# II. L'unique vraie religion existe-t-elle?

Essai de critériologie œcuménique

Qu'une théologie critique ne soit pas pensable aujourd'hui sans intégrer la dimension des grandes religions du monde, voilà qui est facilement proclamé, mais difficilement réalisé. Après m'être concentré, dans les années soixante et soixante-dix sur l'œcuménisme intrachrétien, en essayant d'avoir toujours présentes à l'esprit les religions du monde, il m'a cependant fallu tout apprendre, de façon radicalement nouvelle. C'est une entreprise laborieuse que celle d'une connaissance sérieuse des différentes religions avec leurs histoires complexes.

J'ai pris de plus en plus conscience, évidemment, que l'explication avec les autres religions du monde était d'une importance vitale pour la paix du monde. Les luttes politiques les plus fanatiques, les plus cruelles, ne sont-elles pas colorées, inspirées et légitimées par les religions? Combien de souffrances auraient souvent été épargnées aux peuples concernés si les religions avaient reconnu à temps leur responsabilité à l'égard de la paix, de l'amour du prochain et de la non-violence, de la réconciliation et du pardon, si, au lieu de contribuer à attiser les conflits, elles les avaient dénoués! Une théologie œcuménique doit donc reconnaître aujourd'hui sa part de responsabilité pour la paix du monde.

Pas de paix entre les peuples de ce monde sans paix entre les religions du monde! Pas de paix entre les religions du monde sans paix entre les Églises chrétiennes. L'oikoumenê ecclésiale est partie intégrante de l'oikoumenê mondiale: l'œcuménisme ad intra, centré sur la chrétienté, et l'œcuménisme ad extra, orienté vers toute la terre habitée, sont interdépendants!

Mais la confrontation avec les religions du monde va audelà de la question de la paix. Elle appelle impérativement une clarification de la question de la vérité. Quelles que soient les convergences et les divergences mises en lumière par l'analyse du contenu des différentes religions, par la comparaison entre les religions<sup>1</sup>, il n'en faut pas moins reposer toujours inexorablement la question de la vérité. N'y a-t-il qu'une vraie religion, ou y en a-t-il plusieurs? Y a-t-il une critériologie permettant de fonder la prétention à la vérité des diverses religions? Que peut dire aujourd'hui une théologie œcuménique critique du problème de la « vraie religion »? Les pages qui suivent voudraient apporter leur contribution à cette question fondamentale du dialogue œcuménique entre les religions<sup>2</sup>.

Aucune autre question, dans l'histoire des Églises et des religions, n'a conduit à autant de luttes, de conflits sanglants, de « guerres de religion » même, que la question de la vérité. De tout temps et dans toutes les Églises et toutes les religions, un zèle aveugle de la vérité a blessé, brûlé, détruit et tué sans retenue. A l'inverse, un oubli désabusé de la vérité a pour effet une absence d'orientation et de normes, si bien que beaucoup ne croient plus à rien du tout. Une Histoire riche en conflits sanglants a appris aux Églises chrétiennes à dépassionner le combat pour la vérité et à trouver des réponses communes dans un esprit œcuménique, qui devraient enfin porter des fruits pratiques. Ce travail reste à faire en ce qui concerne l'attitude des chrétiens face aux autres religions. Nombreux sont ceux qui s'interrogent

### L'UNIQUE VRAIE RELIGION EXISTE-T-ELLE?

cependant: existe-t-il une voie, théologiquement responsable, qui permette aux chrétiens d'accepter la vérité des autres religions, sans sacrifier la vérité de leur propre religion et sans perdre ainsi leur propre identité? Dieu et sies inommer par Una point eles vice aussi plair que

simple incurs dispenseraire il ide moust poses da aptenton, si

Sandens Paince Milliam No.

foneste, de laswerited, k-toniveros 1. Une ou plusieurs: la solution est-elle pragmatique?

posicionet solutioni pratique à la questioni de da veniré. Elans Mais beaucoup se demandent aussi inversement : cette question se pose-t-elle encore pour nous, les héritiers des Lumières? Ne livrons-nous pas un combat d'arrière-garde du point de vue de l'histoire de l'esprit, parce que nous avons toujours peur de la dilution de notre propre identité? Une solution n'est-elle pas trouvée depuis longtemps sur le plan pratique? « De ces trois religions, une seule, après tout, peut être la vraie », dit le sultan Saladin dans le célèbre « Poème dramatique » de Lessing et, se tournant vers le sage Nathan, il ajoute : « Un homme comme toi ne reste pas fixé au point où l'a jeté le hasard de sa naissance : ou, s'il y reste, il y reste consciemment, pour certaines raisons, par choix du mieux » (trad. R. Pitrou, Aubier-Montaigne).

Mais sur quoi repose ce choix conscient? Sur quoi s'appuyer pour choisir le meilleur? Lessing propose sa solution, on le sait, dans sa parabole des trois anneaux : si - telle est l'hypothèse — l'élucidation théorique de la question de la vérité n'aboutit pas, s'« il est impossible de prouver quel est le vrai anneau », qu'est-ce donc qui décidera? La réponse est : la pratique seule! « Que chacun, de tout son zèle, imite son amour [celui du père qui a voulu les trois anneaux d'apparence identique] incorruptible et franc de tout préjugé. » Alors se révélera le pouvoir du vrai anneau, « dans la douceur, la tolérance cordiale, les bienfaits, la soumission profonde à Dieu ». Vérification, donc, par l'humanité dévouée à Dieu dans la vie elle-même! Pour notre problème, cela signifie: toute religion est authentique, est vraie, dans la mesure où, de fait et pratiquement, elle fait preuve de ce « merveilleux pouvoir » qui rend « agréable aux yeux de Dieu et des hommes ». Un point de vue aussi clair que simple nous dispenserait-il de nous poser la question, si funeste, de la vérité?

En notre siècle, ce sont surtout les Américains Charles Sanders Peirce, William James et John Dewey qui ont proposé une solution pratique à la question de la vérité. Dans cette perspective, la question de la vraie religion se réduit à cette autre : comment une religion « opère »-t-elle globalement, quelles sont ses conséquences pratiques, quelle est sa valeur effective pour la construction de la vie personnelle et pour la vie en société — dans l'Histoire, ici et maintenant?

Qui oserait contester qu'une telle conception de la fonction et des bienfaits d'une religion comporte une bonne part de vérité? Dans la religion précisément, la théorie et la pratique ne s'interpénètrent-elles pas? La vérité d'une religion ne doit-elle pas justement se manifester, se prouver, se vérifier dans la pratique? N'est-ce pas de façon tout à fait pratique qu'une religion doit montrer ce qu'elle « vaut », selon la parole de l'Écriture : « C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez! »?

Reste la question : la vérité peut-elle, sans plus, s'identifier à l'utilité pratique? La vérité d'une religion peut-elle se réduire à son utilité, aux services qu'elle rend, à la satisfaction des besoins qu'elle assure, peut-elle être sacrifiée si nécessaire aux nécessités tactiques, voire être abandonnée à l'exploitation commerciale ou politique? Et une religion peu pratiquée ne pourrait-elle pas être vraie malgré tout? Pourquoi un programme auquel on ne cesse de contrevenir n'en garderait-il pas néanmoins sa valeur? Pourquoi un message qui ne rencontre pas ou qui rencontre peu d'adhésion ne resterait-il pas un bon message?

