. <http://www.esinterfoi.com/>.
- Ethnologue, Languages of the world. 2018. « India – Languages ». Ethnologue. 2018. <https://www.ethnologue.com/country/IN>.
- European Parliament Working Group on Freedom of Religion or Belief. 2013. « 2013 Annual Report ». European Parliament. <http://www.religiousfreedom.eu/wp-content/uploads/2014/02/EPWG-2013-Report-Final-for-printing.pdf>.
- Farmer, Stephen Alan. 1998. « Introductory Monograph ». In *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, édité par Stephen Alan Farmer, 1-179. Tempe, AZ: Medieval & Renaissance Texts & Studies.
- Farquhar, J. N. (John Nicol). 1913. *The Crown of Hinduism*. London; Toronto: H. Milford. <http://archive.org/details/thecrownofhindui00farquoft>.
- Fassin, Didier. 2006. « Nommer, interpréter. Le sens commun de la question raciale ». In *De la question sociale à la question raciale ?*, 17-36. Paris: La Découverte.

- Fassin, Didier, et Patrick Simon. 2008. « Un objet sans nom. L'introduction des discriminations raciales dans la statistique française ». *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 187-188: 271-94. <https://doi.org/10.4000/lhomme.29299>.
- Fédou, Michel. 2013. « Modes de vie et figures de l'existence chrétienne de la fin du Ier siècle au début du IIe siècle, Life styles and ways of living a Christian existence from the end of the 1st to the early 3rd centuries ». *Recherches de Science Religieuse* Tome 101 (4): 529-48.
- Feneuil, Anthony, éd. 2012. *L'expérience religieuse: approches empiriques, enjeux philosophiques*. Paris: Beauchesne.
- Fernández-Armesto, Felipe. 2000. « The Indian Ocean in World History ». In *Vasco Da Gama and the Linking of Europe and Asia*, édité par Anthony Disney et Emily Booth, 11-29. Oxford: Oxford University Press.
- Fernando, Leonard, et G Gispert-Sauch. 2004. *Christianity in India: Two Thousand Years of Faith*. New Delhi: Penguin, Viking.
- Fessard, Gaston. 1956. *La dialectique des « Exercices spirituels » de S. Ignace de Loyola*. Paris; Namur: Aubier ; Lethielleux ; Culture et vérité.
- FHEDLES. 2018. « Groupe interconvictionnel G3i ». FHEDLES – Femmes et Hommes, Egalité, Droits et Libertés, Dans les Églises et les Sociétés (blog). 2018. <http://fhedles.fr/nos-actions/groupe-interconvictionnel-g3i/>.
- Filliozat, Jean. 1953. « Les premières étapes de l'indianisme ». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1 (3): 80-96. <https://doi.org/10.3406/bude.1953.4564>.
- Finkielkraut, Alain. 2013. *L'identité malheureuse*. Paris: Stock.
- Firth, Cyril Bruce. 2011. *An Introduction to Indian Church History*. Delhi, India: Published for the Senate of Serampore College by ISPCK.
- Flanagan, Kieran, et Peter C Jupp, éd. 2007. *A Sociology of Spirituality*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate.
- Fletcher, Jeannine Hill. 2008. « Religious Pluralism in an Era of Globalization: The Making of Modern Religious Identity ». *Theological Studies* 69 (2): 394-411. <https://doi.org/10.1177/004056390806900209>.
- Flood, Gavin, éd. 2003. *The Blackwell Companion to Hinduism*. Blackwell Companions to Religion. Oxford [etc.]: BBlackwell.
- Fontenelle, Sébastien. 2011. « L'effronterie des "Noirs de France" n'a décidément plus aucune limite ». <https://www.politis.fr/blogs/2011/10/leffronterie-des-noirs-de-france-na-decidement-plus-aucune-limite-15711/>.
- Ford, David F, et Rachel Muers, éd. 2005. *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Forum104. 2018. « Accueil - Forum104 ». 2018. <http://www.forum104.org/>.
- Foucault, Michel. 1969. *L'archéologie du savoir*. Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard.
- . 1994. *Dits et écrits 1954-1988. Tome III 1976-79*. Édité par Daniel Defert et François Ewald. Paris: Gallimard.
- . 2001. *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*. Édité par Frédéric Gros et François Ewald. Paris: Gallimard/Seuil.
- . 2013. *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard.

- François, Pape. 2013a. « Lumen Fidei (29 juin 2013) | François ». 2013a.  
[http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20130629\\_encyclica-lumen-fidei.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_encyclica-lumen-fidei.html).
- . 2013b. « Evangelii Gaudium, 24 novembre 2013 | François ». 2013b.  
[http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html).
- . 2013c. « Rencontre avec le comité de coordination du CELAM (Rio de Janeiro, 28 juillet 2013) | François ». 2013c.  
[https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130728\\_gmg-celam-rio.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html).
- . 2013d. « Urbi et Orbi - Pâques 2013 | François ». 2013d.  
[http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/messages/urbi/documents/papa-francesco\\_20130331\\_urbi-et-orbi-pasqua.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/messages/urbi/documents/papa-francesco_20130331_urbi-et-orbi-pasqua.html).
- . 2013e. « Rencontre avec les jeunes d'Ombrie (Assise, 4 octobre 2013) | François ». 2013e.  
[http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/october/documents/papa-francesco\\_20131004\\_giovani-assisi.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131004_giovani-assisi.html).
- . 2013f. « Angélus, 20 octobre 2013 | François ». 2013f.  
[http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/angelus/2013/documents/papa-francesco\\_angelus\\_20131020.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20131020.html).
- . 2013g. « 28 août 2013 : Messe d'ouverture du Chapitre général de l'ordre de Saint-Augustin | François ». 2013g.  
[http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20130828\\_capitolo-sant-agostino.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130828_capitolo-sant-agostino.html).
- . 2013h. « Rencontre avec le clergé, les personnes consacrées et les membres de conseils pastoraux du diocèse (Assise, 4 octobre 2013) | François ». 2013h.  
[http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/october/documents/papa-francesco\\_20131004\\_clero-assisi.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131004_clero-assisi.html).
- . 2013i « Discours du pape François aux catéchistes en pèlerinage à Rome à l'occasion de l'année de la foi et du congrès international des catéchistes ». 2013i.  
[https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/september/documents/papa-francesco\\_20130927\\_pellegrinaggio-catechisti.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130927_pellegrinaggio-catechisti.html).
- . 2014a. « 3 janvier 2014 : Messe en l'église du "Gesù" | François ». 2014a.  
[http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2014/documents/papa-francesco\\_20140103\\_omelia-santissimo-nome-gesu.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140103_omelia-santissimo-nome-gesu.html).
- . 2014b. « Visite au Grand Mufti de Jérusalem dans le bâtiment du Grand Conseil sur l'esplanade des Mosquées (Jérusalem, 26 mai 2014) | François ». 2014b.  
[http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/may/documents/papa-francesco\\_20140526\\_terra-santa-gran-mufti-jerusalem.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140526_terra-santa-gran-mufti-jerusalem.html).
- . 2014c. « Voyage apostolique en Turquie : Messe en la cathédrale catholique du Saint-Esprit (Istanbul, 29 novembre 2014) | François ». 2014c.  
[http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2014/documents/papa-francesco\\_20141129\\_omelia-turchia.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2014/documents/papa-francesco_20141129_omelia-turchia.html).
- . 2014d. « Aux évêques de la Conférence épiscopale de Côte d'Ivoire en visite ad limina Apostolorum (18 septembre 2014) | François ». 2014d.  
[https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/september/documents/papa-francesco\\_20140918\\_ad-limina-costa-d-avorio.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/september/documents/papa-francesco_20140918_ad-limina-costa-d-avorio.html).
- . 2015a. « Voyage apostolique à Sarajevo : Rencontre œcuménique et interreligieuse au centre international d'études franciscain (6 juin 2015) | François ». 2015a.



- [https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/june/documents/papa-francesco\\_20150606\\_sarajevo-incontro-ecumenico.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/june/documents/papa-francesco_20150606_sarajevo-incontro-ecumenico.html).
- . 2015b. « Sri Lanka - Philippines: Conférence de presse du Saint-Père au cours du vol de retour des Philippines (19 janvier 2015) | François ». 2015b.  
[http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/january/documents/papa-francesco\\_20150119\\_srilanka-filippine-conferenza-stampa.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150119_srilanka-filippine-conferenza-stampa.html).
- . 2015c. « Voyage apostolique à Sarajevo: Rencontre œcuménique et interreligieuse au centre international d'études franciscain (6 juin 2015) | François ». 2015c.  
[http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/june/documents/papa-francesco\\_20150606\\_sarajevo-incontro-ecumenico.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/june/documents/papa-francesco_20150606_sarajevo-incontro-ecumenico.html).
- . 2015d. « Message-vidéo au Congrès international de théologie près l'Université pontificale catholique argentine [Buenos Aires, 1-3 septembre 2015] | François ». 2015d.  
[https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco\\_20150903\\_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html).
- . 2015e. « Discours du Saint-Père au cours de la conclusion de la XIVe Assemblée générale ordinaire du Synode des Évêques (24 octobre 2015) | François ». 2015e.  
[https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151024\\_sinodo-conclusione-lavori.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151024_sinodo-conclusione-lavori.html).
- . 2016. « Amoris laetitia: Exhortation apostolique sur l'amour dans la famille (19 mars 2016) | François ». 2016.  
[http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-laetitia.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html).
- . 2017. « Aux participants à l'Assemblée générale des Œuvres pontificales missionnaires (3 juin 2017) | François ». 2017.  
[https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2017/june/documents/papa-francesco\\_20170603\\_pontificie-opere-missionarie.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2017/june/documents/papa-francesco_20170603_pontificie-opere-missionarie.html).
- Frazier, Jessica, éd. 2011. *The Continuum Companion to Hindu Studies*. London: Continuum.
- French, H.W. 1988. « Swami Vivekananda's Experiences and Interpretations of Christianity ». In *Neo-Hindu views of Christianity*, édité par Arvind Sharma, 82-105. Leiden ; New York [etc.]: E.J. Brill.
- Fridlund, Patrik. 2017. « Reponding to Syncretism ». In *Theological and Philosophical Responses to Syncretism: Beyond the Mirage of Pure Religion*, édité par Patrik Fridlund et Mika Vähäkangas, 41-67. Leiden ; Boston: Brill.
- Fridlund, Patrik, et Mika Vähäkangas, éd. 2017. *Theological and Philosophical Responses to Syncretism: Beyond the Mirage of Pure Religion*. Leiden ; Boston: Brill.
- Friedman, Maurice S. 1996. *Martin Buber and the Human Sciences*. New York: SUNY Press.
- Frykenberg, Robert Eric. 2008. *History of Christianity in India: From Beginnings to the Present*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Frykenberg, Robert Eric, et Richard Fox Young, éd. 2009. *India and the Indianness of Christianity: Essays on Understanding -- Historical, Theological, and Bibliographical -- in Honor of Robert Eric Frykenberg*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Fuller, Robert C. 2001. *Spiritual, but Not Religious: Understanding Unchurched America*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Furseth, Inger, et Pål Repstad, éd. 2006. *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*. Burlington: Ashgate.

- Gaffiot, Dictionnaire. 1934. « Hybrida ». Paris: Hachette. <http://www.cnrtl.fr/etymologie/hybride>
- Gagey, Henri-Jérôme. 2005. « Savoir et vérité, contre exégèse et dogmatique ». *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 236: 13-32. <https://doi.org/10.3917/retm.236.0013>.
- . 2009. *La vérité s'accomplit*. Theologia. Montrouge: Bayard.
- . 2017. « La théologie : une attitude clinique fondamentale ». *Transversalités*, n° 143: 15-36. <https://doi.org/10.3917/trans.143.0015>.
- Gagnon, Denis, et Hélène Giguère. 2014. « Présentation : Le Métis comme catégorie sociale : Agencéité et enjeux sociaux ». *Anthropologie et Sociétés* 38 (2): 13-26. <https://doi.org/10.7202/1026162ar>.
- Garnoussi, Nadia. 2011. « Le Mindfulness ou la méditation pour la guérison et la croissance personnelle : des bricolages psychospirituels dans la médecine mentale ». *Sociologie* 2 (3): 259-75. <https://doi.org/10.3917/socio.023.0259>.
- Gauthier, François, et Tuomas Martikainen. 2013. *Religion in the Neoliberal Age*. Ashgate.
- . 2016. *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Gervais, Pierre. 2012. « Les Exercices Spirituels de saint Ignace et le dogme de Chalcédoine ». *Nouvelle revue théologique* Tome 134 (3): 389-408. <https://doi.org/10.3917/nrt.343.0389>.
- Gesché, Adolphe. 2003. *Le sens*. Paris: Editions du Cerf.
- Giard, Luce, Jeremy Ahearne, Dominique Julia, Pierre Mayol, et Olivier Mongin. 1996. « Feux persistants: Entretien sur Michel de Certeau ». *Esprit*, n° 219 (3): 131-54.
- Gibellini, Rosino. 1987. *The Liberation Theology Debate*. London: SCM Press.
- Gilroy, Paul. 1996. « Route Work: The Black Atlantic and the Politics of Exile ». In *The Postcolonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, édité par Iain Chambers et Lidia Curti, 17-29. London; New York: Routledge.
- Gingras, Yves. 2010. « Naming without Necessity ». *Revue de Synthèse* 131 (3): 439-54. <https://doi.org/10.1007/s11873-010-0124-1>.
- Giraud, Thierry. 2011. *Une spiritualité athée est-elle possible?: l'esprit du corps*. Paris: L'Harmattan.
- Gisel, Pierre. 1990. *L'excès du croire: expérience du monde et accès à soi*. Paris: Desclée de Brouwer.
- . 1993. *La subversion de l'esprit: réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme*. Lieux théologiques 23. Genève: Labor et Fides.
- . 2006. « Synchrétisme ». Édité par Pierre Gisel. *Encyclopédie du protestantisme*. Paris: PUF.
- . , éd. 2009. *Les constellations du croire: dispositifs hérités, problématisations, destin contemporain*. Genève: Labor et Fides.
- Gisel, Pierre, et Jacques Ehrenfreund, éd. 2014. *Mises en scène de l'humain: sciences des religions, philosophie, théologie*. Paris: Beauchesne.
- Gispert-Sauch, George. 2008. « Brahmabandhab Upadhyay's Theological Method ». In *A Hindu-Catholic: Brahmabandhab Upadhyay's Significance for Indian Christian Theology*, édité par Sebastian Painadath et Jacob Parappally, 1-27. Bangalore: Asian Trading Corp.
- Gittins, Anthony J. 1993. « Reflections from the Edge: Mission-in-Reverse and Missiological Research ». *Missiology* 21 (1): 21-29. <https://doi.org/10.1177/009182969302100103>.
- Glissant, Édouard. 1996. *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard.

- Gnanapragasam, Patrick. 2013. *Wings of Faith: Towards Public Theologies in India*. Delhi: ISPCK - Indian Society for Promoting Christian Knowledge.
- Godin, Henri, et Yvan Daniel. 1943. *La France pays de mission?* Paris: Cerf.
- Goel, Sita Ram. 1988. *Catholic Ashrams: Adopting and Adapting Hindu Dharma*. New Delhi: Voice of India.
- Goffman, Erving. 2003. *Stigmaté: les usages sociaux des handicaps*. Le sens commun. Paris: Les éditions de Minuit.
- Gonnet, Dominique. 1994. *La liberté religieuse à Vatican II: la contribution de John Courtney Murray, s.j.* Paris: Editions du Cerf.
- Gopal, Sarvepalli. 1979. *Jawaharlal Nehru: a biography*. Vol. 2. Bombay: Oxford Univ. Press.
- Gort, Gerald. 1978. « Jerusalem 1928: mission, kingdom and church ». *International Review of Mission* 67 (267): 273-98. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6631.1978.tb01262.x>.
- Gort, Gerald, Hendrik Vroom, Rein Fernhout, et Anton Wessels, éd. 1989. *Dialogue and Syncretism*. Grand rapids; Amsterdam: Wm. B. Eerdmans Publishing; Editions Rodopi.
- Gounelle, André. 2018. « Le dialogue interconvictionnel ». AJCF-Lyon. 2018. [http://www.ajcf-lyon.org/IMG/pdf/Le\\_dialogue\\_interconvictionnel.pdf](http://www.ajcf-lyon.org/IMG/pdf/Le_dialogue_interconvictionnel.pdf).
- Gozier, André, et Pierre Miquel. 1989. *Le Père Henri Le Saux à la rencontre de l'hindouisme: Une introduction à l'oeuvre d'Henri Le Saux, Swāmi Abhishiktānanda*. Paris: Centurion.
- Graham, Elaine. 2013. *Between a Rock and a Hard Place: Public Theology in a Post-Secular Age*. London: SCM Press.
- Grant, Sara. 1987. *Lord of the Dance and Other Papers*. Bangalore: Asian Trading Corporation.
- Grant, Sara, et Swami Amalraj. 1993. « Response to This Letter from the Ashram Aikiya Satsangis ». In *Christian Ashrams: A Movement with a Future?*, édité par Mataji Vandana, 157-60. Delhi: ISPCK.
- Gravend-Tirole, Xavier. 2011a. « Double-Commitment – or the Case for Religious Mestizaje [Creolization] ». In *Interrreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe: Between Texts and People*, édité par David Cheetham, Ulrich Winkler, Oddbjørn Leirvik, et Judith Gruber, 415-35. Amsterdam: Rodopi.
- . 2011b. « L'hindouisation du catholicisme en Inde : transgression ou accomplissement? » In *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, édité par Valérie Aubourg, 223-45. Sainte-Clotilde (La Réunion): Surya Éditions. [http://classiques.uqac.ca/contemporains/aubourg\\_valerie/religions\\_populaires/religions\\_populaires.html](http://classiques.uqac.ca/contemporains/aubourg_valerie/religions_populaires/religions_populaires.html).
- . 2012a. « Abhishiktānanda et "l'expérience du fond" advāitin ». In *L'expérience religieuse – approches empiriques, enjeux philosophiques*, édité par Anthony Feneuil, 87-114. Paris: Beauchesne.
- . 2012b. « Le croire écartelé ». In *Le croire au coeur des sociétés et des cultures Différences et déplacements.*, édité par Pierre Gisel et Serge Margel, 163-77. Turnhout: Brepols Publishers.
- . 2012c. « Du Dialogue et de Ce Qui Le Fait Vivre ». In *Où Est La Vérité? La Théologie Au Défi de La Radical Orthodoxy et de La Déconstruction*, édité par Hans-Christoph Askani, Carlos Mendoza, Denis Müller, et Dimitri Andronicos, 103-26. Genève: Labor et Fides.
- . 2014. « From Christian Ashrams to Dalit Theology – or Beyond? An Examination of the Indigenisation/Inculturation Trend within the Indian Catholic Church ». In *Constructing Indian Christianities.*, édité par Chad M Bauman et Richard Fox Young, 110-37. Delhi, India: Routledge India.