#### L'UNIQUE VRAIE RELIGION EXISTE-T-ELLE?

Il faudrait en tout cas se demander s'il n'y a pas place pour une compréhension plus profonde du pragmatisme que ne le laisserait croire sa variante utilitariste : il ne s'agirait pas de la simple réduction de la religion à la réalité pratique, mais bien de son lien en retour à la pratique d'une vie vraiment bonne. Mais dans l'un et l'autre cas se pose la question : selon quels critères convient-il de juger des phénomènes aussi complexes que les grandes religions? Faut-il qualifier de bonne ou de mauvaise l'influence plusieurs fois millénaire du bouddhisme en Asie ou celle du catholicisme en Europe? Toutes les religions actuelles n'ont-elles pas leur bilan positif et leur bilan négatif? Et une telle façon de voir ne conduit-elle pas toujours à comparer les idéaux élevés de sa propre religion à la réalité terre à terre des autres : à comparer, par exemple, un hindouisme ou un islam réellement vécus à un christianisme idéal?

Il faut donc reposer la question : quelle est la vraie religion? Dès le début de son ouvrage classique, The Varieties of Religious Experience (1902), William James cite, parmi les critères utilisables pour juger de la religion authentique, non seulement la « confirmation éthique », mais aussi — à côté de la certitude immédiate — le « caractère raisonnable philosophiquement démontrable ». Mais que signifie dans ce contexte « caractère raisonnable philosophiquement démontrable »? On le voit : quelque importance que l'on attache à la pratique, on ne peut éviter la question de la vérité. Pour préparer une réponse constructive, je passerai en revue, dans cette deuxième partie, quatre positions fondamentales.

## 2. Quatre positions fondamentales.

a) Aucune religion n'est vraie. Ou toutes les religions sont également fausses! C'est la position athée, qu'il ne faut pas escamoter mais il n'est évidemment pas de notre propos de

que les previones adréest étroitement lices à languiture let-à

traiter de ses différentes variantes de critique des religions. Elle représente pour toutes les religions un défi permanent. Normalement, l'état lamentable d'une religion donne suffisamment motif à penser que ses doctrines et ses rites ne sont que du vent, que la religion n'est que projection, illusion, instrument de consolation, bref que cette religion, toutes les religions, n'ont rien à faire avec la vérité...

Je ne peux et ne veux pas prouver que la religion vise effectivement une réalité, voire une réalité supraréelle, première et dernière. Mais les adversaires athées de la religion n'ont pas prouvé non plus que la religion visait tout simplement le néant. Pas plus que Dieu, ce néant n'est un donné préalable. Notre raison pure, théorique, liée à ce monde, ne va pas assez loin pour répondre à cette question; en cela, Kant a définitivement vu juste. Pour le dire en termes plus positifs: dans la célèbre question de Gretchen sur la religion, il y va, ni plus ni moins, de la grande question de confiance de notre vie: contre tout le non-sens manifeste de ce monde, dire tout de même oui, dans une confiance soumise à l'épreuve de la raison, sans illusions, réaliste: oui à un fondement dernier, à une consistance dernière et à un sens dernier de l'homme et du monde, reconnu par les grandes religions. Un oui pleinement raisonnable dans la mesure où, même s'il ne dispose pas de preuves à strictement parler, il n'est cependant pas sans bonnes raisons.

Celui qui dit non devra en répondre devant l'Histoire. C'est l'histoire religieuse de l'humanité, vieille comme l'hu-

Celui qui dit *non* devra en répondre devant l'Histoire. C'est l'histoire religieuse de l'humanité, vieille comme l'humanité elle-même — que nous pouvons remonter au moins jusqu'aux rites d'inhumation de l'homme de Neandertal —, que les positions athées, étroitement liées à la culture et à l'histoire de l'esprit spécifiquement occidentales (le « Dieu est mort » de Nietzsche présuppose deux mille cinq cents ans de métaphysique occidentale!) relativisent considérablement. Que l'on considère l'humanité (dans une vision diachronique) dans sa si longue histoire ou (dans une vision

synchronique) dans son extension globale, on ne trouvera pas de groupe humain où fasse défaut la croyance en une quelconque transcendance. A considérer les choses globalement, l'athéisme des masses est une « conquête » typiquement occidentale, même si elle a envahi l'Asie; il est donc le fait d'une minorité culturelle en notre siècle.

b) Une seule religion est la vraie. Ou toutes les autres religions sont fausses! C'est la position catholique traditionnelle - déjà préparée aux premiers siècles de l'ère chrétienne par Origène, Cyprien et Augustin, définie dès le IVe concile du Latran (1215); elle est bien connue: Extra Ecclesiam nulla salus! Hors de l'Église point de salut! Le concile œcuménique de Florence, en 1442, cinquante ans avant la découverte de l'Amérique, l'a défini sans ambiguïté : « La Sainte Église romaine croit fermement, professe et prêche "qu'aucun de ceux qui vivent en dehors de l'Église, non seulement les païens ", mais aussi les juifs ou les hérétiques et les schismatiques, ne peut avoir part à la vie éternelle, mais qu'ils iront au feu éternel " préparé pour le diable et ses anges" (Mt 25,41), sauf si avant la fin de leur vie ils sont réunis à l'Église<sup>3</sup>. » La prétention des autres religions à la vérité et au salut n'est-elle pas définitivement réduite à néant? Il en fut au moins ainsi, apparemment, du ve au XVIe siècle.

A l'époque de la découverte de nouveaux continents, la théologie catholique a déjà essayé de comprendre de façon nouvelle ce dogme de l'« Extra » sans compromis, ce qui revenait le plus souvent à le réinterpréter, jusqu'à l'inverser en fin de compte. Il n'a jamais été ouvertement corrigé, parce que « infaillible ». Certes, le concile de Trente, des théologiens comme Bellarmin et Suarez ont déjà reconnu comme suffisante pour le salut éternel une aspiration inconsciente (desiderium) au baptême et à l'Église. Et au xvII<sup>e</sup> siècle, Rome a condamné, contre les rigoureux jansé-

nistes français, l'affirmation: Extra Ecclesiam nulla gratia, pas de grâce en dehors de l'Église<sup>4</sup>. En 1952, le Saint-Office romain (Congrégation de la foi) a été amené, assez paradoxalement, à excommunier un aumônier d'étudiants de Harvard qui, avec les anciens Pères de l'Église et le concile de Florence, affirmait la damnation de tous les hommes en dehors de l'Église catholique visible. A nouveau sans correction formelle, Vatican II en appelle finalement à la volonté et au plan de salut universels de Dieu pour proclamer dans sa constitution sur l'Église (1964) : « Ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de sa grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur dicte, ceux-là peuvent arriver au salut éternel. » Et dans la déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, la description respectueuse des autres religions culmine dans la phrase: « L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. »

C'est dire que la position catholique traditionnelle n'est plus aujourd'hui la position catholique officielle. Les religions non chrétiennes peuvent aussi — l'homme se trouvant lié aux formes de religion issues de l'histoire des sociétés — être des voies conduisant au salut. Ce ne sont peut-être pas les voies normales, pour ainsi dire ordinaires, mais tout de même des voies, peut-être historiquement extraordinaires. La théologie catholique actuelle, dans la ligne de cette volte-face, fait effectivement la différence entre la voie de salut ordinaire (= chrétienne) et les voies de salut extraordinaires (= non chrétiennes), parfois aussi entre la « voie » et les différents « sentiers ».