- . 2015a. « Quid le spirituel? Généalogie et tour d'horizon euro-américain ». In *Théoriser le spirituel: Approches transdisciplinaires de la spiritualité dans les arts et les sciences*, édité par Claude Le Fustec et Françoise Storey, 17-54. Fernelmont: EME éditions.
- . 2015b. « Le spirituel à la lumière de l'anthropologie du croire. Contrastes et résonances ». In *Théoriser le spirituel: Approches transdisciplinaires de la spiritualité dans les arts et les sciences*, édité par Claude Le Fustec et Françoise Storey, 153-75. Fernelmont: EME éditions.
- . 2015c. « Dialogue Interreligieux Ou Interspirituel – d'un Glissement et de Ses Ouvertures ». In *À l'écoute de l'autre. Penser l'altérité Au Cœur Du Dialogue Inter-Religieux*, édité par Henri de la Hougue et Anne-Sophie Vivier, 165-93. Paris: Desclée De Brouwer.
- . 2015d. « Quand amour et vérité se rencontreront ». *Revue des Cèdres*, n° 44: 146-52.
- Greenfield, Sidney M, et A. F Droogers, éd. 2001. *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Grégoire de Nysse. 1992. *Le Cantique des cantiques*. Édité par Hans Urs von Balthasar, Christian B Bouchet, et Adalbert Hamman. Paris: Migne.
- Griffiths, Bede. 1988. *The Golden String*. Glasgow: Collins.
- . 1995. *Expérience chrétienne et mystique hindoue*. Édité par Marie-Madeleine Davy. Paris: Albin Michel.
- . 2004. *Bede Griffiths: Essential Writings*. Édité par Thomas Matus. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Griffiths, Paul J. 2001. *Problems of Religious Diversity*. Malden (Mass.): Blackwell.
- Grondin, Jean. 2005. « Fide splendet et scientia : Du sens d'une devise ». *Théologiques* 13 (1): 119-27. <https://doi.org/10.7202/012528ar>.
- Grootaers, Jan. 1998. « Tensions et médiations au Synode sur l'évangélisation en 1974 ». In *L'esortazione apostolica di Paolo VI « Evangelii nuntiandi »*, édité par Istituto Paolo VI, 54-90. Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI 19. Brescia : Roma: Istituto Paolo VI ; Ed. Studium.
- Grosjean, Blandine. 2011. « Finkielkraut, malade de son obsession du métissage ». 27 juillet 2011. <https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-nos-vies-connectees/20110727.RUE3511/finkielkraut-malade-de-son-obsession-du-metissage.html>.
- Groupe des Dombes. 1991. *Pour la conversion des Églises: identité et changement dans la dynamique de communion*. Paris: Centurion.
- Gruchy, John de. 2004. « From Political to Public Theologies: The Role of Theology in Public Life in South Africa ». In *Public Theology for the 21st Century: Essays in Honour of Duncan B. Forrester*, édité par William Storrar et Andrew Morton, 45-62. London; New York: T&T Clarke.
- Gruzinski, Serge. 1999. *La pensée métisse*. Paris: Fayard/Pluriel.
- . 2001. « «Un honnête homme, c'est un mêlé» Mélanges et métissages ». In *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, édité par Serge Gruzinski et Louise Bénat Tachot, 1-19. Paris: Les Editions de la MSH.
- Gruzinski, Serge, et Louise Bénat Tachot, éd. 2001. *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*. Paris: Les Editions de la MSH.
- Guillebaud, Jean-Claude. 2008. *Le Commencement d'un monde. Vers une modernité métisse*. Paris: Le Seuil.
- Gunkel, Hermann. 1903. *The Religio-Historical Interpretation of the New Testament*. Traduit par William Herbert Carruth. Chicago: Open Court Publishers.

- Guran, Milton. 2007. « Du bricolage de la mémoire à la construction de l'identité sociale. Les Agoudas du Bénin ». *Rue Descartes*, n° 58: 67-81.
- Gutiérrez, Gustavo. 1972. *Essai pour une théologie de la libération*. Lyon: Faculté de théologie.
- . 1974. *Théologie de la libération: perspectives*. Traduit par François Malley. Bruxelles; Paris: Editions Lumen Vitae ; Office Général du Livre.
- Hainsworth, Deidre King, et Scott R. Paeth, éd. 2010. *Public Theology for a Global Society: Essays in Honor of Max Stackhouse*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Haire, James. 2013. « Public Theology: Reflection on the Future of the Discourse ». In *Religious Stereotyping and Interreligious Relations*, édité par Jesper Svartvik et Jakob Wirén, 21-32.
- Hall, Stuart. 1996. « When Was 'the Post-Colonial'? Thinking at the Limit ». In *The Postcolonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, édité par Iain Chambers et Lidia Curti, 242-60. London; New York: Routledge.
- Hallencreutz, Carl Frederik. 1970. *New approaches to men of other faiths, 1938-1968: a theological discussion*. Research pamphlet, No. 18. Geneva: World Council of Churches.
- Hamayon, Roberte. 2005. « L'anthropologue et la dualité paradoxale du « croire » occidental ». *Théologiques* 13 (1): 15-41. <https://doi.org/10.7202/012523ar>.
- Handler, Richard. 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.
- Harel, Simon. 1989. *Le voleur de parcours. Identité et cosmopolitisme dans la littérature québécoise contemporaine*. Longueuil: Le Préambule.
- . 2006. *Braconnages identitaires: un Québec palimpseste*. Montréal: VLB.
- Harnack, Adolf von. 1905. *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*. Traduit par James Moffatt. London; New York: Williams and Norgate; G.P. Putnam's Sons.
- . 1961. *History of Dogma - Volume 1*. Traduit par Neil Buchanan. New York: Dover Publications.
- Haudrère, Philippe. 2006. *Les Compagnies des Indes orientales: trois siècles de rencontre entre Orientaux et Occidentaux (1600 - 1858)*. Outremer. Paris: Éditions Desjonquères.
- Heelas, Paul. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Heelas, Paul, et Linda Woodhead, éd. 2005. *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*. Oxford: Blackwell Publ.
- Heredia, Rudolf C. 2007. *Changing Gods: Rethinking Conversion in India*. New Delhi; New York, NY: Penguin Books ; Penguin Group (USA).
- Herskovits, Melville J. 1938. *Acculturation: The Study of Culture Contact*. New York: J.J. Augustin.
- . 1941. *The Myth of the Negro Past*. New York: Harper.
- . 1958. *The Human Factor in Changing Africa*. New York: Alfred A. Knopf.
- Herskovits, Melville Jean. 1952. *Les Bases de l'anthropologie culturelle*. Traduit par François Vaudou. Paris: Payot.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1999. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- . 2005. « Bricolage Vaut-Il Dissémination? Quelques Réflexions Sur l'opérationnalité Sociologique d'une Métaphore Problématique ». *Social Compass* 52 (3): 295-308. <https://doi.org/10.1177/0037768605058427>.
- . 2010. « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus ». *L'Année sociologique* 60 (1): 41-62. <https://doi.org/10.3917/anso.101.0041>.

- Hjørland Birger. 2009. « Concept theory ». *Journal of the American Society for Information Science and Technology* 60 (8): 1519-36. <https://doi.org/10.1002/asi.21082>.
- Hocking, William Ernest. 1932. *Re-Thinking Missions. A Laymen's Inquiry After One Hundred Years*. New York & London: Harper & Brothers Publishers. <http://archive.org/details/rethinkingmissio011901mbp>.
- Holder, Arthur G, éd. 2005. *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*. Oxford; Malden, MA: Blackwell Pub.
- Hollenbach, David. 2002. *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hollenweger, Walter. 1998. « Réalité du syncrétisme. Pour une franche évaluation théologique ». *Perspectives missionnaires*, n° 36: 21-31.
- Hollywood, Amy. 2010. « Spiritual but Not Religious. The Vital Interplay between Submission and Freedom ». *Harvard Divinity Bulletin* 38 (1-2): 19-26.
- Holmes, Leilani. 2000. « Heart Knowledge, Blood Memory, and the Voice of the Land: Implications of Research among Hawaiian Elders ». In *Indigenous Knowledges in Global Contexts Multiple Readings of Our World*, édité par George Sefa Dei, Budd L Hall, et Dorothy Goldin Rosenberg, 21-36. Toronto: OISE / University of Toronto Press.
- Hough, James, et Thomas George Pattinson Hough. 1839. *The History of Christianity in India from the Commencement of the Christian Era (Vol. 5)*. London: R.B. Seeley and W. Burnside Publishers.
- Houghton, Walter R. (Walter Raleigh), éd. 1893. *Neely's History of The Parliament of Religions and Religious Congresses at the World's Columbian Exposition*. Chicago: [nil]. <http://archive.org/details/cu31924029062664>.
- Hours, Bernard. 2012. *Histoire des ordres religieux*. Paris: Presses Universitaires de France. <https://www.caim.info/histoire-des-ordres-religieux--9782130584216-page-111.htm>.
- Hoyos, Pro-préfet Darío Castrillón. 1997. « Directoire general pour la catechèse ». 1997. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cclergy/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_17041998\\_directory-for-catechesis\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_ccatheduc_doc_17041998_directory-for-catechesis_fr.html).
- Huddart, David. 2006. *Homi K. Bhabha*. London; New York: Routledge.
- Hugo, Victor. 1832. *Les orientales*. Paris: E. Laurent. <http://archive.org/details/lesorientales01hugogoog>.
- Hulin, Michel, éd. 2010. *La Bhagavad-Gîtâ*. Paris: Points.
- Hunt, Robert A. 2010. *The Gospel among the Nations: A Documentary History of Inculturation*. Maryknoll: Orbis.
- Huntington, Samuel P. 2004. *Who Are We?: The Challenges to America's Identity*. New York: Simon & Schuster.
- IIRF, (International Institute for Religious Freedom). 2018. « Home | IIRF ». 2018. <https://www.iirf.eu/>.
- Ilaiah, Kancha. 2009. *Why I Am Not a Hindu: A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy*. Calcuttta: Samya.
- Immanuel, Rajappan D. 1950. *The Influence of Hinduism on Indian Christians*. Jabalpur, India: Leonard Theological College.
- Indian Theological Association. 2008. « A Hindu-Catholic: Brahmabandhab Upadhyay's Significance for Indian Christian Theology - Statement of the Indian Theological Association ». In *A Hindu-Catholic: Brahmabandhab Upadhyay's Significance for Indian*

- Christian Theology*, édité par Sebastian Painadath et Jacob Parappally, 186-202. Bangalore: Asian Trading Corp.
- Ishvani Kendra, (Institute of Missiology and Communications). 2013. « Mission Scan ». *Mission Scan*, n° 119: 8.
- Istituto Paolo VI, éd. 1998. *L'esortazione apostolica di Paolo VI « Evangelii nuntiandi »: storia, contenuti, ricezione: colloquio internazionale di studio, Brescia, 22-23-24 settembre 1995*. Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI 19. Brescia : Roma: Istituto Paolo VI ; Ed. Studium.
- ITA, (Indian Theological Association). 2002. « The Statements of the Indian Theological Association (1980-2001) ». In *Theologizing in Context: Statements of the Indian Theological Association*, édité par Jacob Parappally, 55-324. Bangalore, India: Dharmaram Publications.
- Jaccoliot, Louis. 1869. *La Bible dans l'Inde: vie de Iezus Christna*. Librairie Internationale.
- Jacquín, Françoise. 1996. *Jules Monchanin prêtre: 1895-1957*. Paris: Cerf.
- . , éd. 2001. *L'altérité religieuse: un défi pour la mission chrétienne XVIIIe - XXe siècles*. Paris: Éd. Karthala.
- Jaffrelot, Christophe, éd. 2006. *L'Inde Contemporaine de 1950 à nos jours*. Paris: Fayard ; CERL.
- . 2011. *Religion, Caste and Politics in India*. London: Hurst.
- Jahangir, Asma. 2009. « Promotion and protection of all human rights, civil, political, economic, social and cultural rights, including the right to development. Mission to India ». Human Rights Council - OHCHR.  
<http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/docs/10session/A.HRC.10.8.Add.3AEV.pdf>.
- Jambet, Christian. 1989. « Constitution du sujet et pratique spirituelle. Remarques sur l'Histoire de la sexualité ». In Michel Foucault, *philosophe. Rencontre internationale - Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, édité par Georges Canguilhem, 271-87. Paris: Éditions du Seuil.
- JanMohamed, Abdul. 2003. « The Economy of Manichean Allegory ». In *The Post-Colonial Studies Reader*, édité par Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, et Helen Tiffin, 18-23. London; New York: Routledge.
- Jaoul, Nicolas. 2010. « Un sabre à double tranchant. Théories et usages de la caste dans le mouvement anticaste des dalits ». In *Identifier - s'identifier. A propos des identités politiques*, édité par Muriel Surdez, Michaël Voegtli, et Bernard Voutat, 67-90. Lausanne: Éditions antipodes.
- Jean XXIII, Pape. 1959. « Princeps Pastorum (November 28, 1959) | John XXIII ». 1959.  
[http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_28111959\\_princeps.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_28111959_princeps.html).
- . 1961. « Mater et Magistra (15 mai 1961) | Jean XXIII ». 1961.  
[http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/fr/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_15051961\\_mater.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/fr/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html).
- . 1963. « Pacem in Terris (11 avril 1963) | Jean XXIII ». 1963.  
[http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/fr/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/fr/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html).
- Jean-Paul II, Pape. 1979a. « Redemptor hominis (4 mars 1979) | Jean Paul II ». 1979a.  
[https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html).
- . 1979b. « Catechesi Tradendae (16 octobre 1979) | Jean Paul II ». 1979b.  
[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_16101979\\_catechesi-tradendae.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html).

- . 1980. « À l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science e la Culture à Paris (UNESCO) (France, 2 juin 1980) | Jean Paul II ». 1980.  
[https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1980/june/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19800602\\_unesco.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco.html).
- . 1982. « Lettre autographe du pape jean paul ii de fondation du conseil pontifical de la culture Mons | Jean Paul II ». 1982. [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/letters/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_20051982\\_foundation-letter.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_20051982_foundation-letter.html).
- . 1983. « A la Congrégation «de Propaganda Fide» à l'occasion de l'inauguration du monument à Paul VI (16 janvier 1983) | Jean Paul II ». 1983. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1983/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19830118\\_pont-consiglio-cultura.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1983/january/documents/hf_jp-ii_spe_19830118_pont-consiglio-cultura.html).
- . 1985. « Slavorum Apostoli (2 juin 1985) | Jean Paul II ». 1985.  
[https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_19850602\\_slavorum-apostoli.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html).
- . 1986a. « Audience générale - 22 octobre 1986 | Giovanni Paolo II ». 1986a.  
[https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19861022.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19861022.html).
- . 1986b. « To representatives of Christian Churches and Ecclesial Communities and of the World Religions for the World Day of Prayer at the Basilica of St Francis in Assisi (October 27, 1986) | John Paul II ». 1986b. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1986/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19861027\\_prayer-peace-assisi-final.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861027_prayer-peace-assisi-final.html).
- . 1986c. « Dominum et vivificantem (18 mai 1986) | Jean Paul II ». 1986.  
[https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_18051986\\_dominum-et-vivificantem.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html).
- . 1987. « Message au Conseil pontifical pour la culture (17 janvier 1987) | Jean Paul II ». 1987.  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1996/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_17011987\\_address-to-pc-culture\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1996/documents/hf_jp-ii_spe_17011987_address-to-pc-culture_fr.html).
- . 1988. « XXIE Journée Mondiale de la Paix 1988,La liberté religieuse, condition pour vivre ensemble la paix | Jean Paul II ». 1988.  
[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19871208\\_xxi-world-day-for-peace.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19871208_xxi-world-day-for-peace.html).
- . 1990. « Redemptoris Missio (7 décembre 1990) | Jean Paul II ». 1990.  
[https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html).
- . 1992. « Aux participants à l'Assemblée Plénière du Conseil Pontifical pour la Culture (10 janvier 1992) | Jean Paul II ». 1992. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1992/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19920110\\_pont-cons-cultura.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1992/january/documents/hf_jp-ii_spe_19920110_pont-cons-cultura.html).
- . 1993. « Veritatis splendor (6 août 1993) | Jean Paul II ». 1993.  
[https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html).
- . 1994a. « Tertio Millennio Adveniente (10 novembre 1994) | Jean Paul II ». 1994a.  
[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost\\_letters/1994/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19941110\\_tertio-millennio-adveniente.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html).
- . 1994b. « Aux participants à l'Assemblée Plénière du Conseil Pontifical de la Culture (18 mars 1994) | Jean Paul II ». 1994b. [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1994/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19940318\\_pont-cons-cultura.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1994/march/documents/hf_jp-ii_spe_19940318_pont-cons-cultura.html).



- [ii/fr/speeches/1994/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_18031994\\_address-to-pc-culture.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1994/march/documents/hf_jp-ii_spe_18031994_address-to-pc-culture.html).
- . 1994c. « Aux évêques de la Conférence Episcopale de Haïti en visite «ad limina Apostolorum» (18 mars 1994) | Jean Paul II ». 1994c. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1994/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19940318\\_haiti-ad-limina.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1994/march/documents/hf_jp-ii_spe_19940318_haiti-ad-limina.html).
- . 1995. « Ut Unum Sint (25 mai 1995) | Jean Paul II ». 1995. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25051995\\_ut-unum-sint.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html).
- . 1996. « Voyage Apostolique en Tunisie: Rencontre avec les représentants du monde de la culture, de la politique et du monde religieux dans le Palais Présidentiel de Carthagène (14 avril 1996) | Jean Paul II ». 1996. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1996/april/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19960414\\_world-culture.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1996/april/documents/hf_jp-ii_spe_19960414_world-culture.html).
- . 1998. « Fides et Ratio (14 septembre 1998) | Jean Paul II ». 1998. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html).
- . 1999. « Ecclesia in Asia (6 novembre 1999) | Jean Paul II ». 1999. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_06111999\\_ecclesia-in-asia.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_06111999_ecclesia-in-asia.html).
- . 2001a. « Aux participants à l'Assemblée Plénière du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux (9 novembre 2001) | Jean Paul II ». 2001. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/2001/november/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20011109\\_interreligious-dialogue.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/2001/november/documents/hf_jp-ii_spe_20011109_interreligious-dialogue.html).
- . 2001b. « Aux membres des Académies Pontificales à l'occasion de leur séance publique (8 novembre 2001) | Jean Paul II ». 2001b. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/2001/november/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20011108\\_pontificie-accademie.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/2001/november/documents/hf_jp-ii_spe_20011108_pontificie-accademie.html).
- . 2003a. « Ecclesia in Europa (28 juin 2003) | Jean Paul II ». 2003. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_20030628\\_ecclesia-in-europa.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html).
- . 2003b. « Aux Évêques brésiliens de la Région "Sud I" en visite "ad limina Apostolorum" (23 janvier 2003) | Jean Paul II ». 2003b. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/2003/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20030123\\_brazil-sul-i.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/2003/january/documents/hf_jp-ii_spe_20030123_brazil-sul-i.html).
- . 2003c. « Au groupe d'Évêques indiens de rite latin en visite "ad limina Apostolorum" (3 juillet 2003) | Jean Paul II ». 2003c. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/2003/july/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20030703\\_ad-limina-india.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/2003/july/documents/hf_jp-ii_spe_20030703_ad-limina-india.html).
- . 2005. « Au Corps Diplomatique accrédité près le Saint-Siège pour la présentation des voeux pour la nouvelle année (10 janvier 2005) | Jean Paul II ». 2005. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/2005/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20050110\\_diplomatic-corps.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/2005/january/documents/hf_jp-ii_spe_20050110_diplomatic-corps.html).
- Jenkins, Philip. 2004. *Dream Catchers: How Mainstream America Discovered Native Spirituality*. New York: Oxford University Press.
- Jesudason, Savarirayan. 1937. *Ashrams, ancient and modern: their aims and ideals*.
- Job, G. V. 1938. « The Christian Movement in India ». In *Rethinking Christianity in India*, édité par D. M. Devasahayam et A. N. Sudarisanam, 1-46. Madras: Hogarth Press.

- Jobin, Guy. 2012. *Des Religions à La Spiritualité: Une Appropriation Biomédicale Du Religieux Dans l'hôpital*. Bruxelles: Lumen vitae.
- Jodhka, Surinder S, et Ghanshyam Shah. 2010. « Comparative contexts of discrimination: Caste and untouchability in South Asia ». *Economic and Political Weekly*, 99-106.
- John, T. K, éd. 1991. *Bread and Breath: Essays in Honour of Samuel Rayan on the Occasion of His Seventieth Birth Anniversary*. Gujarat: Anand.
- Johnson, Todd M., Rodney L. Peterson, Gina Bellofatto, et Travis Myers, éd. 2012. 2010Boston: *The Changing Contours of World Mission and Christianity: The Changing Contours of World Mission and Christianity*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Join-Lambert, Arnaud. 2017. « La mission chrétienne en modernité liquide ». *Études*, n° 9: 73-82.
- Jones, Constance A, et James D Ryan, éd. 2007. *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Facts on file.
- Jones, Jenkin Lloyd, éd. 1893. *A Chorus of Faith as Heard in the Parliament of Religions*. Chicago: The Unity Publishing Company.
- Jones, Stanley E. 1939. *Along The Indian Road*. New York: Abingdon Press.  
<http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.90846>.
- Jonveaux, Isabelle. 2007. « Une retraite de carême sur Internet ». *Archives de sciences sociales des religions* 52 (139): 157-76.
- Joseph, Simon J. 2012. « Jesus in India? Transgressing Social and Religious Boundaries ». *Journal of the American Academy of Religion* 80 (1): 161-99.
- Jowett, Benjamin. 1860. « On the Interpretation of Scriptures ». In *Essays and Reviews*, 330-433. London: Savill and Edwards. <http://archive.org/details/a578549600unknuoft>.
- Jünger, Eberhard. 1983. *Dieu mystère du monde: fondement de la théologie du crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*. Traduit par Horst Hombourg. Paris: Éditions du Cerf.
- Kamstra, J.H. 1967. *Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism*. Leiden: Brill.
- Kantar TNS, Le pèlerin. 2009. « Les Français et la résurrection ». Kantar TNS. 2009.  
<https://www.tns-sofres.com/publications/les-francais-et-la-resurrection>.
- Kappen, Sebastian. 2002a. *Jesus and Culture*. Édité par Sebastian Painadath. Delhi: ISPCK.
- . 2002b. *Jesus and Society*. Édité par Sebastian Painadath. Delhi: ISPCK.
- Kappen, Sebastian, Samuel Rayan, et George M Soares-Prabhu. 1985. *Jesus Today*. Édité par Sebastian Kappen. Madras: AICUF.
- Karttunen, Klaus. 1997. *India and the Hellenistic World*. Helsinki: Finnish Oriental Society.
- Karttunen, Klaus (Helsinki). 2006. « India – Brill Online ». *Brill's New Pauly*.  
<http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/india-e523990?s.num=14&s.au=%22Karttunen%2C+Klaus+%28Helsinki%29%22>.
- Kasper, Walter. 2014. *L'église catholique: son être, sa réalisation, sa mission*. Cogitatio fidei 293. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Kasulis, Thomas. 1992. « Philosophy as Metapraxis ». In *Discourse and Practice*, édité par Frank Reynolds et David Tracy. SUNY Press.
- Keating, AnaLouise. 2009. « Introduction ». In *The Gloria Anzaldúa Reader*, édité par AnaLouise Keating, 1-15. Durham; London: Duke University Press.
- Keith, Michael. 2005. *After the Cosmopolitan?: Multicultural Cities and the Future of Racism*. Abingdon, Oxon; New York: Routledge.

- Kent, Eliza F. 2011. « Secret Christians of Sivakasi: Gender, Syncretism, and Crypto-Religion in Early Twentieth-Century South India ». *Journal of the American Academy of Religion* 79 (3): 676-705. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfr005>.
- Kerr, David A. 1991. « “Come Holy Spirit—Renew the Whole Creation”: The Canberra Assembly and Issues of Mission ». *International Bulletin of Missionary Research* 15 (3): 98-104. <https://doi.org/10.1177/239693939101500301>.
- Kim, Sebastian C. H. 2011. *Theology in the Public Sphere*. London: SCM Press.
- King, Karen L. 2001. « The Politics of Syncretism and the Problem of Defining Gnosticism ». *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 27 (3): 461-79.
- King, Karen L. 2003. *What Is Gnosticism?* Cambridge, Mass.; London: Belknap.
- King, Richard. 2010. « Colonialism, Hinduism and the Discourse of Religion ». In *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism*, édité par Esther Bloch, Marianne Keppens, et Rajaram Hegde. London; New York: Routledge.
- King, Ursula. 2008. « Spirituality and Gender Viewed through a Global Lens ». In *Religion, Spirituality and the Social Sciences: Challenging Marginalisation*, édité par Basia Spalek et Alia Imtoul, 119-36. Bristol: Policy Press.
- Klostermaier, Klaus K. 2007b. *A Survey of Hinduism*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Klostermaier, Klaus K. 2007a. *Hinduism: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld Publications.
- Knitter, Paul F. 1985. *No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*. Maryknoll: Orbis.
- Knitter, Paul F. 2013. *Without Buddha I Could Not Be a Christian*. Oxford: Oneworld Publications.
- Knott, Kim. 2000. *Hinduism: A Very Short Introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Knox, Robert. 1862. *The Races of Men: A Philosophical Enquiry into the Influence of Race over the Destinies of Nations*. London: Henry Renshaw. <http://www.empire.amdigital.co.uk/contents/document-detail.aspx?sectionid=639>.
- Kollman, Paul. 2011. « At the Origins of Mission and Missiology: A Study in the Dynamics of Religious Language ». *Journal of the American Academy of Religion* 79 (2): 425-58.
- Kopf, David. 1979. *The Brahma Samaj and the shaping of the modern Indian mind*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1988. « Neo-Hindu Views of Unitarian and Trinitarian Christianity in Nineteenth Century Bengal: the Case of Keshub Chandra Sen ». In *Neo-Hindu views of Christianity*, édité par Arvind Sharma, 106-19. Leiden ; New York [etc.]: E.J. Brill.
- Koselleck, Reinhart. 1997. *L'expérience de l'histoire*. Paris: Gallimard.
- Kraemer, Hendrik. 1956a. *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes*. Traduit par Simone Mathil. Bibliothèque théologique. Neuchâtel ; Paris: Delachaux et Niestlé.
- . 1956b. *Religion and the Christian faith*. London: Lutterworth Press.
- . 1938. *The Christian message in a non-Christian world*. London: The Edinburgh House Press.
- Kraft, Siv Ellen. 2002. « “To Mix or Not to Mix”: Syncretism/Anti-Syncretism in the History of Theosophy ». *Numen* 49 (2): 142-77.
- Kristeva, Julia. 2007. *Cet incroyable besoin de croire*. Paris: Bayard.
- Kroeber, Alfred Louis, et Clyde Kay Maben Kluckhohn, éd. 1952. *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions*, by A.L. Kroeber and Clyde Kluckhohn. With the Assistance of Wayne

- Untereiner. *Appendices by Alfred G. Meyer*. Cambridge (MA): Peabody Museum of American archaeology and ethnology.
- Kulke, Hermann, et Dietmar Rothermund. 1998. *A History of India*. London; New York: Routledge.
- Kuriakose, M. K. 2011. *History of Christianity in India: Source Materials*. Delhi: Published for the Senate of Serampore College by ISPCK.
- Lalmalsawma, David. 2013. « India speaks 780 languages, 220 lost in last 50 years – survey ». *Reuters Blogs* (blog). 2013. <http://blogs.reuters.com/india/2013/09/07/india-speaks-780-languages-220-lost-in-last-50-years-survey/>.
- Laplantine, François, et Alexis Nouss. 1997. *Le métissage*. Paris: Flammarion.
- Larousse, Éditions. 2018. « Encyclopédie Larousse en ligne - Inde : vie politique depuis 1947 ». 2018. [http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/Inde\\_vie\\_politique\\_depuis\\_1947/187302](http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/Inde_vie_politique_depuis_1947/187302).
- Le Blanc, Guillaume. 2010. *Dedans, dehors: la condition d'étranger*. La couleur des idées. Paris: Seuil.
- Le Mince, Yvon. 2014. « Interspirituel ou interreligieux ». 2014. <http://www.forum104.org/articles/spiritualites-contemporaines/104-interspirituel-ou-interreligieux.html>.
- Le Saux, Henri. 1982. *Intériorité et révélation: essais théologiques*. Saint-Vincent-sur-Jabron: Éditions Présence.
- Leblanc, Richard, et Jean-René Dubois. 2005. *Cadre ministériel. Pour approfondir sa vie intérieure et changer le monde: l'animation spirituelle et l'engagement communautaire*. Québec: Le Ministère de l'éducation du loisir et du sport; Direction générale de la formation des jeunes.
- Lécrivain, Philippe. 2005. « Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola, un chemin de liberté ». *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 234: 71-86. <https://doi.org/10.3917/retm.234.0071>.
- Leeuwen, Jan A. G. van. 1990. *Fully Indian - Authentically Christian*: Bangalore: NBCLC.
- Légaut, Marcel. 1970. *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme*. Paris: Aubier Montaigne.
- Legrand, Hervé. 2018. « NESTORIANISME ». *Encyclopædia Universalis*. <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/nestorianisme/>.
- Legrand, Lucien. 2003. « Défis et promesse d'une théologie asiatique : le cas de l'Inde ». *Questions actuelles* 31. [https://sedosmission.org/old/fre/legrand\\_2.htm](https://sedosmission.org/old/fre/legrand_2.htm).
- Legrand, Thomas. 2011. « Le métissage : un nouveau thème de débat politique ». <https://www.franceinter.fr/emissions/l-edito-politique/l-edito-politique-08-juin-2011>.
- Legrand, Thomas. 2014 « Guerre de civilisation? ». <https://www.franceinter.fr/emissions/l-edito-politique/l-edito-politique-06-octobre-2014>
- Lenaerts, Marc. 2006. « “Le jour où Páwa, notre Père à tous, a abandonné la terre ...” Le bricolage religieux chez les Ashéninka de l'Ucayali ». *Anthropos* 101 (2): 541-58.
- Lenoir, Frédéric. 2003. *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*. Paris: Plon.
- Léon XIII, Pape. 1891. « Rerum Novarum (15 mai 1891) | LÉON XIII ». 1891. [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html).
- Leopold, Anita M, éd. 2005. *Syncretism in religion: a reader*. London: Equinox.

- Leroy, Aurélie. 2011. « Les paradoxes de la modernité indienne ». *Alternatives Sud* 18 (3): 7-38.
- Lévêque, Pierre. 1973. « Essai de typologie des syncrétismes ». In *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, édité par Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions, 179-87. Paris: Presses universitaires de France.
- Lévesque, Joseph. 1994. « Aujourd'hui, où situer la missiologie dans le champ théologique? - Un point de vue catholique français ». *Perspectives missionnaires*, n° 28: 35-38.
- Lévi-Strauss, Claude. 1990. *La pensée sauvage*. Paris: Presses Pocket.
- Libanio, J. B. 1982. *Spiritual Discernment and Politics: Guidelines for Religious Communities*. Traduit par Theodore Morrow. Quezon City, Philippines: Claretian.
- Light of the Spirit, Monastery. 2011. « Original Christianity ». *Original Christianity and Original Yoga* (blog). 2011. <https://ocoy.org/original-christianity/>.
- Lipner, Julius. 1999. *Brahmabandhab Upadhyay: The Life and Thought of a Revolutionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Lopes, Maria de Jesus dos Martires. 2000. « Converts, Proteges and Assimilated Natives: The Advantages of Christianization and the Beliefs of Goan Christians (Eighteenth Century) ». In *Vasco Da Gama and the Linking of Europe and Asia*, édité par Anthony Disney et Emily Booth, 220-32. Oxford: Oxford University Press.
- Loyola, Ignacio de. 1991. *Écrits*. Édité par Maurice Giuliani. Collection Christus, n° 76. Textes. Paris : [Montréal]: Desclée de Brouwer ; Bellarmin.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York, N.Y., [etc.: Macmillan.
- Liotard, Jean-François. 1979. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit.
- Maalouf, Amin. 1998. *Les identités meurtrières*. Paris: B. Grasset.
- Madan, Trikoli Nath. 1997. *Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India*. New Delhi: Oxford Univ. Press.
- Madan, Triloki Nath. 1990. *À l'opposé du renoncement: Perplexités de la vie quotidienne hindoue*. Paris: Les Editions de la MSH.
- Mahieu-De Praetere, Marthe. 2001. *Kurisumala: Francis Mahieu Acharya, un pionnier du monachisme chrétien en Inde*. Forges-les-Chimay, Belgique: Éditions de l'Abbaye N.-D. de Scourmont.
- Malraux, André. 1966. « Discours prononcé par André Malraux le 19 mars 1966 à l'occasion de l'inauguration de la Maison de la Culture d'Amiens ». 1966. <http://www2.culture.gouv.fr/culture/actualites/dossiers/malraux2006/discours/a.m-amiens.htm>.
- Mannion, Gerard. 2009. « A Brief Genealogy of Public Theology, or, Doing Theology when it Seems Nobody is Listening ». *Annali di Studi Religiosi* 10: 121-54.
- Mantran, Robert Christian Bromberger 2018. « Iran. Histoire et République ». Encyclopædia Universalis. <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/iran-histoire-et-politique/>
- Marques, Tiago Pires. 2010. « Introduction ». *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, n° 23: 3-18. <https://doi.org/10.3917/rhsh.023.0003>.
- Martin, Luther H. 1983. « Why Cecropian Minerva?: Hellenistic Religious Syncretism as System ». *Numen* 30 (2): 131-45. <https://doi.org/10.2307/3270060>.
- . 1996. « Syncretism, historicism, and cognition: A response to Michael Pye ». *Method & Theory in the Study of Religion* 8 (2): 215-24.

- Martinez, Richard Edward. 2005. *Padres: The National Chicano Priest Movement*. Austin: University of Texas Press.
- Marty, Martin E. 1974b. « Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience ». *The Journal of Religion* 54 (4): 332-59.
- . 1974. « Two Kinds of Two Kinds of Civil Religion ». In *American Civil Religion*, édité par Russell E Richey et Donald G Jones, 139-57. New York: Harper & Row.
- . 1981. *The Public Church: Mainline, Evangelical, Catholic*. New York: Crossroad.
- . 1989. « 1988 Presidential Address: Committing the Study of Religion in Public ». *Journal of the American Academy of Religion* 57 (1): 1-22.
- . 1993. « Reinhold Niebuhr and the Irony of American History: A Retrospective ». *The History Teacher* 26 (2): 161-74. <https://doi.org/10.2307/494813>.
- Mary, André. 2000. *Le bricolage africain des héros chrétiens*. Paris: Éd. du Cerf.
- . 2001. « En finir avec le bricolage ... ? » *Archives de sciences sociales des religions*, n° 116: 27-30. <https://doi.org/10.4000/assr.494>.
- . 2005. « Métissage and Bricolage in the Making of African Christian Identities ». *Social Compass* 52 (3): 281-94. <https://doi.org/10.1177/0037768605055647>.
- Massarella, Derek. 2000. « The Jesuits and Japan ». In *Vasco Da Gama and the Linking of Europe and Asia*, édité par Anthony Disney et Emily Booth, 233-47. Oxford: Oxford University Press.
- Massey, James. 1995. *Dalits in India: Religion as a Source of Bondage or Liberation with Special Reference to Christians*. New Delhi: Monohar.
- Masson, Joseph, éd. 1960. *Mission et cultures non-chrétiennes: rapports et compte rendu de la XXIXe semaine de missiologie, Louvain 1959*. Brugge; Bruxelles: Desclée de Brouwer.
- . 1962. « L'Église ouverte sur le monde ». *Nouvelle Revue Théologique* 84 (10): 1032-1043.
- Masson, Joseph, et Henri Derroitte. 1999. « L'évolution des modèles missionnaires. Dialogue d'Henri DERROITTE avec le Père Joseph MASSON, s.j. » In *La mémoire missionnaire: les chemins sinueux de l'inculturation*, édité par Henri Derroitte et Claude Soetens, 113-32. Bruxelles: Lumen Vitae.
- Matory, James Lorand. 2005. *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Maxime, Valère. 2018. « Valère-Maxime : traduction du livre VIII ». 2018. <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/valere/livre8.htm>.
- Mazure, François, éd. 2006. *Ecologie et spiritualité*. Paris: Albin Michel.
- McCrinkle, John Watson, et Ramchandra Jain. 1984. *McCrinkle's Ancient India: As Described by Megasthenes and Arrian*. New Delhi: Intern. Books and Periodicals Supply Service.
- Medina, Néstor. 2009. *Mestizaje: (Re)Mapping Race, Culture, and Faith in Latina/o Catholicism*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Mélice, Anne. 2009. « Un concept lévi-straussien déconstruit: le « bricolage » ». *Les Temps Modernes*, n° 656: 83-98. <https://doi.org/10.3917/ltm.656.0083>.
- Mendieta, Eduardo. 2016. « Philosophy of Liberation ». Édité par Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/liberation/>.
- Meunier, Dominique, François Lambotte, et Sarah Choukah. 2013. « Du bricolage au rhizome : comment rendre compte de l'hétérogénéité de la pratique de recherche scientifique en

- sciences sociales ? » *Questions de communication*, n° 23: 345-66.  
<https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.8480>.
- Michael, S. M. 1999. *Untouchable: Dalits in Modern India*. Lynne Rienner Publishers.
- Michael, Sebastian M, éd. 2007. *Dalits in Modern India: Vision and Values*. New Delhi: SAGE.
- Mignolo, Walter D. 2005. « Human Understanding and (Latin) American Interests – The Politics and Sensibilities of Geohistorical Locations ». In *A Companion to Postcolonial Studies*, édité par Henry Schwarz et Sangeeta Ray, 180-202. Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Ministère de l'Éducation et de l'Enseignement supérieur. 2018. « Résultats de la recherche ». 2018.  
<http://www.education.gouv.qc.ca/references/publications/resultats-de-la-recherche/detail/article/service-danimation-spirituelle-et-dengagement-communautaire-documents-de-presentation/>.
- Mintz, Sidney Wilfred, et Richard Price. 1992. *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press.
- Mirandola, Giovanni Pico della. 1998. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*. Traduit par Stephen Alan Farmer. Tempe, AZ: Medieval & Renaissance Texts & Studies.
- Modestine, Yasmine. 2015. *Quel dommage que tu ne sois pas plus noire*. Paris: Max Milo.
- Modras, Ronald. 2003. *Ignatian Humanism: A Dynamic Spirituality for the 21st Century*. Chicago: Loyola Press.
- Moffitt, John, éd. 1970. *A New Charter for Monasticism. Proceedings of the Meeting of the Monastic Superiors in the Far East*. Notre Dame: Notre Dame UP.
- Mohan, Jyoti. 2004. « British and French Ethnographies of India: Dubois and His English Commentators ». *French Colonial History* 5 (1): 229-46.  
<https://doi.org/10.1353/fch.2004.0010>.
- Moingt, Joseph. 1988. « L'ailleurs de la Théologie in Michel de Certeau. Le Voyage Mystique ». *Recherches de Science Religieuse* 76 (3): 365-380.
- . 2014. *Croire au Dieu qui vient. De la croyance à la foi critique*. Paris: Editions Gallimard.
- Moisan, Clément, et Renate Hildebrand. 2001. *Ces étrangers du dedans: une histoire de l'écriture migrante au Québec, 1937-1997*. Québec: Nota bene.
- Moltmann, Jürgen. 1990. *Le Dieu crucifié: la croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*. Traduit par Bernard Fraigneau-Julien. Paris: Cerf.
- Monchanin, Jules. 1974. *Mystique de l'Inde, mystère chrétien: écrits et inédits*. Paris: A. Fayard.
- . 1985. *Théologie et spiritualité missionnaires*. Édité par Édouard Duperray. Paris: Beauchesne.
- . 1989. *Lettres à sa mère, 1913-1957*. Édité par Françoise Jacquin. Paris: Cerf.
- . 1995. *Lettres au Père Le Saux, 1947-1957*. Édité par Françoise Jacquin. Paris: Cerf.
- . et (Henri le Saux) Abhishiktananda. 1951. *A Benedictine Asram*. Douglas (Isle of Man): Times Press.
- . et (Henri le Saux) Abhishiktananda. 1956. *Ermite du Saccidananda: un essai d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde*. Paris: Casterman.
- Montaigne, Michel de. 2007. *Les essais*. Paris: Gallimard.
- Morin, Edgar. 2015. *Introduction à la pensée complexe*. Paris: Le Seuil.
- Morineau, Michel. 1999. *Les grandes Compagnies des Indes orientales: XVIe-XIXe siècles. Que sais-je? 2832*. Paris: Presses universitaires de France.