Quel que soit le jugement que l'on voudra bien porter sur cette solution et cette terminologie théologiques, l'important c'est que, pour la première fois de son histoire, l'Église catholique s'est prononcée formellement contre un absoluvérité en faisant abstraction de la vérité des autres. Elle a renoncé à cette perspective exclusiviste qui condamne globalement les religions non chrétiennes et leur vérité, et qui ouvre grand les portes à n'importe quelle apologétique, à l'incapacité d'apprendre et à l'ergotage. Bref, elle a renoncé à ce dogmatisme qui s'imagine détenir dès l'abord la vérité, se contentant de condamner les autres positions et de leur enjoindre de se convertir. Le mépris des autres religions doit maintenant faire place à l'estime, l'ignorance à la compréhension, le prosélytisme à l'étude et au dialogue.

Il y a vingt ans déjà, l'Église catholique a ainsi fait un pas que nombre de théologiens protestants hésitent encore à faire aujourd'hui. Toujours tributaires du premier Barth et de la théologie dialectique — souvent sans grande connaissance et analyse des religions du monde —, ils ne peuvent qu'aborder dogmatiquement la prétention à la vérité : la « religion » ne serait rien d'autre que de la « théologie naturelle », et donc révolte orgueilleuse, pécheresse, contre Dieu, incrédulité tout simplement. Le christianisme, quant à lui, n'aurait rien d'une religion, parce que l'Évangile signe la fin de toute religion. Je souhaiterais, pour ma part, que cette « théologie dialectique » se montre plus dialectique...!

Non, nous n'avons pas le droit de condamner dogmatiquement les religions du monde ni de les ignorer, comme le font d'autres théologiens. Une aristocratique *Ignoramus* (Nous ne savons pas) est plus que jamais irresponsable. Et si la théologie protestante n'a pas de réponse à la question du salut de la plus grande partie de l'humanité, qu'elle ne s'étonne pas que les hommes d'aujourd'hui, comme jadis Voltaire, n'aient que mépris pour l'outrecuidance des « seuls porteurs de salut » et se satisfassent d'un indifférentisme éclairé. C'est pourquoi la position ambiguë du Conseil mondial des Églises est tout aussi insatisfaisante : ni dans ses « Directives pour le dialogue avec les hommes d'autres reli-

gions et d'autres idéologies » (1977-1979) ni lors de la dernière assemblée plénière à Vancouver (1983), il n'a réussi à répondre à la question du salut en dehors des Églises chrétiennes, en raison des profondes divergences au sein des Églises membres.

Le problème se pose aujourd'hui de façon plus aiguë que jamais, c'est bien évident. Depuis la découverte d'immenses continents, les religions du monde représentaient d'abord surtout un défi extérieur, quantitatif, pour la chrétienté. Mais aujourd'hui elles sont devenues un défi intérieur, qualitatif, non seulement pour quelques initiés, mais pour les Églises chrétiennes elles-mêmes. Ce qui est en cause, ce n'est plus seulement le sort des religions du monde, comme à l'époque colonialiste « chrétienne ». Ce qui est en jeu, c'est le sort du christianisme lui-même en notre époque du postcolonialisme et du postimpérialisme.

La question est dès lors : si le message chrétien perçoit aujourd'hui, contrairement aux époques antérieures, non la pauvreté, mais la richesse de la religion, que peut-il encore offrir lui-même? S'il reconnaît partout une lumière révélée, dans quelle mesure pourra-t-il encore prétendre apporter la « lumière »? Si toutes les religions ont leur part de vérité, pourquoi le christianisme serait-il la vérité? S'il y a place pour le salut en dehors de la chrétienté et de l'Église, à quoi bon, finalement, l'Église et la chrétienté? La troisième position apporte une réponse simple à cette question.

c) Toute religion est vraie. Ou Toutes les religions sont également vraies! Quiconque connaît réellement les religions aura peine à prétendre que toutes se valent. Poser cette équivalence revient à niveler les différences fondamentales entre les deux grands types de religions, la religion mystique et la religion prophétique, c'est niveler aussi toutes les contradictions entre les différentes religions. C'est oublier, comme l'a surtout mis en lumière Wilfried Cantwell Smith, que même une religion donnée ne reste pas simplement identique à elle-même au long de l'Histoire, mais qu'elle se développe et évolue de façon souvent étonnante.

Mais ne faut-il pas faire une distinction entre la religion objective (les mythes et les symboles, les doctrines, les rites et les institutions, souvent contradictoires dans les différentes religions) et la religion subjective, la religiosité, l'expérience religieuse fondamentale de l'Un et du Tout et de l'Absolu, qui reste le soubassement de toutes les religions? Mais le recours à une expérience religieuse (mystique) fondamentale, prétendue identique partout, ne résout pas le problème de la vérité. Pourquoi? Parce qu'il n'y a jamais d'expérience religieuse isolée, « en soi », une expérience qui serait « pure » de toute interprétation. L'expérience religieuse est dès l'abord expérience interprétée et elle est marquée, à ce titre, par la tradition religieuse concernée et ses différentes formes d'expression.

Mais ce n'est pas tout encore : celui qui prétend qu'en principe toutes les religions sont également vraies exclut, pour le domaine religieux précisément, la possibilité d'erreur et la faillibilité morale de l'homme. Mais pourquoi l'adage errare humanum est ne vaudrait-il pas aussi pour la religion? Y aurait-il des religions d'où seraient absentes les formes de réalisation humaine? Ou bien tous les énoncés religieux, tous les mythes et les symboles, toutes les révélations et les confessions de foi, tous les rites et les usages, toutes les autorités et toutes les formes concrètes nées de l'Histoire dans l'hindouisme, le bouddhisme, l'islam, le judaïsme et le christianisme seraient-ils également vrais et valables, parfaitement équivalents? Non, la réalité du porteur de l'expérience ne garantit nullement la réalité de l'expérience. Il y a une différence entre expériences religieuses et expériences pseudoreligieuses, et l'on ne peut pas mettre la magie ou la croyance aux sorcières, l'alchimie ou la croyance dans les miracles ou toute autre déraison, sur le même plan que la foi en l'existence de Dieu (ou la réalité du Brahma), l'espérance du salut et de la rédemption. On ne peut pas affirmer que toutes les « expériences religieuses » sont également vraies.