- Morner, Magnus. 1970. *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston: Little, Brown and Company.
- Mosse, David. 1994. « The Politics of Religious Synthesis: Roman Catholicism and Hindu Village Society in Tamil Nadu, India ». In *Syncretism/Anti-Syncretism the Politics of Religious Synthesis*, édité par Charles Stewart et Rosalind Shaw, 79-100. London; New York: Routledge.
- . 2012. *The Saint in the Banyan Tree Christianity and Caste Society in India*. Berkeley: University of California Press.
- Most, Glenn W. 2005. *Doubling Thomas*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Mott, John R. 1910. *Report of Commission I - Carrying the Gospel to All the Non-Christian World*. Edinburgh: Oliphant, Anderson & Ferrier.  
<http://archive.org/details/cu31924092358336>.
- Motte, André. 1999. « La notion de syncrétisme dans l'oeuvre de Franz Cumont ». In *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, édité par Corinne Bonnet et André Motte, 21-42. Bruxelles: Institut historique belge de Rome.
- Motte, André, et Vinciane Pirenne-Delforge. 1994. « Du «bon usage» de la notion de syncrétisme ». *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, n° 7: 11-27.
- Mozoomdar, P. C. 1887. *The Life and Teachings of Keshub Chunder Sen*. Calcutta: Baptist Mission Press. <http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.501891>.
- Mozoomdar, P. C. (Protap Chunder). 1883. *The Oriental Christ*. Boston: G. H. Ellis.  
<http://archive.org/details/orientalchrist00mozooog>.
- Mullens, Joseph. 1863. *A Brief Review of Ten Years' Missionary Labour in India Between 1852 And ...* London: James Nisbet & Co. <http://archive.org/details/abriefreviewten01mullgoog>.
- Müller, F. Max. 1902. *The Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Müller; Ed. by His Wife*. Édité par G. A. M. (Georgina Adelaide Müller). London: Longmans, Green & Co.  
<http://archive.org/details/lifelettersofrig01mluoft>.
- Murray, John Courtney. 1960. *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*. New York: Sheed and Ward.
- Narula, Smita. 2008. « Equal by Law, Unequal by Caste: The Untouchable Condition in Critical Race Perspective ». *Wisconsin International Law Journal* 26: 255-344.
- National portal of India. 2018. « Constitution of India | National Portal of India ». 2018.  
<https://www.india.gov.in/my-government/constitution-india>.
- Nedungatt, George. 2008. *Quest for the Historical Thomas Apostle of India: A Re-Reading of the Evidence*. Bangalore: Theological Publications in India.
- Neill, Stephen. 1985. *A History of Christianity in India, the Beginnings to A D 1707*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press.
- Neill, Stephen Charles. 1985. *A History of christianity in India: 1707-1858*. Cambridge; London; New-York; New Rochelle: Cambridge.
- Nepveu, Pierre. 1988. *L'écologie du réel: mort et naissance de la littérature québécoise contemporaine : essais*. Montréal: Boréal.
- Nicolini-Zani, Matteo. 2015. « Inter-Monastic Transmutatio: Monastic Identity Moulded by Inter-Religious Dialogue ». *Historia religionum* 7 (7): 97-108.
- Nirmal, Arvind P, et V Devasahayam, éd. 1990. *A Reader in Dalit Theology*. Chennai: Gurukul Lutheran Theological College.



- Niyogi, B. S. 1957. « VINDICATED BY TIME - The Niyogi Committee Report on Christian Missionary Activities ». 1957. <http://voiceofdharma.org/books/ncr/>.
- Nobili, Roberto de. 1971. *Adaptation*. Traduit par S Rajamanickam. Palayamkottai: De Nobili Research Institute.
- . 1972. *Roberto de Nobili on Indian customs*. Traduit par Svarimuthu Rajamanickam. Palayamkottai: De Nobili Research Institute.
- . 2005. *Preaching Wisdom to the Wise: Three Treatises*. Édité par Francis X. SJ Clooney et Anand Amaladass. Chennai [India: Satya Nilayam Publications.
- Noss, John Boyer. 1949. *Man's Religions*. New York: Macmillan.
- Notovitch, Nicolas. 1894. *La Vie Inconnue de Jesus Christ*. Paris: Paul Ollendorff.
- Nouss, Alexis. 2015. *La condition de l'exilé: penser les migrations contemporaines*. Interventions. Paris: Editions de la Maisons des sciences de l'homme.
- Nysse, Grégoire de. 1955. *La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*. Traduit par Jean Daniélou. Paris: Éditions du Cerf.
- . 1992. *Le Cantique des cantiques*. Édité par Hans Urs von Balthasar, Christian Bouchet, Monique Devailly, et A.-G Hamman. Paris: Migne : Diffusion Brépols.
- . 1996. *Homélie sur l'Éclésiaste*. Traduit par Françoise Vinel. Paris: Editions du Cerf.
- Oddie, Geoffrey. 1998. « Indigenization and Nationalism / Indigénisation et Nationalisme ». *Archives de Sciences Sociales Des Religions* 103 (1): 129-52. <https://doi.org/10.3406/assr.1998.1198>.
- Olivelle, Patrick. 2003. « The Renouncer Tradition ». In *The Blackwell Companion to Hinduism*, édité par Gavin Flood, 271-87. Blackwell Companions to Religion. Oxford [etc.]: Blackwell.
- O'Malley, John W., éd. 2000. *The Jesuits: cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*. Repr. Toronto [etc.]: University of Toronto Press.
- ONU, Assemblée générale. 2008. *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones adoptée par l'Assemblée générale le 13 septembre 2007*. New York; Genève: Nations Unies. [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_fr.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_fr.pdf).
- Ortiz, Renato. 1975. « Du syncrétisme a la synthèse: Umbanda, une religion brésilienne ». *Archives de sciences sociales des religions* 20 (40): 89-97.
- Owen, Suzanne. 2008. *The Appropriation of Native American Spirituality*. London: Continuum.
- Painadath, Sebastian. 2002a. « Preface ». In *Jesus and Culture*, édité par Sebastian Painadath, vii-xiv. Delhi: ISPCK.
- . 2003. *Solitude and Solidarity: Ashrams of Catholic Initiative*. Delhi: Ashrama Aikya/ISPCK.
- . 2008. « Brahmabandhab Upadhyay's Inspiration for Intra-Religious Dialogue and Inculturation ». In *A Hindu-Catholic: Brahmabandhab Upadhyay's Significance for Indian Christian Theology*, édité par Sebastian Painadath et Jacob Parappally, 87-99. Bangalore: Asian Trading Corp.
- Painadath, Sebastian, et Jacob Parappally, éd. 2008. *A Hindu-Catholic: Brahmabandhab Upadhyay's Significance for Indian Christian Theology*. Bangalore: Asian Trading Corp.
- Pais, Richard. 2007. « Scheduled Castes, Employment and Social Mobility ». In *Dalits in Modern India: Vision and Values*, édité par Sebastian M Michael, 336-56. New Delhi: SAGE.
- Pakkanen, Petra. 1996. *Interpreting Early Hellenistic Religion: A Study Based on the Cult of Isis and the Mystery Cult of Demeter*. Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens 3. Helsinki: Suomen Ateenan-instituutin säätiö.

- Pandian, M. S. S. 2007. *Brahmin and Non-Brahmin: Genealogies of the Tamil Political Present*. Bangalore: Ashoka University.
- Panikkar, Raimundo. 1963. *Lettre sur l'Inde*. Traduit par Betty Delfosse. Paris: Tournai]: Casterman.
- . 1981. *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*. London: Darton, Longman and Todd.
- . 1985. *Le Dialogue intrareligieux*. Paris: Aubier.
- . 1986. « Préface & introductions aux années ». In *La montée au fond du coeur: le journal intime du moine chrétien-sannyāsī hindou: 1948-1973*, édité par Raimundo Panikkar, I-XXVII & passim. Les deux rives. Paris: O.E.I.L.
- . 1999. *The Intrareligious Dialogue*. New York, NY: Paulist Press.
- . 2006. *Le silence du Bouddha: une introduction à l'athéisme religieux*. Arles: Actes Sud.
- . 2010. *The Rhythm of Being*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Panikkar, Raimundo, et Gwendoline Jarczyk. 1998. *Entre Dieu et le cosmos: une vision non dualiste de la réalité: entretiens avec Gwendoline Jarczyk*. Paris: Albin Michel.
- Pantham, Thomas. 1997. « Indian Secularism and Its Critics: Some Reflections ». *The Review of Politics* 59 (3): 523-40.
- Parappally, Jacob. 2002. « Theologizing in Context: Commitment to Discover the Challenging Presence of the Divine in the Context of Life ». In *Theologizing in Context: Statements of the Indian Theological Association*, édité par Jacob Parappally, 23-53. Bangalore, India: Dharmaram Publications.
- Passeron, Jean-Claude. 2003. « Consommation et réception de la culture ». In *Le(s) public(s) de la culture*, édité par Olivier Donnat et Paul Tolila, 361-90. Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.).
- Paul VI, Pape. 1964. « Ecclesiam Suam (6 août 1964) | Paul VI ». 1964.  
[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html).
- . 1966. « Aux membres du Conseil résident et aux Directeurs nationaux des œuvres pontificales missionnaires (13 mai 1966) | Paul VI ». 1966.  
[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1966/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19660513\\_pont-opere-missionarie.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1966/documents/hf_p-vi_spe_19660513_pont-opere-missionarie.html).
- . 1967a. « Populorum Progressio (26 mars 1967) | Paul VI ». 1967.  
[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html).
- . 1967b. « Aux membres du Secrétariat pour l'union des chrétiens (28 avril 1967) | Paul VI ». 1967b.  
[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1967/april/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19670428\\_unione-cristiani.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1967/april/documents/hf_p-vi_spe_19670428_unione-cristiani.html).
- . 1967c. « Constitution Regimini Ecclesiae ». *Actes du Saint Siège*, 1967c.
- . 1975. « Evangelii nuntiandi (8 décembre 1975) | Paul VI ». 1975.  
[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html).
- . 1975b. « Discours aux participants au Symposium des Évêques d'Europe, 18 octobre 1975 | Paul VI ». 1975b.  
[https://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1975/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19751018\\_symposium-vescovi-europa.html](https://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1975/documents/hf_p-vi_spe_19751018_symposium-vescovi-europa.html).
- Paul VI, Pape, et Patriarche Chenouda III. 1973. « Déclaration commune du Pape Paul VI et du Patriarche Chenouda III ». 1973.

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/anc-orient-ch-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_19730510\\_copti\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/anc-orient-ch-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19730510_copti_fr.html).

- Peelman, Achiel. 1989. *L'inculturation: l'Église et les cultures*. L'horizon du croyant 8. Paris : Ottawa: Desclée ; Novalis.
- . 2007. *Les nouveaux défis de l'inculturation*. Ottawa / Bruxelles: Novalis / Lumen Vitae.
- Pelkmans, Mathijs. 2007. « "Culture" as a Tool and an Obstacle: Missionary Encounters in Post-Soviet Kyrgyzstan ». *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 13 (4): 881-99.
- Perrier, Pierre. 2012. *Kong Wang Shan, l'apôtre Thomas et le prince Ying: l'évangélisation de la Chine de 64 à 87*. Paris: Jubilé.
- Perrier, Pierre, et Xavier Walter. 2008. *Thomas fonde l'église en Chine (65-68 ap J.-C.)*. Paris: Jubilé.
- Pesut, Barbara, Marsha Fowler, Elizabeth J. Taylor, Sheryl Reimer-Kirkham, et Richard Sawatzky. 2008. « Conceptualising Spirituality and Religion for Healthcare ». *Journal of Clinical Nursing* 17 (21): 2803-10. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2702.2008.02344.x>.
- Pesut, Barbara, Sheryl Reimer-Kirkham, Richard Sawatzky, Gloria Woodland, et Perry Peverall. 2012. « Hospitable Hospitals in a Diverse Society: From Chaplains to Spiritual Care Providers ». *Journal of Religion and Health* 51 (3): 825-36. <https://doi.org/10.1007/s10943-010-9392-1>.
- Phan, Peter C. 2004. *Being Religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- . 2010. « Evangelization and interreligious dialogue: Compatible parts of Christian mission? » *The Santa Clara Lecture, The Ignatian Center For Jesuit education*, 16. <https://www.scu.edu/media/ignatian-center/santa-clara-lecture/scl-1002-phan.pdf>.
- Picard, Michel, et Rémy Madinier, éd. 2011. *The Politics of Religion in Indonesia Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention in Java and Bali*.
- Pie XI, Pape. 1926. « Rerum Ecclesiae (February 28, 1926) | PIUS XI ». 1926. [http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_28021926\\_rerum-ecclesiae.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_28021926_rerum-ecclesiae.html).
- . 1931. « Quadragesimo Anno (May 15, 1931) | PIUS XI ». 1931. [http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19310515\\_quadragesimo-anno.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html).
- Pie XII, Pape. 1951a. « Evangelii praecones FR ». 1951. <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/i3j.htm>.
- . 1951b. « Evangelii Praecones (June 2, 1951) | PIUS XII (in English) ». 1951. [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_02061951\\_evangelii-praecones.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_02061951_evangelii-praecones.html).
- Pieris, Aloysius. 1990. *Une théologie asiatique de la libération*. Paris: Centurion.
- Pillorget, René. 1970. « Le problème du syncrétisme, débat majeur au sein du protestantisme allemand du XVIIe siècle ». *L'information historique* 32 (5): 210-15.
- Pleshoyano, Alexandra, et Marc Dumas. 2010. « Les lieux de la spiritualité aujourd'hui ». *Théologiques* 18 (2): 5-14. <https://doi.org/10.7202/1007477ar>.
- Pline l'Ancien. 1980. *Histoire naturelle. Livre VI, 2e partie*. Traduit par Jacques André et Jean Filliozat. Paris: Société d'édition « Les Belles lettres ».
- . 2018. « Pline l'Ancien: Histoire naturelle: livre VIII (traduction française) ». 2018. <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/plineancien/livre8.htm>.
- Ploux, Jean-Marie. 2007. *Le dialogue change-t-il la foi?* Paris: Les Éd. de l'Atelier.

- Plutarque. 1844. *Oeuvres morales, tome II*. Traduit par Ricard. 1844<sup>e</sup> éd. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres; Didier librairie éditeur.
- Poirier, Paul-Hubert, et Yves Tissot. 1997. « Actes de Thomas ». In *Écrits apocryphes chrétiens*, édité par François Bovon, Pierre Geoltrain, et Sever J Voicu, 1323-1470. Paris: Gallimard.
- Polo, Marco, Dominique Boutet, Thierry Delcourt, et Danièle James-Raoul. 2009. *Le devisement du monde. Tome 6 et dernier, Tome 6 et dernier*, Édité par Philippe Ménard. Genève: Droz.
- Pordeus, Ismael. 2010. « Bricolage(s) de l'imaginaire dans l'Umbanda ». In *L'art d'inventer l'existence dans les pratiques médico-sociales*, 185-97. ERES.
- Portier, Philippe. 2012. « Les Mutations Du Religieux Dans La France Contemporaine ». *Social Compass* 59 (2): 193-207. <https://doi.org/10.1177/0037768612440961>.
- Pouchepadass, Jacques, et Christophe Jaffrelot. 2018. « INDE (Le territoire et les hommes) Histoire ». Encyclopædia Universalis. <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/inde-le-territoire-et-les-hommes-histoire/>.
- Pouillon, Jean. 1993. *Le cru et le su*. Paris: Éd du Seuil.
- Prabhu, Anjali. 2007. *Hybridity: Limits, Transformations, Prospects*. New York: SUNY Press.
- Prabhu, Joseph. 1996. *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- . 2010. « Raimon Panikkar, "apostle of Inter-Faith Dialogue," Dies ». *National Catholic Reporter*. 2010. <https://www.ncronline.org/news/spirituality/raimon-panikkar-apostle-inter-faith-dialogue-dies>.
- Principe, Walter. 1983. « Toward defining spirituality ». *Studies in religion/sciences religieuses* 12 (2): 127-41.
- Prudhomme, Claude. 2005. « L'inculturation : réponse à l'universalisation du christianisme ou mirage ? » *Théophilyon* 10 (2): 283-307.
- Pui-Lan, Kwok. 2005. « Interfaith Encounter ». In *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, édité par Arthur G Holder, 532-49. Oxford; Malden, MA: Blackwell Pub.
- Puthanangady, Paul, éd. 1991. *The Church in India: Institution or Movement; a Tribute to the Memory of D.S. Amalorpavadass*. Bangalore: National Biblical Catechetical and Liturgical Centre.
- Putney, Michael E. 1991. « Come, Holy Spirit, Renew the Whole Creation: Seventh Assembly of the World Council of Churches ». *Theological Studies* 52 (4): 607-35. <https://doi.org/10.1177/004056399105200401>.
- Pye, Michael. 1971. « Syncretism and Ambiguity ». *Numen* 18 (2): 83-93. <https://doi.org/10.2307/3269648>.
- . 1994. « Syncretism versus Synthesis ». *Method & Theory in the Study of Religion* 6 (1): 217-29. <https://doi.org/10.1163/157006894X00118>.
- Quigley, Declan. 2001. *The Interpretation of Caste*. Oxford: Oxford University Press.
- Race, Alan. 1982. *Christians and Religious Pluralism Patterns in the Christian Theology of Religions*. Maryknoll: Orbis Books.
- Radhakrishnan. 1933. *East And West In Religion*. <http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.173718>
- Rahner, Karl. 1967. *Écrits théologiques T. 7. T. 7*. Édité par Robert Givord et Henri Rochais. Paris; Bruges: Desclée De Brouwer.
- . 1970. *Écrits théologiques. Tome XI*. Édité par Claude Geffré, Robert Givord, et Hélène Bourboulon. Paris: Desclée De Brouwer.

- . 1983. *Traité fondamental de la foi: introduction au concept du christianisme*. Paris: Le Centurion.
- Rajkumar, Peniel. 2010. *Dalit Theology and Dalit Liberation: Problems, Paradigms and Possibilities*. Farnham; Burlington: Ashgate.
- Rajshekar, V. T. 1987. *Dalit: The Black Untouchables of India*. Atlanta: Clarity Press.
- . 1989. « Preface ». In *The Un-Christian Side of the Indian Church: The Plight of the Untouchable Converts*, édité par Masilamani Azariah. Bangalore: Dalit Sahitya Academy.
- Ralston, Helen. 1987. *Christian Ashrams: A New Religious Movement in Contemporary India*. Lewiston, NY [etc.: Edwin Mellen Press.
- . 1989. « The Construction of Authority in the Christian Ashram Movement ». *Archives de Sciences Sociales Des Religions* 67 (1): 53-75. <https://doi.org/10.3406/assr.1989.1370>.
- Ramelli, Ilaria, Pierre Perrier, et Jean Charbonnier, éd. 2013. *L'apôtre Thomas et le christianisme en Asie: recherches historiques et actualité*.
- Rasquinha, Dionysius. 2013. *Towards Wholeness from Brokenness: The Dalit Quest: A Historical Analysis and Theological Response*. Delhi: ISPCK.
- Ratzinger, Cardinal Joseph. 1993. « Christ, Faith and the Challenges of Cultures ». 1993. <http://www.ewtn.com/library/CURIA/RATZHONG.HTM>.
- Rayan, Samuel. 2002. « Doing Theology in India ». In *Theologizing in Context: Statements of the Indian Theological Association*, édité par Jacob Parappally, 11-22. Bangalore, India: Dharmaram Publications.
- Rea, Andrea, et Maryse Tripiet. 2010. *Sociologie de l'immigration*. Paris: La Découverte.
- Redfield, Robert, Ralph Linton, et Melville J. Herskovits. 1936. « Memorandum for the Study of Acculturation ». *American Anthropologist* 38 (1): 149-52.
- Régent, Frédéric. 2011. « Structures familiales et stratégies matrimoniales des libres de couleur en Guadeloupe au XVIIIe siècle, Summary ». *Annales de démographie historique*, n° 122: 69-98. <https://doi.org/10.3917/adh.122.0069>.
- Renan, Ernest. 1855. *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. Paris, Imprimerie impériale. <http://archive.org/details/histoiregnrale03renagoog>.
- . 1883. *De l'origine du langage*. Paris : Calmann-Lévy. <http://archive.org/details/deloriginedulan00rena>.
- . 1890. *L'avenir de la science : pensées de 1848*. Paris : Calmann-Lévy. <http://archive.org/details/a605826300renauoft>.
- . 1893. *Histoire du peuple d'Israël*. Paris, Lévy. <http://archive.org/details/c2histoiredupeup04rena>.
- Réville, Jean. 1886. *La religion à Rome sous les Sévères*. Paris: Ernest Leroux. <http://archive.org/details/lareligionromes00rvgoog>.
- Riaudel, Olivier. 2012. « Fides qua creditur et Fides quae Creditur. Retour Sur une distinction qui n'est pas chez Augustin ». *Revue Théologique de Louvain* 43 (2): 169-194.
- Ricard, Matthieu. 2014. *Plaidoyer pour l'altruisme: la force de la bienveillance*. Paris: Nil.
- Rivière, Jean. 1907. *La propagation du Christianisme dans les trois premiers siècles d'après les conclusions de M. Harnack*. Paris: Bloud.
- Robert, Sylvie. 1997. *Une autre connaissance de Dieu: le discernement chez Ignace de Loyola*. Paris: Editions du Cerf.

- . 2009. « Vocation actuelle de la théologie spirituelle ». *Recherches de Science Religieuse* Tome 97 (1): 53-74.
- Robin, Christian. 1991. « L'Arabie du Sud et la date du Périple de la mer Érythrée (nouvelles données) ». *Journal asiatique* 279 (1-2): 1-30.
- Robinson, James Burnell. 2004. *Hinduism*. New York, NY: Chelsea House Publishers.
- Robson, John. 1905. *Hinduism and Christianity*. Oliphant, Anderson & Ferrier.
- Roger, Abraham. 1670. *Le théâtre de l'idolatrie, ou la porte ouverte, pour parvenir à la cognoissance du paganisme caché*. Paris: J. Schipper.
- Rose, Nikolas. 1998. *Inventing Our Selves: Psychology, Power and Personhood*. Cambridge [u.a.: Cambridge Univ. Press.
- Rosenberg, Dorothy Goldin. 2000. « Toward Indigenous Wholeness: Feminist Praxis in Transformative Learning on Health and the Environment ». In *Indigenous Knowledges in Global Contexts Multiple Readings of Our World*, édité par George Sefa Dei, Budd L Hall, et Dorothy Goldin Rosenberg, 137-56. Toronto: OISE / University of Toronto Press.
- Ross, Andrew C. 1999. « Alessandro Valignano, SJ ». *Missiology* 27 (4): 503-13.  
<https://doi.org/10.1177/009182969902700409>.
- Rossillon, Girart. 1856. *Gérard de Rossillon, chanson de geste ancienne*; Édité par Francisque Michel. Paris, Jannet. <http://archive.org/details/grardderossill00michuoft>.
- Routhier, Gilles, et Frédéric Laugrand, éd. 2002. *L'espace missionnaire, lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*. Sainte-Foy (Québec); Paris: Presses de l'Université Laval; Karthala.
- Rowland, Christopher, éd. 2008. *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roy, Arundhati. 2003. *L'écrivain-militant*. Traduit par Claude Demanueli et Frédéric Maurin. Paris: Gallimard.
- . 2010. « Walking With The Comrades - Essay ». *Outlook India*. 2010.  
<https://www.outlookindia.com/magazine/story/walking-with-the-comrades/264738>.
- . 2015. « La honte de l'Inde ». *Le Débat*, n° 184: 125-38.  
<https://doi.org/10.3917/deba.184.0125>.
- Royannais, Patrick. 2008. « Qu'est-ce que croire? » *Esprit & Vie*, n° 186: 32-36.
- Rubens, Pedro. 2004a. *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus : Enjeux d'une idéologie du croire*. Paris: Cerf.
- . 2004b. *Discerner la foi dans les contextes religieux ambigus: enjeux d'une théologie du croire*. Paris: Cerf.
- Ruether, Rosemary Radford. 1993. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press.
- Rushdie, Salman. 1992. *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981-1991*. London; Penguin Books: London : Granta Books ;
- Russell-Wood, A.J.R. 2000. « For God, King and Mammon: The Portuguese Outside of Empire, 1480-1580 ». In *Vasco Da Gama and the Linking of Europe and Asia*, édité par Anthony Disney et Emily Booth, 261-79. Oxford: Oxford University Press.
- Saayman, Willem, et Klippies Kritzinger, éd. 1996. *Mission in Bold Humility: David Bosch's Work Considered*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. London; Henley: Routledge and Kegan Paul.

- Saladin, Jean-Christophe. 2013. « La révolution humaniste ». In *Les Adages* Vol. 5, édité par Jean-Christophe Saladin, 1-49. Paris: Les Belles Lettres.
- Salamito, Jean-Marie. 2010. « Ambivalence de la christianisation, frontières de l'Église, identité chrétienne ». In *Le problème de la christianisation du monde antique*, 63-75. Editions Picard.
- Saradananda, Swami. 1952. *Sri Ramakrishna the Great Master*. Traduit par Swami Jagadananda. Mylapore, Madras: Sri Ramakrishna Math.
- Sarkozy, Nicolas. 2009 « Respecter ceux qui arrivent, respecter ceux qui accueillent » 8 déc. 2009. [https://www.lemonde.fr/idees/article/2009/12/08/m-sarkozy-respecter-ceux-qui-arrivent-respecter-ceux-qui-accueillent\\_1277422\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2009/12/08/m-sarkozy-respecter-ceux-qui-arrivent-respecter-ceux-qui-accueillent_1277422_3232.html).
- Satyana institute. 2013. « Dawn of interspirituality ». 2013. [http://www.satyana.org/dawn\\_interspirituality\\_2013.html](http://www.satyana.org/dawn_interspirituality_2013.html).
- Savage, Minot, éd. 1893. *The World's Congress of Religions*. Boston: Arena publishing company. <http://archive.org/details/worldscongressr00savagoog>.
- Sawyer Harry. 1978. « The first world missionary conference: edinburgh 1910 ». *International Review of Mission* 67 (267): 255-72. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6631.1978.tb01261.x>.
- Sayad, Abdelmalek. 1999. *La double absence: des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Édité par Pierre Bourdieu. Liber. Paris: Seuil.
- Scheuer, Jacques, Jean-Claude Basset, et Dennis Gira, éd. 2000. *Vivre de plusieurs religions: promesse ou illusion*. Questions ouvertes. Paris: Atelier.
- Schlegel, Jean Louis. 1995. *Religions à la carte*. Paris: Hachette.
- Schmalz, Mathew. 2000. « Ad Experimentum: The Paradoxes of Indian Catholic Inculturation ». In *Theology and the Social Sciences*, édité par Michael Horace Barnes, 161-180. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Schmidt-Leukel, Perry. 2009. *Transformation by Integration: How Inter-Faith Encounter Changes Christianity*. London: SCM Press.
- Schmitt, Charles B, Quentin Skinner, Eckhard Kessler, et Richard Popkin, éd. 2008. « Theories of Knowledge ». In *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, 668-84. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schneiders, Sandra Marie. 2005c. « A Hermeneutical Approach to the Study of Christian Spirituality ». In *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*, édité par Elizabeth Dreyer et Mark S Burrows, 49-60. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.
- . 2005a. « Approaches to the Study of Christian Spirituality ». In *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, édité par Arthur G Holder, 15-34. Oxford; Malden, MA: Blackwell Pub.
- . 2005b. « The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline ». In *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*, édité par Elizabeth Dreyer et Mark S Burrows, 5-24. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.
- . 2003. « Religion vs. Spirituality: A Contemporary Conundrum ». *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 3 (2): 163-85. <https://doi.org/10.1353/scs.2003.0040>.
- Schwarz, Henry, et Sangeeta Ray, éd. 2005. *A Companion to Postcolonial Studies*. Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Secretariat of the Permanent Forum on Indigenous Issues. 2009. *State of the World's Indigenous Peoples*. New York: United Nations. <http://www.un.org/esa/policy/wess/wesp2010files/wesp2010.pdf>.

- Secrétariat pour les non-chrétiens. 1984. « L'attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions ». *Documentation catholique* 81 (1880): 844-49.
- Sefa Dei, George. 2000. « African Development: The Relevance and Implications of "Indigenouslyness" ». In *Indigenous Knowledges in Global Contexts Multiple Readings of Our World*, édité par George Sefa Dei, Budd L Hall, et Dorothy Goldin Rosenberg, 70-88. Toronto: OISE / University of Toronto Press.
- Sefa Dei, George, Budd L Hall, et Dorothy Goldin Rosenberg, éd. 2000. *Indigenous Knowledges in Global Contexts Multiple Readings of Our World*. Toronto: OISE / University of Toronto Press.
- Sen, Amartya Kumar. 2007. *L'Inde: histoire, culture et identité*. Paris: Odile Jacob.
- Sen, Keshab Chandra. 1901. *Keshub Chunder Sens Lectures In India*. London, Paris [etc.]: Cassell and Company. <http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.47904>.
- . 1904a. *Discourses and Writings*. Calcutta Brahma Tract Society. <http://archive.org/details/discoursesand00senuoft>.
- . 1904b. *Keshub Chunder Sen's Lectures in India*. London, Paris [etc.]: Cassell and Company. <http://archive.org/details/keshubchundersen00senuoft>.
- Sesboüé, Bernard. 2001. *Karl Rahner*. Paris: Cerf.
- . 2004. *Hors de l'église, pas de salut: histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Sharma, Arvind, éd. 1988. *Neo-Hindu views of Christianity*. Leiden ; New York [etc.]: E.J. Brill.
- Sheldrake, Philip. 1995. *Spirituality and History: Questions of Interpretation and Method*. London: SPCK.
- . 2007. *A Brief History of Spirituality*. Chichester: Wiley.
- Shorter, Aylward. 2007. *Toward a Theology of Inculturation*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Sietzema-Riemer, Elze. 2009. « Christian Dalits. A Research on Christian Dalits in India ». For the Mission Department ICCO and Kerk in Actie; Taal- en Cultuurstudies Religie en Cultuur Geesteswetenschappen Universiteit Utrecht.
- Simon, Sherry. 1991. *Fictions de l'identitaire au Québec*. Montreal: XYZ.
- . 1994. *Le trafic des langues*. Québec: Les Editions du Boréal.
- Singh, Manmohan. 2006. « PM's speech at the Chief Minister's meet on Naxalism : Dr. Manmohan Singh ». 2006. <http://archivepmo.nic.in/drmanmohansingh/speech-details.php?nodeid=302>.
- Slone, D. Jason. 2004. *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Soares, Edio. 2009a. *Le butinage religieux: pratiques et pratiquants au Brésil*. Paris: KARTHALA Editions.
- . 2009b. *Le butinage religieux: pratiques et pratiquants au Brésil*. Paris; Genève: Karthala ; Institut de hautes études internationales et du développement.
- Soares-Prabhu, George. 1991b. « From Alienation to Inculturation. Some Reflections on Doing Theology in India Today ». In *Bread and Breath: Essays in Honour of Samuel Rayan on the Occasion of His Seventieth Birth Anniversary*, édité par T. K John, 55-99. Gujarat: Anand.
- . 1991a. « Interpreting the Bible in India Today ». *The Way Supplement* 72: 70-80.



- . 1993. « Letter from Fr G. Soares-Prabhu to Vandana Mataji ». In *Christian Ashrams: A Movement with a Future?*, édité par Mataji Vandana, 153-56. Delhi: ISPCK.
- Sobrinho, Jon. 1988. *Spirituality of Liberation: Toward a Political Holiness*. Maryknoll: Orbis.
- Solignac, Aimé. 1990. « Spiritualité. Le mot et l'histoire ». In *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, 1142-60. Paris.
- Sommer, Doris. 2005. « A Vindication of Double Consciousness ». In *A Companion to Postcolonial Studies*, édité par Henry Schwarz et Sangeeta Ray, 165-79. Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Souletie, Jean-Louis. 2012. « Vers une théologie dialogale de la mission ». In *Dialogue et conversion, mission impossible?*, édité par Thierry-Marie Courau et Anne-Sophie Vivier, 141-64. Paris: Desclée de Brouwer.
- Spadaro, Antonio, et Pape François. 2013. « La première réforme, le style chrétien ». Traduit par François Euvé et Hervé Nicq. *Études* Tome 419 (10): 337-52.
- Spalek, Basia, et Alia Imtoul, éd. 2008. *Religion, Spirituality and the Social Sciences: Challenging Marginalisation*. Bristol: Policy Press.
- Stackhouse, Max. 2004. « Civil Religion, Political Theology and Public Theology: What's the Difference? » *Political Theology* 5 (3): 275-93. <https://doi.org/10.1558/poth.5.3.275.36715>.
- Stanley, Brian. 2009. *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- . 2012. « Discerning the Future of World Christianity. Vision and Blindness at the World Missionary Conference, Edinburgh 1910 ». In *2010Boston: The Changing Contours of World Mission and Christianity: The Changing Contours of World Mission and Christianity*, édité par Todd M. Johnson, Rodney L. Peterson, Gina Bellofatto, et Travis Myers. Vol. 47-64. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Stewart, Charles. 1999. « Syncretism and Its Synonyms: Reflections on Cultural Mixture ». *Diacritics* 29 (3): 40-62.
- Stewart, Charles, et Rosalind Shaw, éd. 1994. *Syncretism/Anti-Syncretism the Politics of Religious Synthesis*. London; New York: Routledge.
- Storrar, William, et Andrew Morton, éd. 2004. *Public Theology for the 21st Century: Essays in Honour of Duncan B. Forrester*. London; New York: T&T Clarke.
- Strange, Daniel. 2016. « "There Can Be Only One": The Impossibility and Idolatry of "Dual Belonging" ». In *Buddhist-Christian dual belonging: affirmations, objections, explorations*, édité par Gavin D'Costa et Ross Thompson, 71-88. Farnham ; Burlington: Ashgate.
- Stuckey, Johanna H. 2010. *Women's Spirituality Contemporary Feminist Approaches to Judaism, Christianity, Islam and Goddess Worship*. Toronto: Inanna Publications and Education.
- Subrahmanyam, Sanjay. 1997. *The Career and Legend of Vasco Da Gama*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Sundar, Nandini, et Institute of South Asian Studies. 2012. « Insurgency, Counter-Insurgency, and Democracy in Central India ». In *More than Maoism: Politics, Policies, and Insurgencies in South Asia*, édité par Robin Jeffrey, Ronojoy Sen, et Pratima Singh, 149-68. New Delhi: Institute of South Asian Studies : Manohar Publishers & Distributors.
- Swidler, Leonard. 2013. « The History of Inter-Religious Dialogue ». In *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, édité par Catherine Cornille, 3-19. Chichester: John Wiley & Sons.
- Swinton, John. 2001. *Spirituality and Mental Health Care: Rediscovering a « forgotten » Dimension*. London; Philadelphia: J. Kingsley Publishers.

- Swinton, John, et Stephen Pattison. 2010. « Moving beyond Clarity: Towards a Thin, Vague, and Useful Understanding of Spirituality in Nursing Care ». *Nursing Philosophy: An International Journal for Healthcare Professionals* 11 (4): 226-37. <https://doi.org/10.1111/j.1466-769X.2010.00450.x>.
- Synod of Bishops. 1996. « Synod of Bishops. Special assembly for Asia 1996 ». 1996. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_01081996\\_asia-lineam\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_01081996_asia-lineam_en.html).
- Synode des évêques. 1971. « Justice dans le monde ». 1971. <https://www.doctrine-sociale-catholique.fr/les-textes-officiels/206-justitia-in-mundo>.
- Tagore, Rabindranath. 1917. *Nationalism*. London: Macmillan. <http://archive.org/details/nationalism00tago>.
- Taguieff, Pierre-André. 1988. « L'identité nationaliste ». *Lignes* 3 (4): 14-60.
- Tardieu, Michel. 1991. « Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité ». In *Annuaire du Collège de France 1990-1991: résumé des cours et travaux.*, 493-98. Paris: Collège de France.
- . 2010. « Le pluralisme religieux ». In *La pluralité interprétative: Fondements historiques et cognitifs de la notion de point de vue*, édité par Alain Berthoz, Carlo Ossola, et Brian Stock, 37-46. Conférences. Paris: Collège de France. <http://books.openedition.org/cdf/1440>.
- Taylor, Bron. 2007. « Surfing into Spirituality and a New, Aquatic Nature Religion ». *Journal of the American Academy of Religion* 75 (4): 923-51. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfm067>.
- Teasdale, Wayne. 1999. *The Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions*. Novato (CA): New World Library.
- Telles, Edward, et Denia Garcia. 2013. « Mestizaje and Public Opinion in Latin America ». *Latin American Research Review* 48 (3): 130-52. <https://doi.org/10.1353/lar.2013.0045>.
- Tempels, Placide. 1962. *Notre rencontre*. Leopoldville: Centre d'Etudes Pastorales.
- Temple, Frederick, Rowland Williams, Baden Powell, Charles Wycliffe Goodwin, et Henry Bristow Wilson. 2013. *Essays and Reviews*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tertullien. 1914. « Tertullian: L'Apologétique de Tertullien. Traduction Litterale par J.P.Waltzing, Paris, 1914 ». 1914. <http://www.tertullian.org/french/apologeticum.htm>.
- Thangasamy, D. A. 1966. « The Theology of Chenchiah ». In *The theology of Chenchiah: with selections from his writings*, édité par D. A. Thangasamy, 1-53. Bangalore: The Christian Institute for the Study of Religion and Society; The Literature Department of the National Council of Y.M.C.A.s of India.
- Thapar, Romila. 2003. *The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 1300*. New Delhi: Penguin.
- The Examiner. 1992. « Editorial ». *The Examiner - Archdiocese of Bombay*, n° 143: 3.
- Theobald, Christoph. 1995. « La «théologie spirituelle». Point critique pour la théologie dogmatique - dans la NRT ». *Nouvelle revue théologique* 117 (2): 178-98.
- . 2007. *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*. Paris: Éditions du Cerf.
- . 2009. « Nouveaux problèmes de théologie spirituelle ». *Recherches de Science Religieuse* Tome 97 (1): 5-7.
- . 2015. *Selon l'Esprit de sainteté: genèse d'une théologie systématique*. Cogitatio fidei 296. Paris: Éditions du Cerf.
- . 2017. *Urgences pastorales du moment présent: comprendre, partager, réformer*. Montrouge: Bayard.

- Thirouin, Laurent. 2015. *Pascal, ou, Le défaut de la méthode: lecture des Pensées selon leur ordre*. Paris: Honoré Champion éditeur.
- Thomas d'Aquin. 2018. « Saint Thomas d'Aquin – De veritate ». 2018. <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/questionsdisputees/questionsdisputeessurlaverite.htm>.
- Thomas, M M. 1985. « The Absoluteness of Jesus Christ and Christ-centred Syncretism ». *The Ecumenical Review* 37 (4): 387-97. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6623.1985.tb01332.x>.
- Thomas, Madathilparampil Mammen. 1969. « Foreword ». In *An Introduction to Indian Christian Theology.*, édité par Robin Boyd, v-vi. Madras: CLS.
- . 1970. *The acknowledged Christ of the Indian renaissance*. Confessing the faith in India series, no. 5. Madras: C.L.S.
- Thomas, Madathilparampil Mammen, et Peedikayil Thomas Thomas. 1998. *Towards an Indian Christian Theology: Life and Thought of Some Pioneers*. Tiruvalla: Christava Sahitya Samithi.
- Togawa, Masahiko. 2008. « Syncretism Revisited: Hindus and Muslims over a Saintly Cult in Bengal ». *Numen* 55 (1): 27-43.
- Tomko, Cardinal Jozef. 1994. « Le dialogue chemin de la mission ». *Chemins de Dialogue*, n° 4: 65-106.
- Tracy, David. 1974. « The Task of Fundamental Theology ». *The Journal of Religion* 54 (1): 13-34.
- . 1975. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. New York: The Seabury Press.
- . 1981. *The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism*. London: SCM Press.
- . 1996. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology - With a New Preface*. Chicago: University of Chicago Press.
- Turgeon, Laurier. 2004. « Les mots pour dire les métissages : jeux et enjeux d'un lexique ». *Revue germanique internationale*, n° 21: 53-69. <https://doi.org/10.4000/rgi.996>.
- Turgeon, Laurier, et Anne-Hélène Kerbirou. 2002. « Métissages, de glissements en transfert de sens ». In *Regards croisés sur le métissage*, 1-20. Québec: Presses Université Laval.
- UCL. 2014. « Soirée interspirituelle ». 2014. <https://uclouvain.be/258059.html>.
- Ullern-Weite, Isabelle. 2004. « EN BRACONNANT PHILOSOPHIQUEMENT CHEZ CERTEAU: Des usages de «l'historicité contemporaine» à la réinvention ordinaire de la civilité ». *Revue de Théologie et de Philosophie* 136 (4): 347-66.
- Unité des chrétiens. 2013. « Textes pour la Semaine de prière pour l'unité des chrétiens et pour toute l'année 2013 ». 2013. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/weeks-prayer-doc/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20120611\\_week-prayer-2013\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/weeks-prayer-doc/rc_pc_chrstuni_doc_20120611_week-prayer-2013_fr.html).
- Upadhyaya, Prakash Chandra. 1992. « The Politics of Indian Secularism ». *Modern Asian Studies* 26 (4): 815-53.
- USCIRF. 2015. « India Chapters and Summaries ». United States Commission on International Religious Freedom. 2015. <http://www.uscifr.gov/reports-briefs/annual-report-chapters-and-summaries/india-chapters-and-summaries>.
- Van Hove, Hildegard. 1999. « L'émergence d'un "Marché Spirituel" ». *Social Compass* 46 (2): 161-72. <https://doi.org/10.1177/003776899046002005>.
- Vandana, Mataji. 1978. *Gurus, Ashrams and Christians*. Delhi: ISPCK.
- . , éd. 1993. *Christian Ashrams: A Movement with a Future?* Delhi: ISPCK.