Pas plus que tout n'est simplement parfait, tout n'est pas simplement identique — pas même dans notre propre religion! Le anything goes, le « tout est possible », ne peut faire taire, moins que tout autre, les questions fondamentales de la vie humaine, la soif de vérité, la possibilité d'une confiance et d'un engagement ultimes. Ou bien, parce qu'il s'agit précisément de la sphère religieuse, tout devrait-il être légitime par le simple fait que cela s'est produit (« le pouvoir de la réalité des faits ») et que cela se présente sous le revêtement le plus pittoresque possible (la religion sous les oripeaux du folklore)? Si, comme le veut l'Évangile de Jean, c'est la « vérité » et la vérité seule qui nous « libère », il nous faut ici pousser plus avant notre questionnement.

Il nous faut donc éviter, tout autant que l'absolutisme exclusiviste, le relativisme paralysant pour qui toutes les valeurs et toutes les normes se valent. C'est déjà vrai d'ailleurs pour Lessing. En effet, le pluralisme de convenance, qui commençait sa lente ascension à cette époque, qui se veut moderne et qui a aujourd'hui la faveur des intellectuels, qui approuve indifféremment sa propre religion et les autres, ne peut pas davantage se réclamer de Lessing que l'indifférentisme, pour qui toutes les positions et décisions religieuses se valent et qui pense ainsi faire l'économie du difficile « discernement des esprits ».

d) Une seule religion est la vraie. Ou toutes les religions participent de la vérité de l'unique religion! Si l'exclusivisme, qui ne reconnaît nulle vérité en dehors de la sienne propre, est tout aussi inacceptable qu'un relativisme « relativisant » toute vérité et décrétant « également valables » toutes les valeurs et toutes les normes, acquiesçant indifféremment à sa

propre religion et aux autres, la véritable solution ne seraitelle pas alors celle de l'inclusivisme généreux, tolérant?

Il se rencontre surtout dans les religions d'origine indienne: toutes les religions empiriques ne représentent que des niveaux différents, des aspects partiels de l'unique vérité universelle! Les autres religions ne sont pas fausses, mais provisoires. Elles ont part à la vérité universelle. En en appelant à l'expérience mystique, on peut ainsi revendiquer une « connaissance supérieure » pour sa propre religion. Conclusion? Toute autre religion se trouve, de fait, reléguée au rang de connaissance inférieure ou partielle de la vérité, tandis que la religion propre prend rang de supersystème. Toute autre religion se voit qualifiée d'ébauche ou de vérité partielle; on lui dénie toute prétention propre, particulière. Ce qui a toutes les apparences de la tolérance se révèle en pratique une sorte de conquête par embrassement, une annexion par acceptation, une intégration par relativisation et perte d'identité.

Une variante de cet inclusivisme se retrouve aussi quelque paradoxal que cela puisse apparaître - dans le christianisme. La théorie du « chrétien anonyme » de Karl Rahner relève encore, en fin de compte, d'un point de vue de supériorité (chrétienne) qui pose dès l'abord sa propre religion comme la vraie religion. Selon la théorie de Rahner, en effet, pour qui cherche à sortir du dilemme du « dogme de l'extra Ecclesiam », les juifs, les musulmans, les hindous et les bouddhistes ne sont pas sauvés parce qu'ils sont juifs, musulmans, hindous ou bouddhistes, mais parce qu'ils sont en fin de compte chrétiens, parce qu'ils sont justement des « chrétiens anonymes ». L'embrassement n'est pas moins subtil ici que dans l'hindouisme. La volonté de ceux qui ne sont pas chrétiens et ne veulent pas l'être n'est pas respectée, mais interprétée en fonction de nos propres intérêts. Mais on ne trouvera pas, dans le monde entier, un juif ou un musulman, un hindou ou un bouddhiste sérieux, qui ne juge

outrecuidante l'affirmation selon laquelle il serait « anonyme » et même « chrétien anonyme ». L'usage fait ici du mot « anonyme » est d'ailleurs particulièrement curieux : comme si tous ces hommes ne savaient pas qui ils sont! Une telle annexion spéculative du partenaire de dialogue clôt le dialogue avant qu'il n'ait commencé. Nous ne devons pas en démordre : nous devons respecter comme tels les hommes des autres religions et ne pas les subsumer dans une théologie chrétienne.

Quelle est donc l'attitude fondamentale requise aujourd'hui des chrétiens face aux religions du monde?

— au lieu d'un indifférentisme pour qui tout est équivalent, un peu plus d'indifférence à l'égard de la prétendue orthodoxie, qui se veut la norme du salut ou du non-salut de l'homme et ne craint pas de recourir à la force et à la coercition pour imposer sa prétention à la vérité;

— au lieu d'un relativisme pour qui il n'y a pas d'absolu, un sens plus aigu de la *relativité* face à toutes les absolutisations humaines, qui entravent une coexistence féconde des différentes religions, et de la relationnalité qui replace chaque religion dans tout son réseau relationnel;

— au lieu d'un syncrétisme, où tout, absolument tout, se trouve mélangé, fondu, une volonté plus effective de synthèse face à tous les antagonismes confessionnels et religieux, qui font encore couler tous les jours le sang et les larmes, pour que règne enfin entre les religions la paix, et non plus la guerre, la haine, la controverse.

Face à toute impatience religieuse, on ne réclamera jamais assez de patience, de liberté religieuse. En tout cas, on ne trahit pas la liberté par amour de la vérité. Mais pas davantage on ne trahit la vérité par amour de la liberté. Il ne faut pas minimiser la question de la vérité et la sacrifier à l'utopie d'une unité mondiale et d'une religion de l'unité mondiale à venir, ressentie par le tiers monde — où l'histoire du colo-

#### L'UNIQUE VRAIE RELIGION EXISTE-T-ELLE?

nialisme et l'histoire des missions amalgamée avec lui sont encore loin d'être oubliées — comme une menace pour sa propre identité culturelle et religieuse. Au contraire, comme chrétiens nous sommes mis en demeure d'engager une réflexion neuve sur la question de la vérité, dans l'esprit d'une liberté chrétiennement fondée. Car, à l'inverse de l'arbitraire, la liberté n'est pas simplement liberté à l'égard de tous les liens et obligations, selon une vision purement négative, mais elle est en même temps positivement liberté en vue d'une nouvelle responsabilité: à l'égard de nos compagnons en humanité, de nous-mêmes, de l'absolu — vraie liberté donc, liberté pour la vérité.

The best with the fire to the bottle when the things of the best of

## 3. La question délicate d'un critère de la vérité.

Nous pourrions nous engager dans d'interminables et rébarbatives discussions sur ce qu'est la vérité et prendre position sur les différentes théories de la vérité prônées actuellement (théories de la correspondance, du reflet, du consensus, de la cohérence). Mais la question de la vraie religion doit rester tout à fait au premier plan. A titre de présupposé pour tout ce qui suit, relativement à la possibilité de non-vérité en religion, nous posons l'hypothèse de départ : le chrétien n'a pas le monopole de la vérité, mais il n'a pas non plus le droit de renoncer à sa profession de foi en faveur de la vérité sous la forme d'un pluralisme de convenance. Dialogue et témoignage ne s'excluent pas. La profession de foi en faveur de la vérité implique le courage de repérer la non-vérité et de la mettre en discussion.

Ce serait le fait d'un préjugé grossier de vouloir faire coïncider, dès l'abord, la frontière entre la vérité et la non-vérité avec la frontière entre sa religion propre et toutes les autres. Une honnête objectivité nous force à le reconnaître : les frontières entre la vérité et la non-vérité passent aussi à l'intérieur

de chacune de nos propres religions. Nous avons si souvent tout à la fois raison et tort! Aussi notre critique de la position d'en face ne se justifie-t-elle que si elle est fondée sur une sérieuse autocritique. C'est ainsi seulement qu'une intégration des valeurs des autres se justifiera également. C'est dire que dans les religions non plus tout n'est pas également vrai et bien; dans les doctrines relatives à la foi et aux mœurs, dans les rites et les usages religieux, les institutions et les autorités religieuses, il y a aussi place pour du non vrai et du pas bien. Et ceci vaut évidemment aussi pour le christianisme.

Ce n'est pas sans raison que la critique des religions du monde vise souvent de façon particulièrement nette le christianisme. Les chrétiens n'en ont pas assez clairement conscience : en dépit de son éthique de l'amour et de la paix, le christianisme apparaît souvent exclusif, intolérant et agressif aux yeux des fidèles d'autres religions;

 il n'apparaît pas unificateur, mais — en raison de son orientation vers l'au-delà, de sa haine du monde et du corps

- comme intérieurement déchiré;

— il exagère de façon presque maladive le sentiment de la faute et de la culpabilité de l'homme, prétendu pourri jusqu'au tréfonds de son être, pour souligner ensuite d'autant plus vigoureusement son besoin de rédemption et sa dépendance de la grâce;

 sa christologie altérerait par-dessus le marché la figure de Jésus, objet d'une appréciation positive dans presque toutes les autres religions, en faisant de lui une figure exclu-

sivement divine (Fils de Dieu).

Que ces critiques soient toutes justifiées ou non, elles mettent en lumière que la question de la vérité d'une religion vise plus que la simple théorie. Pour que la vérité se manifeste, il ne suffit jamais d'un système d'affirmations vraies sur Dieu, l'homme et le monde; il ne suffit jamais d'une série d'énoncés vrais, face auxquels tous les autres seraient faux. Il en va toujours aussi en même temps d'une praxis, d'une voie de l'expérience, de l'élucidation et de la vérification, ainsi que de l'illumination, de la rédemption et de la libération. Si donc la religion promet un sens englobant dernier de notre vie et de notre mort, si elle proclame des valeurs suprêmes indestructibles, si elle énonce des normes s'imposant inconditionnellement à notre agir et à notre souffrance et si elle nous procure une patrie spirituelle, cela signifie : les dimensions du vrai (verum) et du bien (bonum), de ce qui est porteur de sens et de ce qui a valeur, s'interpénètrent dans la religion, et la question de la vérité (comprise de façon plus théorique) ou du sens de la religion est en même temps la question de sa bonté ou de sa valeur (comprises plus pratiquement). Un « vrai » chrétien ou un « vrai » bouddhiste est le « bon » chrétien ou le « bon » bouddhiste! La question, « Quelle est la vraie et quelle est la fausse religion? » en recouvre cette autre : « Quelle est la bonne et quelle est la mauvaise religion?»

La question fondamentale de la vraie religion ne se pose dès lors plus exactement en ces termes : comment faire la différence entre le vrai et le faux, le valable et le non-valable au sein même des religions? Ne pensons pas seulement aux castes hindouistes, à la forme shaktique du bouddhisme tantrique, avec ses pratiques sexuelles, aux « guerres saintes » et aux châtiments cruels dans l'islam, pensons aussi à des excroissances chrétiennes comme les croisades, la condamnation des sorcières au bûcher, l'Inquisition et les persécutions des juifs. Nous reconnaîtrons facilement alors combien est délicate et difficile la question des critères de la vérité, si nous ne voulons pas qu'ils relèvent du pur arbitraire ou qu'ils soient simplement imposés de l'extérieur aux autres.

Naturellement — nous y reviendrons — aucune religion ne pourra totalement renoncer à appliquer aux autres religions ses critères de vérité les plus spécifiques (chrétiens, juifs, musulmans, hindouistes, bouddhiques). Dialoguer n'est pas

se renier soi-même. Mais dans toute religion on devrait être parfaitement au clair que ces critères sont d'abord importants, voire obligatoires, pour soi-même, non pour les autres. Si, en effet, les autres en venaient à insister de façon tout aussi décidée sur leurs propres critères de vérité, tout dialogue authentique serait dès l'abord voué à l'échec. C'est ainsi que la Bible, par exemple, ne peut remplir sa fonction de critère et de libérateur que dans les discussions entre Églises chrétiennes, éventuellement entre chrétiens et juifs. Mais dans le dialogue avec les musulmans déjà, à plus forte raison avec les hindous et les bouddhistes, un appel direct à la Bible comme critère de vérité serait hors de propos. Mais que reste-t-il si, dans le dialogue des religions, les chrétiens n'ont plus le droit d'en appeler simplement à la Bible (ou les musulmans au Coran, les hindous à la Gîtâ ou les bouddhistes à leur canon) comme autorité indiscutable, pour être dans leur droit, dans la vérité face aux autres? Avec prudence, nous voudrions ici faire l'essai d'un autre chemin et le mettre en discussion. Nous progresserons comme en spirale, d'un triple mouvement de pensée vers l'intérieur : de l'éthique en général au religieux en général, et ensuite seulement au spécifiquement chrétien.

## 4. L'humain : critère éthique général.

Si nous comparons notre religion aux autres, tout en réfléchissant aussi aux abus de notre propre religion, pour toutes les religions se pose la question du critère du vrai et du bien : selon des critères généraux, applicables de façon analogue à d'autres religions — et s'appliquant notamment, cela m'apparaît particulièrement important, aux droits des peuples. Ni la connaissance descriptive des religions, qui ne s'intéresse guère aux critères normatifs, mais présuppose elle-même (souvent sans contrôle) des conceptions déterminées de l'hu-

manité, de la nature, de l'Histoire, du divin (une prédilection tacite pour le « mystique », par exemple), ni la théologie chrétienne, qui, jusqu'ici, ne s'est guère comparée sérieusement aux autres religions et a le plus souvent esquivé cette problématique épineuse, n'ont accompli ce nécessaire travail sur les critères. Mais ce manque de théorie nous invite précisément à proposer un essai de solution — et rien de plus.