- Vanden Gheyn, J. 1894. « Le Parlement des Religions à l'Exposition Universelle de Chicago en 1893 ». *Revue Philosophique de Louvain* 1 (2): 172-80.  
<https://doi.org/10.3406/phlou.1894.1373>.
- Vatican I, Concile. 1870a. « Constitutio dogmatica Dei Filius (24 Aprilis 1870) - en latin ». 1870.  
<https://w2.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/constitutio-dogmatica-dei-filius-24-aprilis-1870.html>.
- . 1870b. *Constitution Dogmatique Dei Filius du Concile du Vatican*.  
<http://archive.org/details/ConstitutionDogmatiqueFIDECATHOLICADEiFiliusPIEIXCONCILEDUVATICAN>.
- Vatican II, Concile. 1965. « Ad Gentes (AG) - Décret ». 1965.  
[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_ad-gentes\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_fr.html).
- . 1965. « Dei Verbum (DV) - Constitution dogmatique ». 1965.  
[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html).
- . 1965. « Dignitatis Humanae (DH) - Déclaration ». 1965.  
[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_fr.html).
- . 1965. « Gaudium et Spes (GS) - Constitution pastorale ». 1965.  
[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html).
- . 1965. « Lumen Gentium (LG) - Constitution dogmatique ». 1965.  
[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html).
- . 1965. « Nostra Aetate (NA) - Déclaration ». 1965.  
[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_fr.html).
- . 1965. « Unitatis redintegratio (UR) - Décret ». 1965.  
[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19641121\\_unitatis-redintegratio\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_fr.html).
- Vauchez, André. 2005. « Les laïcs au Moyen-Age entre ecclésiologie et histoire ». *Études* Tome 402 (1): 55-67.
- . 2014. *Hérétiques au Moyen Age. Suppôts de Satan ou chrétiens dissidents?: Suppôts de Satan ou chrétiens dissidents?* CNRS Editions.
- Veer, Peter van der. 1994. « Syncretism, Multiculturalism and the Discourse of Tolerance ». In *Syncretism/Anti-Syncretism the Politics of Religious Synthesis*, édité par Charles Stewart et Rosalind Shaw, 198-211. London; New York: Routledge.
- Villepelet, Denis. 2002. *L'avenir de la catéchèse*. Paris: Éditions de l'Atelier.
- Vischer, Lukas. 1968. *Foi et Constitution*. Labor et Fides.
- Visser't Hooft, Willem A. 1964. *L'Église face au syncrétisme: la tentation du mélange religieux*. Genève: Labor et Fides.
- Visser't Hooft, Willem Adolph. 1963. *No Other Name: The Choice between Syncretism and Christian Universalism*. W.A. Visser't Hooft. London: S.C.M. Press.
- Vivekananda, Swami. 1901a. *My Master*. New York: Baker & Taylor Co.  
<http://archive.org/details/cu31924022930907>.

- . 1901b. *Vedanta Philosophy: Eight Lectures on Karma Yoga (the Secret of Work): Delivered under the Auspices of the Vedanta Society*. New York: The Baker & Taylor Company. <http://archive.org/details/b24886282>.
- . 1910. *Inspired Talks*. Édité par Sarah Ellen Waldo. Madras: The Ramakrishna Mission. <http://archive.org/details/inspiredtalks00viverich>.
- . 2018. « The methods and purpose of religion - Lectures of Swami Vivekananda ». 1896 2018. <http://www.vivekananda.net/Lectures/ToAsk/MethodsPurposeReligion.html>.
- Viveret, Patrick. 2012. *La cause humaine du bon usage de la fin d'un monde*. Paris: LLL, les Liens qui libèrent.
- Voas, David. 2009. « The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe ». *European Sociological Review* 25 (2): 155-68. <https://doi.org/10.1093/esr/jcn044>.
- Voas, David, et Steve Bruce. 2007. « The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred ». In *A Sociology of Spirituality*, édité par Kieran Flanagan et Peter C Jupp, 43-62. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate.
- Voltaire. 1878. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, tome II*. Paris: Garnier frères.
- Vroom, Hendrik. 1989. « Syncretism and Dialogue: A Philosophical Analysis ». In *Dialogue and Syncretism*, édité par Gerald Gort, Hendrik Vroom, Rein Fernhout, et Anton Wessels, 26-35. Grand rapids; Amsterdam: Wm. B. Eerdmans Publishing; Editions Rodopi.
- Waaïjman, Kees. 2002. *Spirituality: Forms, Foundations, Methods*. Leuven: Peeters.
- Walls, Andrew F, et Cathy Ross, éd. 2008. *Mission in the Twenty-First Century: Exploring the Five Marks of Global Mission*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Wankhede, Harish S. 2008. « The political and the social in the Dalit movement today ». *Economic and Political Weekly*, 50-57.
- WCC, Commission. 1956. « Christian witness, proselytism and religious liberty in the setting of the world council of churches ». *The Ecumenical Review* 9 (1): 48-56. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6623.1956.tb01784.x>.
- . 1960. « REVISED REPORT OF THE COMMISSION ON "CHRISTIAN WITNESS, PROSELYTISM AND RELIGIOUS LIBERTY" ». *The Ecumenical Review* 13 (1): 79-89. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6623.1960.tb03129.x>.
- Webster, John C. B. 1999. « Who Is a Dalit? » In *Untouchable: Dalits in Modern India*, édité par S. M. Michael, 11-24. Lynne Rienner Publishers.
- . 2009. *The Dalit Christians: A History*. Delhi: ISPCK.
- Webster, John C. B. 2012. *Historiography of Christianity in India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Webster, John CB. 2001. « The Dalit situation in India today ». *International Journal of Frontier Missions* 18 (1): 15-17.
- Wielenga, Bastiaan. 2008. « Liberation Theology in Asia ». In *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, édité par Christopher Rowland, 55-78. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wieviorka, Michel. 2005. *La différence: identités culturelles: enjeux, débats et politiques*. L'Aube poche. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube.
- Wikipedia. 2018. « Spiritual but Not Religious ». Wikipedia. [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Spiritual\\_but\\_not\\_religious&oldid=834369431](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Spiritual_but_not_religious&oldid=834369431).

- Wilfred, Felix, éd. 1992. *Leave the Temple: Indian Paths to Human Liberation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- . 1993. *Beyond the Settled Foundations: The Journey of Indian Theology*. Trichy: Jothi.
- . 2005. « Theologies of South Asia ». In *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, édité par David F Ford et Rachel Muers, 502-17. Malden, MA: Blackwell Pub.
- . 2007. *Dalit Empowerment*. Bangalore: NBCLC.
- . 2008. *Margins: Site of Asian Theologies*. Delhi: ISPCK.
- , éd. 2009. *Transforming Religion: Prospects for a New Society*. Delhi: I.S.P.C.K.
- . 2010. *Asian Public Theology: Critical Concerns in Challenging Times*. Delhi: ISPCK.
- , éd. 2013. *Theology to Go Public*. Delhi: ISPCK.
- Willaime, Jean-Paul. 2014. « Pertinence de l'impertinence chrétienne dans l'ultramodernité contemporaine ? Un point de vue sociologique sur la condition chrétienne aujourd'hui ». *Transversalités*, n° 131: 113-32. <https://doi.org/10.3917/trans.131.0113>.
- Williams, Raymond. 1983. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.
- Wilson, Henry Bristow. 1860. « Séances Historiques de Genève. The National Church ». In *Essays and Reviews*, 145-206. London: Savill and Edwards. <http://archive.org/details/a578549600unknuoft>.
- Wilson, K. 1982. *The Twice Alienated: Culture of Dalit Christians*. Hyderabad: Booklinks Corp.
- Wilson, Shawn. 1999. « Recognising the Importance of Spirituality in Indigenous Learning ». 1999. <http://acea.org.au/wp-content/uploads/2015/04/Shawn-Wilson-paper.pdf>.
- Winock, Michel. 1988. « L'éternelle décadence ». *Lignes* 3 (4): 61-68.
- Wood, Matthew. 2009. « The Nonformative Elements of Religious Life: Questioning the "Sociology of Spirituality" Paradigm ». *Social Compass* 56 (2): 237-48. <https://doi.org/10.1177/0037768609103359>.
- . 2010. « Sociology of Spirituality. Reflections on a Problematic Endeavor ». In *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, édité par Bryan Turner. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Xavier, François de. 2005. *Correspondance 1535-1552: lettres et documents de saint François Xavier*. Édité par Hugues Didier. Christus, no 64. Textes. Paris: [Montréal]: Desclée de Brouwer; Bellarmin.
- Xavier, Saint François. 1828. *Lettres de S. Francois Xavier: apôtre des Indes et du Japon*. Paris: Perisse frères. <https://books.google.ch/books?id=nY4uAAAAyAAJ>.
- Young, Lawrence A. 1997. *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. London: Routledge.
- Young, Robert. 1995. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*. London: Routledge.
- . 2003. *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Zachariah, George. 2013. « Re-imagining God of Life from the Margins ». *The Ecumenical Review* 65 (1): 35-50. <https://doi.org/10.1111/erev.12025>.
- Zarka, Yves Charles. 2002. « Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité: le moment moderne ». *Archives de Philosophie* Tome 65 (2): 255-67.

- Zorn, Jean-François, et Claude Prudhomme. 2000. « Crises et mutations de la mission chrétienne ». In *Histoire du christianisme des origines à nos jours - tome 13*, édité par Jean-Marie Mayeur, 343-79. Paris: Desclée.
- Zumstein, Jean. 1989. « L'évangile johannique, une stratégie du croire ». *Recherches de Science Religieuse* 77 (2): 217-232.
- Zupanov, Ines G. 1999. *Disputed Mission Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Zur, George. 1992. « pronuncio tells bishops to redress grievances of lowcaste christians - ucanews.com ». 1992.  
[https://www.ucanews.com/story-archive/?post\\_name=/1992/01/14/pronuncio-tells-bishops-to-redress-grievances-of-lowcaste-christians&post\\_id=40549](https://www.ucanews.com/story-archive/?post_name=/1992/01/14/pronuncio-tells-bishops-to-redress-grievances-of-lowcaste-christians&post_id=40549).

## **Annexe :**

# **Texture socioreligieuse du sous-continent indien**

Des conflits entre hindous, musulmans, sikhs, chrétiens, bouddhistes, parsis ou jaïns, sans parler des différentes luttes de classes internes aux différents groupes religieux, le paysage religieux indien connaît depuis longtemps un climat assez volcanique – mais depuis les années 1980, les violences sociales se sont accentuées. En m’inspirant de l’étude *Religion, Caste and Politics in India* (2011) de Christophe Jaffrelot, où l’auteur analyse avec soin les tensions ethno-religieuses du pays, mais sans le suivre tout à fait étant donné le besoin d’orienter le propos en fonction du christianisme, je me propose d’examiner deux thèmes majeurs et deux mineurs, qui composent cette texture : (b) l’ethnisation de l’hindouisme et les conséquences pour la vie sociale et politique du pays<sup>1</sup> ; (c) la progressive « Dalitization » de la politique indienne (depuis l’apparition des OBC) ; (d) la croissance des inégalités que j’ai déjà évoquée avec la libéralisation économique amorcée depuis les années 1990, et qui entraîne de nouvelles fractures d’inspiration maoïste (les *Naxalites*) ; (e) les luttes contre les conversions et vellétés prosélytes du christianisme et de l’islam. Toutefois, avant d’aborder ces différents dossiers, il est nécessaire de s’arrêter sur (a) le sens, les limites et les redéfinitions possibles de la laïcité en Inde.

### **1. Sens, limites et redéfinitions possibles de la laïcité en Inde**

S’il est vrai que le religieux ne peut se dissocier de ses composantes culturelles, sociales ou politiques, l’Inde illustre singulièrement ce fait : sur son territoire, les appartenances religieuses et communautaires s’entrelacent intimement, parfois même de manière inextricable. De fait, selon Thomas Pantham, l’antonyme du terme *secular* n’est pas *religious*, en contexte indien, mais *communal* : « This is so because given the pervasive religiosity of the people and the pluralism of religions, an ethico-politically appropriate pattern of relationship between religion and state had to be one that stressed the equal respect of all religions » (Pantham 1997, 525-26).

Cette *communautarisation*, comme on dit aujourd’hui – ou *communalisation* pour rester calqué sur la terminologie indienne – est en outre complexifiée par trois autres facteurs. Primo, le système des castes fragmente encore davantage le tissu culturel, social et politique du sous-continent en redistribuant les alliances selon des intérêts de métiers ou d’occupation sociale.

---

<sup>1</sup> Question centrale qui occupe la moitié de son volume, 408 pages sur 780 sont consacrées à cette question, organisées selon trois parties subdivisant ce thème.



Secundo, la laïcité indienne doit s'envisager selon non pas une, mais deux règles complémentaires : d'une part le *dharma nirapekshata*, qui assure la neutralité de l'État devant toute religion, sert à décrire la manière européenne d'organiser la laïcité ; et d'autre part le *sarva dharma samabhava*, qui assure l'égalité des accommodements, afin de les honorer et de leur donner des opportunités égales à toutes religions, correspond à la manière indienne d'appliquer des valeurs séculières à la réalité du pays (Madan 1997, 31 ; Pantham 1997, 535). En ce sens, comme le relève Rajeev Bhargava, « Dans l'équilibre que [l'Inde] a cherché à établir entre les besoins des individus et ceux des communautés religieuses, elle n'a jamais visé à refouler la religion dans la sphère privée » (Bhargava 2007a, 122). Tertio, comme le relève Prakash Chandra Upadhyaya au début des années 1990, « there is surprisingly little consensus among India's intellectuals on the desirability of secularism in Indian politics » (Upadhyaya 1992, 823). Plusieurs ne considèrent pas, en effet, que le socle du *secularism* sur lequel repose la paix sociale indienne soit forcément le meilleur socle qui soit. Peut-être faudrait-il permettre à l'Inde d'accéder à sa véritable singularité culturelle et politique en déployant des moyens pour gérer le religieux qui ne seraient plus aussi hermétiquement séparés du politique.

Triloki Nath Madan fait partie de ces intellectuels – avec notamment Ashis Nandy et Partha Chatterjee – qui estiment que la crise de la laïcité en Inde n'est qu'un symptôme d'une crise plus profonde (Pantham 1997, 528), devant être repensée sérieusement non pas pour favoriser le fondamentalisme religieux, mais pour le contrer avec ses propres armes. Pour Madan :

It is important to recognize that one of the major reasons for the rise of religious fundamentalism all over the world today is the excesses of ideological secularism, and its emergence as dogma, or a religion. [...] By subverting religion as generally understood, secularism sets off a reaction in the form of fundamentalism, which usually is a perversion of religion, and has less to do with the purity of faith and more with the acquisition of political power (Madan 1997, 260)<sup>2</sup>.

Et Upadhyaya d'ajouter en ce sens : « Interestingly, while secularism is rejected from this perspective as an alien value, nationalism is not » (Upadhyaya 1992, 838). C'est pourquoi, propose Madan, une idéologie alternative à suivre serait celle du pluralisme religieux. Seulement, reconnaît-il, il n'est pas sûr que ce pluralisme puisse servir de « mythe social » sur lequel adosser une nouvelle forme de vivre-ensemble (Madan 1997, 278s). Pour Bhargava, moins radical que Madan, il faut trouver une solution intermédiaire, *métissée*, qui soit à la fois indienne et moderne : « quelque chose qui a commencé par être importé d'Occident peut s'être transformé avec le

---

<sup>2</sup> Dans les mots de Rajeev Bhargava, cette posture se résume globalement à la suivante : « Secularism in their view has long faced an internal threat in the sense that the conceptual and normative structure of secularism is itself terribly flawed. In different ways, each argues that secularism is linked to a flawed modernization, to a mistaken view of rationality, to an impractical demand that religion be eliminated from public life, to an insufficient appreciation of the importance of communities in the life of people and a wholly exaggerated sense of the positive character of the modern state » (Bhargava 2007b, 20).

temps et être devenu, par une immersion prolongée dans le pays tel qu'il est, quelque chose de spécifiquement indien ; c'est-à-dire différent à la fois de son modèle occidental et de tout ce qu'on peut trouver dans les traditions indigènes » (Bhargava 2007a, 125). Le débat restant ouvert sur les formes possibles de la laïcité, venons-en aux différents dossiers.

## 2. Ethnicisation de l'hindouisme

La partition de l'Empire des Indes après l'indépendance fut non seulement un traumatisme pour les deux « nouveaux pays », mais rappelle encore à la mémoire l'échec initial de la coexistence pacifique entre hindous et musulmans, les deux communautés religieuses les plus importantes du sous-continent. Nehru, bien conscient de ce défi aux lendemains de l'indépendance, se devait pour gouverner le pays de réparer cette blessure et de se concilier les minorités afin d'éviter un morcellement plus large de la république. D'où sa déclaration en décembre 1947 : « The battle of our political freedom fight is fought and won, but another battle no less important than what we have won, still faces us. It is a battle with no outside enemy [...]. It is a battle within our own selves » (Gopal 1979, 15). Seulement cinquante ans après l'indépendance, les blessures restent encore vives, estime l'intellectuelle Arundhati Roy :

Chaque fois que la tension entre l'Inde et le Pakistan monte d'un cran, l'hostilité à l'égard des musulmans dans le pays en fait autant. À chaque nouveau cri de guerre contre le Pakistan, c'est une nouvelle blessure que nous nous infligeons à nous-mêmes, que nous infligeons à notre mode de vie, à l'ancienneté et à la diversification de notre civilisation [...]. Peu à peu, le nationalisme indien en est venu à se confondre avec le nationalisme hindou, lequel se définit non par le respect de lui-même, mais par la haine de l'autre. Et l'autre, pour l'instant, n'est pas seulement le Pakistan, c'est tout ce qui est musulman (Roy 2003, 257).

Les nationalistes hindous restent en effet particulièrement intransigeants envers les minorités musulmanes et chrétiennes, considérées comme « allogènes » au monde indien, alors que les minorités sikhes, bouddhistes ou jaïns peuvent encore bénéficier d'un traitement plus bienveillant en tant que tradition religieuse issue de la *Bhārat Mātā* (Mère Inde). Roy, qui n'hésite pas à établir des comparaisons entre l'Inde des années 1990-2000 et l'Allemagne d'avant-guerre, dénonce cette prégnance du « fascisme » (*ibid.*, 256), en rappelant que « Les fondateurs du RSS n'ont jamais caché leur admiration pour Hitler et ses méthodes » (*ibid.*, 248), et proteste contre le fait qu'« attiser les haines communautaires fait partie du mandat du *Sangh Parivar* [organisation qui chapeaute le RSS] » (*ibid.*, 251)<sup>3</sup>. Seulement, dénonce encore Roy, ce n'est pas la seule faute du

---

<sup>3</sup> Elle poursuit : « Des centaines de *shakas* (cellules d'éducation) du RSS et d'écoles sarasvatis répartis dans tout le pays endoctrinent des milliers d'enfants et d'adolescents, emplissent leur esprit de haine religieuse et d'histoire falsifiée, multipliant les récits non fondés ou grossièrement exagérés de femmes hindoues violées et de temples pillés par les souverains musulmans de la période précoloniale » (Roy 2003, 251).

*Parivar* si la situation a atteint ce degré de fracturation sociale, mais également au parti du Congrès, avec Indira Gandhi comme initiatrice de la « dégringolade » (*ibid.*, 40) :

Depuis maintenant plus d'un demi-siècle, la classe politique, Mme Indira Gandhi en tête, s'emploie à exacerber la haine et la méfiance partisans, à en jouer délibérément, sans jamais les laisser s'apaiser. Tous les partis politiques ont remué le terreau de notre démocratie parlementaire laïque, à la recherche de gains électoraux. Comme des termites construisant un nid, ils ont pratiqué des tunnels et des passages souterrains, pervertissant le sens du mot « laïc », jusqu'à en faire une coquille vide prête à implorer (*ibid.*, 261)

L'intérêt du jugement de Roy, éminemment alarmiste, ne réside pas tant dans son interprétation des causes – cela dépend des points de vue et je ne saurais dire jusqu'à quel point la sienne est juste – que dans l'occasion qu'il donne de « prendre la température sociale » sur la question des relations interreligieuses. Et de constater les ravages de cette *communalisation* du jeu politique (Jaffrelot 2006) et de l'exacerbation des identités ethniques et régionales (Leroy 2011). À voir en effet l'escalade de violence et le nombre de victimes augmenter depuis la destruction de la mosquée d'Ayodhya en 1992 par des extrémistes hindous ; les violences entre hindous et musulmans qui s'ensuivirent dans les bidonvilles d'Ahmedabad et de Bombay en janvier 1993 ; jusqu'aux événements du Gujarat en 2002 ou les attentats qui retentirent encore à Bombay en 2008, téléguidés depuis des groupuscules basés au Pakistan, Jaffrelot confirme : « Post-1990s, India has become, to some extent, an ethno-democracy given the impact of Hindu majoritarianism, which has reduced certain religious minorities to the status of second class citizens » (Jaffrelot 2011, xx). Pour preuve, en veut l'auteur, aucune de ces émeutes « resulted in truly convincing legal action » (*ibidem*) contre les groupes extrémistes hindous.

### **3. Progressive « Dalitization » de la politique indienne**

La *dalitization* de la politique indienne est le second facteur majeur qui secoue régulièrement l'échiquier politique. Elle est constituée de trois strates historiques, superposées les unes sur les autres, qu'il est temps de reprendre de manière systématique. Car bien que j'aie déjà évoqué le système des castes plus haut, soit en travaillant la question aryenne et l'orientalisme, soit à travers différents enjeux sociaux, politiques ou économiques où les plus pauvres sont souvent des dalits, des membres de basses castes ou des tribus, il me paraissait plus convenable de convoquer cette question dans cette section, où les castes deviennent des coefficients primordiaux pour comprendre les enjeux religieux et identitaires.

Mais avant d'expliquer ces évolutions, il faut s'arrêter sur le terme, *dalit*. Ce mot fut choisi par les dalits eux-mêmes, qui se reconnaissent mieux aujourd'hui sous ce terme – assez polysémique,

signifiant *écrasé, opprimé*<sup>4</sup> – que sous *intouchables, hors-castes (āvarna)* ou le terme préféré de Gandhi, *harijan* (enfant de Dieu). Représentant la population la plus exploitée en Inde, ils sont délégués aux métiers les plus sales, les plus répugnants et les plus dangereux, discriminés, marginalisés et fréquemment même battus. La vie des dalits se rapporte en de nombreux contextes à celle d’esclaves modernes<sup>5</sup>, où l’exploitation, la stigmatisation et les injustices sont quotidiennes<sup>6</sup>.

Le nom d’intouchable vient d’ailleurs de la notion de pollution et d’impureté que les livres religieux des brahmanes (les *Dharmasastra*) leur imputent, interdisant ces derniers de toucher, mais aussi de parler et même de regarder un dalit – d’où d’ailleurs aussi le terme, *paria*, qui, passé dans la langue française, vient du mot tamoul *parayan* en rapport à la caste qui fabriquent les tambours avec du cuir, travail particulièrement impur aux yeux des hindous (CNRTL 2018d). Dans les mots de Vontibettu Thimmappa Rajshekar (1932-), l’activiste et journaliste fondateur du grand quotidien *Dalit Voice*, le dalit « is not only Untouchable, but also unseeable, unapproachable, unshadowable and even unthinkable » (Rajshekar 1987, 54). Résultat : les associations militantes dalit témoignent d’une rage et d’une colère contre les castes supérieures – à commencer par les brahmanes – mais également contre l’hindouisme comme système politico-religieux qui entérine ce système déshumanisant : « If India is what it is what it is today – a sick nation, a sick people – it is because of Hinduism – a fascist ideology, noted for its violence » (Rajshekar 1985, i – en préface du livre d’Azariah, *The Un-Christian Side of the Indian Church*).

Quelques universitaires, encore minoritaires, arguent pour la dissociation entre le système de castes et l’hindouisme, estimant que l’un et l’autre ne sont pas forcément consubstantiels (voir par exemple Quigley 2001). Les questions qu’ils posent, sur la nature de l’organisation sociale en Inde, sont cruciales et demandent réflexion (Flood 2003, 16). De même, Jackie Assayag, qui ne veut pas

---

<sup>4</sup> Pour John Webster, qui travaille sur l’histoire de la condition des dalits chrétiens, « Dalits have chosen the “Dalit” label for themselves for at least three important reasons. First, the label indicates that the condition of the Dalits has not been of their own making or choosing; it is something which has been inflicted upon them by others. Thus, secondly, there is an element of militancy built into the label; Dalits seek to overcome the injustices and indignities forced upon them so as to gain the equality and respect hitherto denied them. “Dalit” also indicates that all these castes (Pariahs, Chamars, Mahars, Bhangis, etc.) share a common condition and should therefore unite in a common struggle for dignity, equality, justice and respect under a common name » (Webster 2001, 15). Pour Nicolas Jaoul, ce choix du nom dalit peut s’avérer à double tranchant : « La difficulté est double : si, d’un côté, cette catégorie est le fruit d’une reformulation politique du stigmate que le groupe se réapproprié pour dénoncer la violence symbolique et l’injustice sociale qui lui sont associées, de l’autre, son usage courant peut conduire à banaliser le stigmate et donc à le reproduire plus qu’à le dénoncer » (Jaoul 2010, 69).

<sup>5</sup> « A large majority of rural Dalits, Hindus and Muslims continue to work as bonded slaves with the big landowners, particularly in the provinces of Sindh and Punjab » (Jodhka & Shah 2010, 15). Voir aussi Webster (2012, 193-4) ou Rajkumar (2010). On pourra également consulter la monographie de Rajshekar ou celle de Rebaty Ballav Tripathy, *Dalits: A Sub-human Society* (1994).

<sup>6</sup> De nombreuses dénonciations existent d’organismes humanitaires devant ces pratiques inhumaines. Voir par exemple les différents rapports de Human Rights Watch sur la condition des dalits (2014 ; 2007 ; 2001 ; 1999).

forcément condamner l'ensemble du dispositif mis en place par le système des castes, souligne d'abord que ce « système » n'a pas la réalité qu'on lui prête :

Nous savons aujourd'hui, notamment grâce aux historiens, que ledit « système » n'existe pas. Aucun « système » de castes n'a régulé l'ensemble des groupes sociaux vivant dans le sous-continent depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours.

Ledit « système des castes » reposait sur le rapport à la pureté, l'intouchable – « dernier parmi les hommes » – et le *brahmane* – un « dieu sur terre » – se trouvant aux deux pôles d'un continuum. Le statut de la caste, indissociable, en principe, de son activité professionnelle, est défini par la naissance [*jati*] et perpétué par l'endogamie, c'est-à-dire par le mariage à l'intérieur d'un même groupe (Assayag 2006, 483).

Or le système des castes, aussi flou et modulable fut-il au travers des âges, resta en tous les cas renforcé et légitimé par différentes lectures des textes védiques<sup>7</sup>, le livre le plus cité sur cette question des castes demeurant le *Mānava Dharma Śāstra*, ou plus communément appelé « Lois de Manu ». Dans ces lois, considérées comme sacrées dans de nombreux milieux hindous, on retrouve l'organisation cosmogonique du monde et de la vie humaine, qui a tant frappé l'esprit orientaliste. Cette approche orientaliste renforcera alors une sorte d'idéologisation via des analyses théoriques (européenne) et une administration coloniale bien concrète, sans qu'elle soit pour autant particulièrement prégnante dans la réalité indienne. Mais rappelons-la quand même. Dans les lois de Manu, la société se trouve divisée en quatre grandes *varna* (catégories ou castes) distinctes, qui permet la différenciation des fonctions : les *brahmanes*, qui s'occupent des textes, des rites et des lois, souvent en tant que prêtres dans les temples ; les *kshatriya*, qui sont souvent comparés aux guerriers, représentent la force et le pouvoir ; les *vaishya*, qui sont chargés de la production de biens, sont souvent des marchands et s'occupent d'échanges commerciaux, etc. ; et les *shudra*, qui sont comparés aux serfs, souvent agriculteurs ou chargés de métiers de « bas service ». Ces derniers, considérés comme nés une seule fois, sont supposés être au service des *dvija*, les deux-fois nés. Hors-castes (*avarna*), en contraste aux « castés » (*savarna*), les dalits sont en marge du système, mais restent essentiels à celui-ci, ne serait-ce que pour s'occuper des fonctions les plus impures (travail du cuir, ramassage des déchets, fosses septiques, etc.).

En plus de la caste, les Indiens (hindous autant que musulmans ou chrétiens, pour le coup) se retrouvent également inscrits dans une *jati*, qui déterminera leur fonction sociale – ou métier – et organise beaucoup plus que la caste la segmentation sociale du travail. C'est ce *jati*, souvent assimilé à la caste, ou (trompeusement) désigné comme une « sous-caste », qui organise fondamentalement l'espace social et politique en tant qu'il assigne au nouveau-né son appartenance à un « clan », ou à une lignée, qui déterminera entre autres son appartenance à un corps de métier. Assayag précise :

---

<sup>7</sup> Voir l'analyse de Brian Smith, *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste* (1994) sur le sujet.

Parce qu'il s'agit d'un fait de naissance, cette identification [*jati*] renvoie à plusieurs « zones de référence » : le village, avec sa hiérarchie locale qui implique des rapports et des interdits complexes ; la région, qui se confond avec le réseau matrimonial et l'aire de « connubialité » ; la civilisation (indienne), définie par l'ordre des « états » (*varna*). L'ordre quadripartite de la société (*varna shrama*) ne fait donc que surplomber cette organisation segmentaire, clanique et lignagère des *jati* en nombre presque illimité (Assayag 2006, 484).

Or, seconde couche, ce système très idéalisé par les orientalistes – et repris par Max Weber dans son projet de sociologie comparative – a pris une autre dimension quand il fut surtout utilisé par l'administration britannique dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour organiser la société indienne qu'ils voulaient contrôler (Assayag 2006, 484s). Les différents clans, regroupés en différentes associations de castes (ou sous-castes, *jati*) chargées de défendre les intérêts des communautés dont elles étaient les représentantes, fragmentèrent le tissu social du pays, mais consolidèrent à l'interne l'appartenance individuelle à ces différents groupes – d'où l'expression *communalisation*. De la protection des membres, ces associations visèrent ensuite à « favoriser leur ascension sociale » (*ibid.*, 485) et contribuèrent à développer les différentes appartenances communautaires en identité personnelle plus affermie. Ainsi, les recensements britanniques effectués depuis 1881, qui intégrèrent la question de la caste et de la *jati*, contribuèrent « à donner à l'organisation des castes une rigidité qu'elle n'avait pas. Ce faisant, l'inventaire colonial britannique attisa les rivalités entre castes et créa un petit nombre de catégories définies par une identité homogène » (*ibid.*, 489).

Enfin, troisième couche, avec les associations qui se fédérèrent au moment où l'organisation sociale s'effectua sur le mode du suffrage universel, la *politisation* des castes se transforma en « castification de la politique » (*ibid.*, 489). D'où la remarque d'Assayag : « plus d'un demi-milliard d'électeurs sont aujourd'hui plus ou moins guidés par une organisation qui procure à l'Inde une base aussi bien pour la stratification sociale que la compétition, à ses habitants un principe d'identification ou de différenciation, et aux hommes politiques un instrument au service de leur ambition » (*ibid.*, 485).

À travers – ou à l'encontre de – ce système de castes, la couronne britannique avait toutefois déjà tenté de contrecarrer ces inégalités en instituant un système de quotas pour les castes les plus défavorisées, subdivisées en trois catégories : ce qu'on appelait alors (de 1885 jusqu'en 1935) les *Depressed classes*, furent ensuite appelées les *Scheduled Castes* (SC) ; les *Aboriginal and Hill Tribes* furent abrégés en *Scheduled Tribes* (ST) ; et les *Other Backward Classes* (OBC), déjà « repérées » sous cette désignation pendant le *British Raj*, mais délaissées pendant un temps. Ainsi, quand la Constitution de 1947 affirma un principe d'égalité qui assura la parité pour tous et qui rendit illégale l'intouchabilité, elle choisit de le faire également grâce à l'*affirmative action* – la discrimination positive – initiée par les Britanniques, en « réservant » un certain nombre de

postes proportionnel aux segments de populations les plus défavorisées<sup>8</sup>. Ces réservations ne prirent en compte que les dalits et les tribus en 1947, et n'incluaient pas les OBC, alors que cette catégorie représentait des castes certes non-intouchables, mais qui étaient néanmoins économiquement et socialement très défavorisées. C'est avec le rapport Mandal, rédigé en 1978-80, mais implémenté seulement au début des années 1990, que les choses bougeront finalement pour les OBC, mais très lentement.

Seulement cette égalisation des chances par la discrimination positive renferme aussi plusieurs aspects négatifs. D'abord, comme le remarque Assayag, « Au Tamil Nadu [par exemple], l'identité des basses castes se confondit avec une idéologie communautaire dravidienne, c'est-à-dire proprement sud-indienne, afin de lutter contre l'hégémonie des brahmanes, assimilés aux "aryas" du Nord » (*ibid.*, 497). Ensuite, délimiter les frontières des castes s'avère extrêmement difficile, d'une part parce que celles-ci ne sont plus recensées depuis 1931, mais d'autre part parce que la mobilité sociale et économique fonctionne mieux désormais : on peut être riche et dalit, tandis que des brahmanes peuvent être pauvres et sans ressources. Il ne faudrait pas, conclut Assayag, oublier « une dimension essentielle de la caste : sa capacité à se renouveler perpétuellement sous l'influence des réseaux politiques, de la diversification ethnique, de la mobilité sociale, des fragmentations et des fusions à travers les fédérations, les partis ou les coalitions » (*ibid.*, 503). D'où, selon l'auteur, il est encore possible de voir des éléments positifs aux enjeux de caste :

Quelle que soit la rhétorique anticaste des politiciens ou des intellectuels, la caste, au sens moderne, se confond avec les poussées de forces sociales profondes et des mouvements les plus actifs. Face à la tendance de la mobilisation transcastes, étayée sur une majorité de la population, la caste peut jouer aujourd'hui un rôle démocratique. C'est du moins la fonction que le politologue indien déjà cité [Rajni Kothari] leur attribuait : celle de désamorcer les forces unificatrices de la religion et du fondamentalisme dans leur acception fasciste. Plus qu'une source, la caste est devenue une ressource dans l'Inde contemporaine (*ibidem*).

Seulement, autant cette perspective de mobilité sociale peut s'avérer juste pour certaines castes supérieures, autant les hors-castes restent particulièrement, voire *monstrueusement* discriminés encore aujourd'hui, selon les appréciations des auteurs. Pour Richard Pais, par exemple, la mobilité sociale liée à l'emploi a permis des améliorations, mais les préjugés et les

---

<sup>8</sup> L'article 15 de la Constitution stipule l'interdiction de la discrimination « on grounds of religion, race, caste, sex or place of birth » et insiste : « (2) No citizen shall, on grounds only of religion, race, caste, sex, place of birth or any of them, be subject to any disability, liability, restriction or condition with regard to (a) access to shops, public restaurants, hotels and places of public entertainment; or (b) the use of wells, tanks, bathing ghats, roads and places of public resort maintained wholly or partly out of State funds or dedicated to the use of the general public ». Alors que l'article 16 détermine les moyens de réservation dont l'État dispose pour les emplois publics au profit des castes répertoriées, l'article 17 conclut la section en déclarant illégale le « "Untouchability" is abolished and its practice in any form is forbidden. The enforcement of any disability arising out of "Untouchability" shall be an offence punishable in accordance with law » (National portal of India 2018).

craintes demeurent tenaces<sup>9</sup>. Pour Arundhati Roy (2015), beaucoup plus engagée dans sa préface à la réédition de *The Annihilation of Caste* d'Ambedkar, les problèmes économiques, politiques et sociaux ne seront pas réglés tant que la question de la caste ne sera pas confrontée directement, car le système des castes demeure encore une sinistre réalité qui fait, selon le titre de son article, la « honte de l'Inde » :

Ses principes organisateurs, fondés sur une échelle hiérarchique fluctuante de droits et de devoirs, de pureté et d'impureté et sur les méthodes mises en œuvre, aujourd'hui comme hier, pour les faire appliquer, ne sont finalement pas si difficiles à comprendre. Le sommet de la pyramide des castes est considéré comme pur et jouit de droits en abondance. La base, elle, est considérée comme impure et n'a aucun droit, uniquement des devoirs (Roy 2015, 130).

À entendre les statistiques du National Crime Records Bureau, relèvera Roy, les atrocités contre les dalits se comptent par milliers chaque année<sup>10</sup>. Bref, pour Smita Narula (2008), dont le titre de son article « Equal by law, unequal by caste » résume l'essentiel du problème, « caste-based discrimination, inequality, and oppression comfortably survive and even thrive in modern day India » (Narula 2008, 256) car les réformes légales restent, en bonne partie, un échec. La seule solution, déjà évoquée par Ambedkar, mais qui semble encore la seule pertinente pour plusieurs, consiste en une révolution culturelle qui permette une profonde « transformation sociale » qui changent les mœurs et les « mindset » (*ibid.*, 343). En d'autres mots, « Unless there is a cultural and social revolution there cannot be a political revolution » (Ram Vilas Paswan 1996 – cité par Michael 2007, 36)

---

<sup>9</sup> « Although a positive picture emerges of the relation between employment and mobility, a few comments should also be made about the negative aspect of the picture. Although few in number, there were instances in which the respondents had clearly expressed caste-based discriminations and such experiences were associated with the employment cadre. Persons in lower positions found that their own colleagues and subordinates did not treat them as they treated members of other castes in the same positions. Most SCs [Scheduled Classes] are seen to exercise caution in their interaction with other caste colleagues. They do not, for instance, visit colleagues in their homes without a special invitation. They also avoid offering food and beverages to their upper-caste colleagues out of fear that the guests may be offended. A noticeable fact is that most of them ascribe an upper-middle or middle class status to themselves. They no longer meekly accept lower status based on their caste identity » (Pais 2007, 355).

<sup>10</sup> Je laisse le soin à Roy d'énumérer celles-ci : « Il se commet un crime contre un dalit par un non-dalit toutes les seize minutes ; chaque jour, plus de quatre femmes intouchables sont violées par des "touchables" ; chaque semaine, treize dalits sont assassinés et six kidnappés. Au cours de la seule année 2012, celle où une jeune femme de vingt-trois ans a été victime à Delhi d'un viol collectif avant d'être assassinée, 1 574 dalits ont été violées (en règle générale, on évalue à seulement 10 % du total le nombre des viols ou autres crimes commis contre les dalits à faire l'objet d'une plainte) et 651 dalits assassinés. Et il ne s'agit là que de viols et de meurtres. Pas des cas où l'on promène les gens nus dans la rue, où on les force à ingurgiter des excréments (littéralement), où on leur vole leurs terres, pas non plus des cas d'ostracisme patent ou de restriction de l'accès à l'eau potable. Ces statistiques n'incluraient pas, par exemple, Bant Singh, ce dalit sikh mazhabi du Pendjab qui, en 2005, a eu les deux bras et une jambe tranchés pour avoir osé assigner en justice les hommes qui avaient violé sa fille. Il n'existe pas de statistiques faisant état des victimes d'une triple amputation » (Roy 2015, 129).



#### 4. Tribus et maoïstes en lutte contre les inégalités

Suite à l'ouverture du marché indien à la libéralisation de son économie dans les années 1990, le surplus de richesses qui inonda progressivement, mais très inégalement l'Inde post-1990, redonna une légitimité politique aux rebelles paysans, dont les luttes présentes sont issues de la fin des années 1960 (Jaffrelot 2011, xxv-xxviii). Une « autre » généalogie, plus large, pourrait également la relier à la rébellion des Santals dès 1855<sup>11</sup>. De tendance marxiste-léniniste en général, mais en particulier ici maoïste, ces derniers sont aussi appelés Naxalites, du fait de l'origine du mouvement à Naxalbari (dans le West Bengal, pas loin du Darjeeling) où une révolte avait éclaté en 1967.

Ces rebelles sont petit à petit devenus les hérauts de l'égalitarisme dans les zones les plus touchées par la pauvreté<sup>12</sup> – où se trouve une grande proportion des tribus (plus ou moins 25% de la population des états concernés, contre 7% à l'échelle nationale). Du fait de leurs actions « terroristes », ils se retranchent (se cachent) dans la jungle. Pour Jacques Pouchepadass, « l'activisme naxaliste [sic], axé sur une stratégie de “liquidation de l'ennemi de classe” (expression qui désigne les gros propriétaires fonciers [sic]), et pratiquant le meurtre et l'occupation violente de terres dans le cadre d'opérations de guérilla, devient endémique dans des zones limitées et dispersées à travers le pays » (Pouchepadass 2006, 448-49).