Une première question s'impose dès l'abord : des fins religieuses justifient-elles tous les moyens? Tout serait-il permis au service de la passion religieuse — y compris en abusant du pouvoir économico-politique, de la sexualité ou de l'agressivité? La religion peut-elle commander ce qui apparaît inhumain, ce qui lèse, blesse, voire détruit l'homme? Les exemples sont innombrables, dans toutes les religions : les sacrifices humains se justifient-ils parce qu'ils sont offerts à un Dieu? Des motifs de foi autorisent-ils à massacrer des enfants, à brûler des veuves, à torturer à mort des hérétiques? La prostitution devient-elle culte rendu à Dieu parce qu'elle prend place dans le temple? La prière et l'adultère, l'ascèse et la promiscuité sexuelle, le jeûne et le recours aux drogues se justifient-ils également parce qu'ils servent de moyens et de chemins vers l'« expérience mystique »? Le charlatanisme et le faux merveilleux, tous les mensonges et toutes les duperies sont-ils autorisés parce qu'ils sont censés servir une cause « sainte »? La magie, qui prétend contraindre la divinité, est-elle à mettre sur le même pied que la religion qui prie la divinité? Faut-il acquiescer à l'impérialisme, au racisme ou au chauvinisme masculin parce qu'ils se targuent d'une justification religieuse? N'avonsnous rien à objecter même contre un suicide collectif, comme en Guyane, sous prétexte que sa motivation est religieuse? A mon avis, non!

La religion la plus institutionnalisée elle-même — quelle qu'elle soit — n'est pas pour autant « morale » à tous points de vue; et certaines mœurs collectivement rodées n'en

appellent pas moins vérification. Outre les critères spécifiques à chaque religion, les critères éthiques en général appellent aujourd'hui plus que jamais une discussion approfondie. Dans ce contexte, nous ne pouvons évidemment pas entrer plus avant dans les questions de plus en plus complexes relatives aux formes fondamentales de l'argumentation éthique contemporaine (empirique, analytique ou anthropologico-transcendantale) et au fondement des normes. Mais si nous prenons comme point de référence l'humain, l'authentiquement humain, cela ne signifie aucunement que nous réduisions le religieux au « purement humain » — que cela soit clair dès l'abord, pour éviter tout malentendu.

La religion s'est toujours révélée la plus convaincante là où elle a réussi — bien avant les revendications d'autonomie modernes — à mettre efficacement en lumière l'humain sur un horizon d'absolu, précisément. Qu'il suffise de citer le Décalogue (les dix commandements), le Sermon sur la montagne, le Coran, les paroles du Bouddha et la Bhagavad Gîtâ.

Tout compte fait, le christianisme, qui s'est si longtemps opposé à la liberté de croyance, de conscience et de religion, a tiré profit du fait que le processus d'émancipation religieuse (souvent laïc et opposé à l'Église, il est vrai) a pris place dans sa sphère d'influence à l'époque moderne, et a tiré de lui, en passant par une critique de la religion, un humanisme. Cet humanisme a réclamé des Églises (souvent si peu chrétiennes) la remise en honneur de valeurs au fond originellement chrétiennes, comme la liberté, l'égalité, la fraternité et la « dignité humaine » (c'est-à-dire la quintessence de l'humain, jusque dans le droit codifié dans la Constitution de la République, par exemple). Car c'est précisément dans la mesure où l'humain s'est émancipé, dans le mouvement de l'autonomie moderne, de la religion et de l'Église, qu'il a pu à nouveau élire domicile dans la sphère du christianisme - avant toutes les autres religions.

En une époque de désorientation, de relâchement des liens, d'une permissivité largement répandue et d'un cynisme diffus, le christianisme et la religion en général peuvent à l'inverse justifier pour la conscience individuelle, audelà de toute psychologie, de toute pédagogie et du droit positif, la prétention de la morale, de l'éthique, à être plus qu'une affaire de goût et de jugement personnels ou de convention sociale : autrement dit, pourquoi la morale, les valeurs et les normes éthiques obligent inconditionnellement et donc universellement. De fait, seul l'inconditionné peut obliger de façon inconditionnelle, seul l'absolu peut lier absolument, seule la religion peut fonder une éthique inconditionnelle et universelle, en même temps qu'elle peut la concrétiser comme elle l'a fait, bien ou mal, depuis des dizaines de milliers d'années.

Comme toujours, il est incontestable que dans les autres religions aussi un processus de réflexion s'est engagé dans le sens de la quête de l'humain. C'est ainsi que la question des droits de l'homme est l'objet de vives discussions, surtout depuis qu'il est apparu de plus en plus clairement que la charia, la loi musulmane, est en contradiction manifeste, sur nombre de points, avec la Déclaration universelle des droits de l'homme des Nations Unies (1948), notamment pour l'égalité des droits de la femme (droit du mariage, du divorce, de l'héritage et du travail) et des non-musulmans (interdiction de certaines professions, etc.), ce que doit naturellement prendre en compte aussi toute interrogation du Coran lui-même. Il n'est pas illusoire d'espérer que, sur la question des droits de l'homme et des grands critères éthiques, en dépit de toutes les difficultés, on puisse néanmoins parvenir avec le temps à un consensus élémentaire entre les religions du monde sur les « prémisses fondamentales de la vie individuelle et collective des hommes » (W. Korff), au niveau d'une conscience humaine moderne, à des « convictions directrices » donc, relatives aux valeurs et aux exigences

humaines fondamentales; elles se sont imposées au long du développement historique de la conscience humaine, mais elles ont pris ensuite une valeur durable, irréversible, inconditionnelle — tout comme la vision copernicienne du monde —; elles se sont même souvent trouvées codifiées dans le droit (à titre de « droits de l'homme » ou de « droits fondamentaux »), même si elles appellent sans cesse de nouvelles formulations et explicitations.

Un progrès dans le sens de l'humanité est en tout cas indéniable au sein des différentes religions - en dépit de tous les décalages dans les prises de conscience : il suffit de penser, par exemple, à l'abolition des pratiques inquisitoriales utilisant le bûcher et la torture, en usage jusqu'en pleine époque moderne dans le catholicisme romain, ou à la nouvelle interprétation humaine de la doctrine de la « guerre sainte » et aux réformes du droit pénal dans les pays musulmans progressistes, ou encore à l'abolition des sacrifices humains et de la mort par le feu pour les veuves, pratiques récusées dès l'abord par les bouddhistes et les chrétiens indiens, en usage toutefois dans certaines régions retirées de l'Inde jusqu'à l'occupation anglaise. D'innombrables rencontres dans le Proche-, le Moyen- et l'Extrême-Orient m'ont convaincu que l'on devrait assister à l'avenir, dans toutes les grandes religions, à une prise de conscience croissante relative au respect des droits de l'homme, de l'émancipation de la femme, de la réalisation de la justice sociale, de l'immoralité de la guerre. Le mouvement mondial des religions pour la paix est l'un de ceux qui ont le plus progressé. Toutes ces motivations et tous ces mouvements religieux représentent un facteur politique et social qu'il convient de prendre très au sérieux - comme on a pu notamment en prendre conscience à propos de la Pologne, de l'Iran ou de l'Afghanistan. D'où ma question : ne serait-il pas possible, en nous réclamant de notre commune humanité, de formuler un critère éthique universel fondamental, qui repose sur l'hu-

#### L'UNIQUE VRAIE RELIGION EXISTE-T-ELLE?

main, l'authentiquement humain, concrètement sur la dignité de l'homme et les valeurs fondamentales qu'elle

implique?

Une nouvelle prise en compte de l'humain se fait jour dans les religions. La déclaration d'une conférence mondiale des religions pour la paix, tenue à Kyoto, au Japon, en 1970, en est un exemple particulièrement clair : « Réunis pour aborder le thème si primordial de la paix, nous avons découvert que ce qui nous unit était plus important que ce qui nous sépare. Nous avons découvert que nous avions en commun :

— une conviction de l'unité fondamentale de la famille humaine, de l'égalité et de la dignité de tous les hommes;

— un sentiment de l'inviolabilité de l'individu et de sa conscience;

un sentiment de la valeur de la communauté humaine;

— une prise de conscience que le pouvoir ne s'identifie pas, sans plus, au droit, que le pouvoir humain ne peut se suffire à lui-même et qu'il n'est pas absolu;

— la croyance que l'amour, la compassion, le désintéressement et la force de l'esprit et de la vérité intérieure sont finalement plus forts que la haine, l'inimitié et l'égoïsme;

 un sentiment de notre devoir de nous tenir aux côtés des pauvres et des opprimés, contre les riches et les oppresseurs;

— une profonde espérance de la victoire dernière de la

bonne volonté. »

La question fondamentale dans notre quête de critères se pose donc ainsi : qu'est-ce qui est bon pour l'homme? La réponse : ce qui l'aide à être authentiquement homme! La norme éthique fondamentale est dès lors : l'homme ne doit pas vivre inhumainement, mais humainement; il doit accomplir son humanité dans toutes ses implications! Est donc moralement bon ce qui contribue durablement à la réussite de la vie humaine dans sa dimension individuelle et sociale,



ce qui permet un épanouissement optimal de l'homme à tous ses niveaux et dans toutes ses dimensions. Cette humanité sienne, l'homme, à titre individuel et communautaire, doit la réaliser à tous ses niveaux (y compris ceux des pulsions et des sentiments) et dans toutes ses dimensions (y compris ses rapports à la nature et à la société). C'est dire, du même coup, que ce serait manquer l'humain dans ce qui le constitue que de nier ou de faire disparaître la dimension du « transhumain », de l'inconditionnel, de l'englobant, de l'absolu. Sans cette dimension, l'être humain reste fragmentaire.

Cette norme fondamentale de l'authentique humanité permet de faire la distinction entre le bien et le mal, entre le vrai et le faux; elle permet aussi de discerner ce qui, dans telle ou telle religion, est fondamentalement bon et ce qui est mauvais, ce qui est vrai et ce qui est faux. En ce qui concerne la religion, on pourrait formuler ce critère comme suit :

a) critère positif: c'est dans la mesure où une religion sert l'humanité, où, dans son enseignement dogmatique et moral, dans ses rites et institutions, elle promeut les hommes dans leur identité, leur signification et leur valeur humaines, et qu'elle leur permet de mener une existence porteuse de sens et fructueuse, c'est dans cette mesure qu'elle est une religion vraie et bonne.

Autrement dit, ce qui protège, guérit et accomplit les hommes dans leur être humain physique et psychique, individuel et social (vie, intégrité, liberté, justice, paix), ce qui est donc humain, authentiquement humain, voilà ce qui peut se réclamer à bon droit du « divin ».

b) critère négatif: dans la mesure où une religion propage l'inhumanité, dans la mesure où, dans son enseignement dogmatique et moral, dans ses rites et institutions, elle entrave les hommes dans leur identité, leur signification et

leur valeur humaines, et qu'elle contribue à leur faire manquer une existence porteuse de sens et féconde, dans cette mesure elle est religion fausse et mauvaise.

Autrement dit, ce qui opprime, blesse et détruit manifestement les hommes dans leur être humain physique et psychique, individuel et social (vie, intégrité, liberté, justice, le
paix), ce qui est donc inhumain ou non authentiquement

humain, cela ne peut pas se réclamer du « divin.».

S'il y a place pour nombre de cas douteux, nous ne manquons pas, je le mentionne seulement en passant, d'exemples manifestes de bien et de mal, de vrai et de faux, aussi bien dans l'histoire de l'hindouisme et du bouddhisme que dans celle du judaïsme, du christianisme et de l'islam. Chaque fois qu'une religion, quelle qu'elle soit, met à mal la dignité de l'homme ou d'une race, d'une classe, d'une caste ou d'un sexe, partout où des individus isolés ou des groupes entiers sont exposés à des vexations physiques, psychiques, voire à l'anéantissement, il ne peut s'agir que de religion fausse et mauvaise. Il ne faut jamais oublier que, dans le domaine des religions plus qu'ailleurs peut-être, ma réalisation de moi-même et celle des autres sont indissolublement liées, mais tout aussi bien notre commune responsabilité à l'égard de la société, de la nature et du cosmos.

Toutes les religions doivent donc prendre en considération, de façon neuve, les exigences de l'humanité: cet humain confié à tous les hommes est un critère éthique général, qui vaut pour toutes les religions. Mais les religions doivent aussi se souvenir sans cesse — il s'agit ici d'un mouvement intérieur à notre spirale — de leur « être » originel propre, dont la lumière éclate dans leurs origines, dans leurs écrits fondateurs, dans leurs figures les plus représentatives. Leurs critiques et leurs réformateurs, leurs prophètes et leurs sages le leur rappelleront sans cesse dès lors qu'une religion se montrera infidèle à son « être », qu'elle manifestera son « non-être » : l' « être » originel propre à chaque religion,

#### POUR UNE THÉOLOGIE DES RELIGIONS DU MONDE

son *origine* qui la définit ou son *canon* normatif, est, pour toutes les religions, un critère général en fonction duquel on peut les juger.

## 5. L'authentique ou le canonique : un critère religieux universel.

Face aux attitudes religieuses dévoyées et aux développements religieux faussés, face à la décadence et à la déficience religieuse dans son propre domaine, la religion chrétienne notamment a toujours fait jouer le critère de l'origine ou du canon. Non pas parce que le plus ancien serait a priori le meilleur! Pas plus que le nouveau, l'ancien n'est automatiquement le meilleur. Mais bien parce que l'originel ou le canonique a été au départ le normatif : le christianisme primitif, le témoignage originel de la Bible, le détenteur originel de la foi chrétienne. Les chrétiens eux-mêmes se mesurent à l'origine, mais les non-chrétiens aussi les y mesurent souvent : « Vous vous réclamez de la Bible, du Christ, et c'est ainsi que vous vous comportez? » La Bible, le Nouveau Testament surtout, fait fonction de canon pour la chrétienté, de critère normatif

Et la Tora n'est-elle pas la norme pour les juifs, tout comme le Coran et la figure de Muhammad pour les musulmans (comme personnification de la voie musulmane), et la doctrine (dharma) et la figure du Bouddha pour les bouddhistes?

Mais que dire, alors, de cette quête de critères si, par exemple, le tantrisme shaktique (en dépit de tous ses efforts en vue d'accéder au salut) contredit sur des points essentiels le mode de vie monastique auquel il faudrait tendre selon le Bouddha? Avec sa consommation d'alcool, ses pratiques sexuelles, dans quelle mesure un tel tantrisme est-il encore (ou l'a-t-il jamais été) bouddhique? Intervient sur ce point

la critique intrabouddhique : la grande majorité des bouddhistes reconnaîtrait sans doute avec les chrétiens que la sexualité a bien sa propre valeur et sa place, mais certes pas dans la pratique de la méditation et dans le culte, et surtout pas dans une pratique culturelle avec échange de partenaires, où il n'est plus possible de distinguer entre religion et sexualité, entre sexualité et religion, la porte étant grande ouverte aux abus de l'une et de l'autre.