Les Naxalites sont régulièrement décrits comme le « gravest », « biggest » ou « greatest internal security threat for India » par des journaux, des spécialistes ou le gouvernement depuis qu'ils prirent de l'ampleur entre 2003 et 2004<sup>13</sup>, en faisant le parallèle avec le terrorisme. Selon Nandini Sundar, ces membres du gouvernement considèrent que « the Maoists no longer have a revolutionary ideology and are a self-seeking group of extortionists out to destabilize the country and impede “development,” which is understood to mean industrialization » (Sundar 2012, 150). Selon la chercheuse, d'autres spécialistes estiment que la racine de ce mouvement tient plutôt de l'extrême pauvreté et des retards en développement, en matière d'éducation entre autres, dans

---

<sup>11</sup> Quelques travaux ont été publiés sur le sujet, mais la problématique étant fortement politisée, il est difficile de trouver des analyses « nuancées ». Les quatre suivantes peuvent donner une bonne vue d'ensemble : « At war with oneself : Constructing Naxalism as India's Biggest Security Threat » de Nandini Sundar dans *India's Contemporary Security Challenges* (2011) dirigé par Michael Kugelman ; auteurs de *Maoism in India: Reincarnation of Ultra-Left Wing Extremism in the Twenty-First Century* (2010) de Bidyut Chakrabarty et Rajat Kumar Kujur ; *Red Sun : Travels in Naxalite Country* (2006) de Sudeep Chakravarti ; *Tribal guerrillas: the Santals of West Bengal and the Naxalite movement* (1987) d'Edward Duyker. Autrement, plus engagé mais certainement passionnant, l'article d'Arundhati Roy, qui passa plusieurs semaines (mois?) avec les Naxalites et en publia ses observations sous le titre « Walking with the Comrades » dans *Outlook India* (Roy 2010). À propos de la rébellion des Santals de 1855, on pourra se reporter à l'ouvrage phare de Ranajit Guha, père des *Subaltern Studies : Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (1983).

<sup>12</sup> Les états sont le Bihar, Jharkhand, Orissa, Chhattisgarh et le Madhya Pradesh, auxquels s'ajouteront ensuite une partie du West Bengal et une autre d'Andhra Pradesh.

<sup>13</sup> Le 13 avril 2006, le premier ministre Manmohan Singh déclara : « It would not be an exaggeration to say that the problem of naxalism is the single biggest internal security challenge ever faced by our country » (Singh 2006).

les régions où fleurissent les groupes maoïstes (cf. aussi Chakrabarty & Kujur 2010). Mais à entendre les maoïstes eux-mêmes, remarque Sundar, le mouvement ne se considère pas comme victime du système, mais dénonce et combat de préférence la violence structurelle de l'État indien. En effet, argue-t-elle, dans la constitution des maoïstes, le but du mouvement à l'article 4 ne pose pas celui-ci en victime :

The immediate aim of the party is to accomplish the New Democratic Revolution in India by overthrowing imperialism, feudalism and comprador bureaucratic capitalism only through the Protracted People's War and establishes the people's democratic dictatorship under the leadership of the proletariat. It will further fight for the establishment of socialism. The ultimate aim of the party is to bring about communism by continuing the revolution under the leadership of the proletariat and thus abolishing the system of exploitation of man by man from the face of earth (Central Committee 2004).

Bref, cette « guerilla » entre les rebelles et la République illustre à la fois l'état de désolation dans lequel certaines populations se retrouvent en quelques parties reculées du pays, mais également l'urgence d'agir en trouvant des solutions comme la redistribution de parcelles de territoire, l'aide contre sécheresses, la dette des fermiers ou la lutte contre les atrocités commises au nom des castes et contre les projets miniers qui exproprient encore plus les populations indigènes. Les chrétiens, sensibles à la fois aux injustices vécues par ses populations, mais ayant aussi tissé plusieurs liens avec les populations tribales, développeront notamment une *tribal theology* à la manière de la *dalit theology* – les deux inspirées des théologies de la libération latine ou de la *Black theology* de James Cone.

## **5. Luttres contre les conversions et vellétés prosélytes du christianisme et de l'islam**

De nombreuses conversions « d'hindous » (surtout parmi les populations défavorisées) vers d'autres traditions religieuses eurent lieu au cours du XX<sup>e</sup> siècle, au nom d'un mieux-être social. En témoigne de manière radicale celle d'Ambedkar en 1956. Celui-ci avait déjà dénoncé la situation des dalits *en hindouisme* dans un discours jamais prononcé parce que « refusé » par ceux qui l'invitaient, mais publié à compte d'auteur, et qui devint un classique : *The annihilation of caste* (Ambedkar 1936). Alors qu'il annonça, à travers ce texte, qu'il était temps pour lui de quitter l'hindouisme, il mûrira pendant 20 ans sa décision, puis, suite à l'écriture d'un livre, *Buddha and His Darma* (Ambedkar 1957), il la concrétisera en « prenant refuge » à Nagpur le 14 octobre 1956 devant 300 000 à 600 000 supporters (des dalits) qui décideront d'en faire autant le jour même (Jaffrelot 2011 ; Wankhede 2008). Ces mouvements dalits, en recherche de transformation sociale, se politiseront graduellement en différents partis politiques.

Dans un autre livre plus récent *Why I am not a Hindu* (2009 [1996]), que l'on compare à celui d'Ambedkar sur l'élimination des castes, Kancha Ilaiah est l'un de ceux qui insiste le plus sur la *dalitization* de la société hindoue. Ces derniers mots qui concluent son livre sont évocateurs :

Just as they [modern brahminical intellectuals] are shouting from their rooftops (and they have very big houses) 'Hinduize India', we must shout from our toddy palms, from the fields, from treetops and from Dalitbahujan waadas, "Dalitize India". We must shout "We hate Hinduism, we hate Brahminism, we love our culture and more than anything, we love ourselves". It is through loving ourselves and taking pride in our culture that we can live a better life in future (Ilaiah 2009, 131).

Ce faisant, la politisation du mouvement dalit qui se réclame d'Ambedkar négligera néanmoins certaines dimensions fondamentales du bouddhisme qu'Ambedkar embrassa, selon Harish Wankhede :

The post-Ambedkar dalit movements by not giving the needed importance to the socio-political and cultural notions of Buddhism have developed a strategy that is limited to the issues of political democracy. They aggregate the issue of representation of the identity as the main agenda and neglect the struggle of alienation of caste system. [...] This religious movement lacks dynamism to become a political movement of the whole deprived classes, but it carries the potential ingredients to challenge the social control of brahminical elites (Wankhede 2008, 57).

L'exemple d'Ambedkar, ainsi que de nombreux autres avant et après lui, illustrent à la fois la difficile articulation entre religion, caste et politique, typique au sous-continent, mais bousculent aussi les dynamiques traditionnelles qui la constituent : se convertir quand on est dalit ne signifie pas la même chose que lorsque l'on est *brahman* ou *kshatryia*.

Ce *revivalism*, ici bouddhiste<sup>14</sup>, mais ailleurs chrétien ou musulman, fut également – et surtout ? – celui de l'hindouisme. Dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, des groupes hindous secoués par la présence du christianisme, et inquiets du sort de leurs propres traditions, s'organisèrent en s'inspirant des modèles chrétiens, comme en témoignent le *Brahmo samaj* fondé par Ram Mohan Roy (1828), puis l'*Arya Samaj* fondé par Dayananda (1875). Alors que le premier fonctionnait sur un modèle inclusiviste, le second servit peu à peu à nourrir les craintes d'un hindouisme qui se sentait menacé et à cautionner l'idée d'un nationalisme religieux xénophobe :

In fact, Dayananda's revivalism inaugurated a specific combination of stigmatization and emulation of the threatening 'Other'. In contrast to the old reformists à la Rammohun Roy, Dayananda did not look upon British colonialism as a providential development but rather as posing a threat to Hindu civilization, including its caste system. [...] His efforts was to dissuade the British from changing Hindu customs by law, as well as to dissuade Hindus from admiring the West and/or converting to Christianity. [...] It followed that the conversion of Hindus – including the Untouchables – to Christianity was perceived by Dayananda as a challenge to Hinduism (Jaffrelot 2011, 42)

---

<sup>14</sup> Ce *revivalism* pouvait se constater dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle quand fut fondée la *Maha Bodhi Society*, par un Sri lankais et un anglais qui voulaient revigorer le bouddhisme indien en 1891. Aujourd'hui, ce renouveau du bouddhisme bénéficie aussi de la présence du gouvernement tibétain en exil ainsi que de la tradition hinayana par la pratique du vipassana, réanimée par Goenka, un birman ayant grandi en Inde.

Pour le politologue français, autant Roy que Dayananda firent preuve, chacun à leur manière, d'un « strategic syncretism » en procédant non seulement à la reconstruction de leurs traditions hindoues, mais aussi à l'élaboration de mouvements politiques proches de ce que font les Européens (*ibid.*, 54-73). En plus d'avoir relancé le prosélytisme hindou dans son mouvement, Dayananda insista sur la vénération du Dieu Ram comme figure *historique* – alors que rien n'est moins sûr archéologiquement parlant – afin qu'il puisse rivaliser avec d'autres figures religieuses telles Siddharta Gautama, Jésus ou Mohammed (*ibid.*, 315s). Il instaura également, à la fin de sa vie, un processus de « reconversion » à l'hindouisme pour les Indiens convertis à l'islam, au christianisme ou au bouddhisme qui voudraient revenir à l'hindouisme (*ibid.*, 42 ; 144-169). Or la conversion n'est pas, au départ, un concept hindou, dans la mesure où l'on *naît* hindou et qu'on ne le *devient* pas. Pour Jaffrelot encore :

The idea of 'conversion to Hinduism' is thus doubly problematical. On the level of doctrine, one does not observe adherence to Hinduism in general, but rather to particular sects, the worship and philosophy of which can be very contrasted. On the social level, integration into a community of believers is much less significant than caste allegiance. Hinduism could, therefore, only be recalcitrant as regards the notions of conversion and reconversion. These ideas were introduced lately in the nineteenth century by militant reform movements in order to counter the influence of proselytizing religions (*ibid.*, 144-45).

Ces enjeux autour du prosélytisme et des conversions ne s'adouciront pas toutefois au cours du XX<sup>e</sup> siècle. Après l'indépendance, la conversion au christianisme et à l'islam est de plus en plus perçue comme un processus extra-religieux, qui dénote une « dénationalisation », sauf si celle-ci s'effectue vers le bouddhisme, jaïnisme et le sikhisme, trois religions indigènes (*ibid.*, 155-60)<sup>15</sup>. Les débats autour de l'article 25 de la Constitution aujourd'hui [art. 19 pendant les débats de 1947 ; art. 20 pour la Constitution de 1950], qui stipule la liberté de religion et autorise indirectement le prosélytisme en utilisant le terme « propagate »<sup>16</sup> – ce terme rappelle la *Propaganda Fide* romaine –, montrent à quel point il fut fortement dénoncé et combattu lors de la rédaction de la constitution, mais sans succès (*ibidem*). Mais Nehru, voulant se concilier les 10% de musulmans qui avaient choisi de rester en Inde, et soutenu par le lobby chrétien pour permettre à cette liberté d'être inscrite telle quelle dans le document final<sup>17</sup>, s'opposa à son abrogation, et une certaine forme de prosélytisme fut dès lors légalisée.

---

<sup>15</sup> L'explication II de l'article 25 l'illustre bien : « Explanation II.— In sub-clause (b) of clause (2) [of article 25], the reference to Hindus shall be construed as including a reference to persons professing the Sikh, Jaina or Buddhist religion, and the reference to Hindu religious institutions shall be construed accordingly » (National portal of India 2018).

<sup>16</sup> Article 25 (1) : « Subject to public order, morality and health and to the other provisions of this Part, all persons are equally entitled to freedom of conscience and the right freely to profess, practise and propagate religion » (National portal of India 2018).

<sup>17</sup> Selon Clémentin-Ojha : « L'article 25 fut d'ailleurs adopté en dépit de l'opposition du plus grand nombre d'entre eux sous la pression de la minorité chrétienne » (Clémentin-Ojha 2006, 658).

Toutefois, la méfiance persista chez les nationalistes hindous à travers leurs différentes branches (RSS, *Arya Samaj*, etc.). Du fait de nombreuses conversions chez les tribus du Madhya Pradesh en 1952 et 1953, le gouvernement commissionna B. S. Niyogi pour enquêter sur les faits. Ce qu'ils mirent à jour dans les conclusions de leur *Report of the Christian Missionary Activities Enquiry Committee* (Niyogi 1957) enragea les milieux nationalistes hindous, comme l'illustre ce petit florilège :

2. Enormous sums of foreign money flow into the country for Missionary work, comprising educational, medical and evangelist activities. [...]
3. Conversions are mostly brought about by undue influence, misrepresentation, etc., or in other words not by conviction but by various inducements offered for proselytization in various forms. Educational facilities such as free gifts of books and education are offered to secure the conversion of minors in the primary and secondary schools under the control of the Missions. [...]
5. As conversion muddles the converts sense of unity and solidarity with his society, there is a danger of his loyalty to his country and State being undermined.
6. A vile propaganda against the religion of the majority community is being systematically and deliberately carried on so as to create an apprehension of breach of public peace (Niyogi 1957, partie IV, chapitre 1).

Selon Clémentin-Ojha, « le rapport de la commission déclencha des commentaires acerbes contre la communauté chrétienne dans toute la presse indienne » (Clémentin-Ojha 2006, 658). Si les visas pour missionnaires diminuèrent sensiblement après ce rapport, les problèmes sur place restaient toujours aussi lourds<sup>18</sup>. Il est difficile, toutefois, d'analyser cette question du prosélytisme de manière neutre, sans prendre le parti des nationalistes hindous ou des chrétiens qui relatent ces faits, tant le sujet reste éminemment politisé. Moins exagéré sans doute que les sites de chrétiens évangéliques, qui sont souvent visés par les dénonciations du fait de certaines méthodes, d'autres organisations tel l'*International Institute for Religious Freedom* (IIRF 2018) surveillent attentivement la question d'un point de vue juridique, tout en dénonçant les droits perdus par celles et ceux qui, parmi les dalits, choisissent de se convertir<sup>19</sup>. Or la discrimination n'est pas seulement légale, mais prend aussi d'autres formes plus sanglantes, comme en témoignent les différentes persécutions dont les chrétiens et musulmans font l'objet.

Si les chrétiens sont particulièrement actifs dans la dénonciation, les organes internationaux et étatiques ne sont pas en reste. Dans le « Rapport de la Rapporteuse spéciale sur la liberté de religion ou de conviction » de sa mission en Inde (2009), Asma Jahangir note que « All of the Special Rapporteur's interlocutors recognised that a comprehensive legal framework to protect

---

<sup>18</sup> Ainsi, plusieurs lois anti-conversion, appelées « Freedom of Religion Acts », ont été votées dans les États du Madhya Pradesh (1967) et incidemment le Chhatisgarh (1967 et 2006) qui s'est séparé du premier 2000, de l'Orissa (1967), puis de l'Arunachal Pradesh (1978), du Gujarat (2003), Himachal Pradesh (2006) et en discussions sérieuses au Rajasthan (2006), en Uttarakhand (2008) et au Penjab. Le Tamil Nadu qui avait voté une loi en 2002 l'a abrogée en 2004.

<sup>19</sup> On pourra aussi consulter le site du Christian solidarity worldwide qui surveille les différents pays (CSW 2018).

freedom of religion or belief exists, yet many of them – especially from religious minorities – remained dissatisfied with its implementation » (Jahangir 2009, §62). Les lois anti-conversions soulèvent à son avis de « serious human rights concerns » liés à la liberté religieuse et la rapporteuse dénonce le fait que ces législations dans les différents états donnent l'impression d'une légitimité morale aux actes violents commis par différents groupes<sup>20</sup>.

Pareillement, au niveau des gouvernements, alors que la *Commission on International Religious Freedom* des États-Unis s'inquiète régulièrement des violences communautaires à caractère religieux et des différentes législations les couvrant un peu (USCIRF 2015), le groupe de travail sur la liberté religieuse du Parlement européen place l'Inde parmi les 25 pays qui soulève des inquiétudes particulières (avec l'Afghanistan, la Chine, Cuba, l'Égypte, l'Arabie saoudite, le Soudan, la Turquie, et d'autres), mais surtout, ajoutent-ils plus loin à propos d'un groupe restreint de 15 pays : « We consider these 15 countries as *serious violators of FoRB* [Freedom of Religion or Belief] : China, Egypt, Eritrea, India, Iran... » (European Parliament Working Group on Freedom of Religion or Belief 2013, 5). Dans ses recommandations spécifiques aux différents pays mentionnés, le groupe de travail n'hésite pas à admonester l'Inde sur ces questions – je me permets de citer le paragraphe en entier le concernant :

As the EU is deepening its relations with India and hopes to conclude a Free Trade Agreement, human rights, including freedom of religion or belief, should have a prominent place in talks and negotiations. The EPWG [European Parliament Working Group] calls on the EEAS [European External Action Service], the European Commission and the EU Member States to address the issue of anti-conversion laws, already in place in several Indian states and proposed in some others. The EU must make clear to India that it has an obligation under the ICCPR [International Covenant on Civil and Political Rights] to abolish these laws. The EU must also demand independent investigations into instances of religious violence and extremism. The EU delegation and Member State embassies must urge the Indian authorities not to hinder the work of local and international organisations with a religious character that adhere to federal and state law and pose no threat of any kind to the country. Restrictions are currently in place, in particular with regards to organisations working among Dalit converts. The European Parliament in its relations with the Indian Lok Sabha [lower house] should raise the issue of hate speech, in particular by certain Hindu groups and their representatives (*ibid.*, 18).

L'ethno-démocratie dont parle Jaffrelot à propos des musulmans se répercute, comme on le voit dans ce quatrième point, au niveau du christianisme. La thématisation de la menace diffère

---

<sup>20</sup> La rapporteuse explique : « The laws and bills on religious conversion in several Indian states should be reconsidered since they raise serious human rights concerns, in particular due to the use of discriminatory provisions and vague or overbroad terminology. A public debate on the necessity of such laws, more information on their implementation and safeguards to avoid abuse of these laws seem vital to prevent further vilification of certain religious communities. The Special Rapporteur is concerned that such legislation might be perceived as giving some moral standing to those who wish to stir up mob violence. She would like to emphasize that the right to adopt a religion of one's choice, to change or to maintain a religion is a core element of the right to freedom of religion or belief and may not be limited in any way by the State. She also reiterates that peaceful missionary activities and other forms of propagation of religion are part of the right to manifest one's religion or belief, which may be limited only under restrictive conditions » (Jahangir 2009, §70).

cependant de celle entretenue avec les musulmans. Ici, c'est à la fois la sanction contre la tradition dont se réclamaient les anciens colonisateurs, mais également l'impérialisme actuel dans ses dimensions économiques et culturelles qui sont perçus comme des dangers. Mais, ajoute Jaffrelot, c'est aussi l'idéologie nationaliste hindoue, qui confond appartenance religieuse et appartenance nationale en prônant l'*hindutva* (littéralement : *hindouïté*), qui rend les conversions si dramatiques. Rudolf Heredia, un sociologue jésuite indien, y voit pour sa part les marques de discours trop extrémistes (des deux côtés) et propose plutôt, dans son *Changing Gods. Rethinking Conversion in India* (2007), d'envisager la conversion comme un processus, qui prend du temps et qui pourrait engager un autre rapport à l'identité : « If conversion is understood as process and change, as tolerance and dialogue, if exclusive and rigid religious identities of individuals and communities yield to more inclusive and flexible ones, then multiple belongings are possible, and indeed necessary » (Heredia 2007, 332).

Somme toute, lacérée de discordes et de conflits aussi interreligieux qu'intercommunautaires, la distinction des deux sphères, ou du moins la fluidification des rapports entre les deux pôles à l'intérieur de cette conjonction, se révèle comme un élément névralgique de la paix sociale en Inde. Le pays, qui tarde à trouver les moyens pour cette pacification ethno-religieuse, rend la vie de ses citoyens plus difficile, surtout ceux faisant partie d'une minorité religieuse.