Dans le cas du critère de l'authentique (originel) ou du canonique (normatif), il ne s'agit donc pas seulement d'un critère chrétien, mais d'un critère utilisable aussi, au moins en principe, dans d'autres religions, et donc d'un critère religieux général: une religion se trouve mesurée à l'aune de son enseignement ou de sa pratique normative (Tora, Nouveau Testament, Coran, Védas), éventuellement aussi à celle de sa figure représentative (Christ, Muhammad, Bouddha). Ce critère de l'« authenticité » ou de la « canonicité » ne s'applique donc pas seulement au christianisme, mais aussi bien à toutes les grandes religions; naturellement, mutatis mutandis, chaque religion a ses particularités à cet égard, et ce critère s'applique plus facilement à une religion qu'à une autre (l'hindouisme, par exemple). En une époque de grandes mutations sociales et de sécularisation avançant à grands pas, ce critère religieux me paraît prendre une importance d'autant plus grande, y compris pour l'orientation fondamentale des religions non chrétiennes : qu'est-ce qui est « essentiel », qu'est-ce qui est « durable », qu'est-ce qui est « obligatoire » et qu'est-ce qui ne l'est pas ? Il y va de l'identité! On est d'accord sur ce point dans les religions : il ne saurait être question de brader au monde moderne un héritage religieux ancestral, mais bien de lui faire porter de nouveaux fruits. Le retour à l'originel (authentique) ou au normatif (canonique) a fourni des impulsions particulièrement puissantes aux mouvements de réforme (qui ne cessent d'éclore dans toutes les grandes religions) : re-formatio religieuse comme rappel de la forme originelle, et en même temps re-novatio comme renouvellement pour l'avenir.

Bien souvent, seul le recours au critère de l'authenticité ou de la canonicité a permis de mettre en pleine lumière le plus original et le plus personnel de chaque religion! Ne pourraiton, à partir de là, donner une réponse convaincante à la question : qu'est-ce qui — en théorie et en pratique — est le véritable christianisme et le véritable judaïsme, le véritable islam, le véritable bouddhisme, le véritable hindouisme aussi — et qu'est-ce qui ne l'est pas? Certes, ce rattachement à l'origine ou au canon — événement, personne ou écriture — est d'une tout autre portée dans les religions à orientation historique, mais il n'est pas inconnu des religions à orientation mystique.

Quelques flashs seulement à ce propos.

1. Seule la religion qui prend appui sur les écrits révélés des prophètes védiques peut se prétendre, en principe, religion hindouiste véritable. Les religions et les dieux en Inde ont beau connaître la plus grande diversité, la tolérance des hindous a beau être extrême : parce que le bouddhisme (comme le jaïnisme) récuse les Védas, il ne peut pas être la véritable religion pour les hindous qui le rejettent (comme ils rejettent, à plus forte raison, l'islam indien). On pourrait en dire autant du canon des religions monothéistes de l'Inde comme le vishnouisme ou le shivaïsme.

2. Ne peut être véritable bouddhisme que la religion qui prend refuge dans le Bouddha, qui a mis en mouvement la «roue de la doctrine», et dans l'« enseignement», le dharma, et donc dans la « communauté », le sangha. Les différences sont considérables entre le bouddhisme theravâda et le bouddhisme mahâyâna, les sectes bouddhiques sont innombrables, il n'en reste pas moins que les religions qui récusent le Bouddha, le dharma et le sangha ne sont pas reconnues comme voie authentique.

- 3. N'est véritable islam, enfin, que la religion qui peut s'autoriser du Coran révélé à Muhammad. Les différences entre chiites et sunnites, par exemple, ont été et sont lourdes de conséquences politiques et religieuses : les uns et les autres ne s'en réclament pas moins du Coran, qui est pour eux Parole de Dieu; quiconque s'en éloigne se situe en dehors de la véritable religion, il est frappé d'« excommunication ». On pourrait en dire autant — en dépit de toute la tolérance dogmatique et des différentes interprétations de la Loi - du judaïsme.
- 4. Ce qui est vrai des religions mystiques asiatiques l'est évidemment bien plus encore des religions historiques, surtout du christianisme. C'est à partir de l'origine que nous pouvons répondre à la question : qu'est-ce que la vraie religion? Le critère religieux général de la vérité se trouve ainsi concrétisé - nous faisons un nouveau pas intérieur à notre spirale - dans un critère de vérité spécifiquement chrétien, auquel peut correspondre éventuellement un critère spécifiquement juif, musulman, hindouiste ou bouddhique.

## 6. A propos du critère spécifiquement chrétien.

Où en sommes-nous dans notre réflexion? D'après le critère éthique général, une religion est vraie et bonne quand et dans la mesure où elle est humaine, où elle n'étouffe ni ne détruit l'humanité, mais la protège et la promeut.

D'après le critère religieux général, une religion est vraie et bonne quand et dans la mesure où elle reste fidèle à sa propre origine ou à son canon: son «être» authentique, son Écriture ou sa figure normative, dont elle ne cesse de se

réclamer.

Selon le critère chrétien spécifique, une religion est vraie et bonne quand et dans la mesure où elle laisse transparaître dans sa théorie et sa praxis l'esprit de Jésus-Christ. Directement, je n'applique ce critère qu'au seul christianisme, dans le cadre d'une interrogation autocritique : est-ce que et dans quelle mesure la religion chrétienne est chrétienne? Indirectement — et sans arrogance — ce même critère peut aussi s'appliquer aux autres religions, pour l'explicitation critique de la question : est-ce que et dans quelle mesure nous pouvons retrouver dans d'autres religions aussi (surtout dans le judaïsme et dans l'islam) quelque chose de cet esprit que nous appellerions chrétien?

Si nous voulons pouvoir répondre à la question centrale de la vraie religion, il faut nécessairement faire la différence entre une perspective extérieure et une perspective intérieure : nous pouvons considérer le christianisme, comme toute autre religion, de l'extérieur, comme un « observateur neutre », comme un spécialiste des religions, comme un non-chrétien ou quelqu'un qui ne se veut plus chrétien — sans engagement particulier à l'égard du message, de la tradition ou de la communauté chrétienne. Le christianisme trouve alors sa place au milieu des autres religions du monde et il lui faut satisfaire aux différents critères généraux, éthiques et religieux. Dans cette perspective, il y a de nombreuses vraies religions.

Mais cette réflexion « de l'extérieur » (une sorte de « politique extérieure ») n'exclut pas la perspective interne (une sorte de « politique intérieure »). Et pour l'individu, il est parfaitement honnête et sérieux d'intégrer les deux perspectives. Réfléchissons : ce rapport entre intérieur et extérieur ne vaut pas seulement pour la religion. Un spécialiste de droit international, quand il compare différentes Constitutions nationales, ou s'il cherche à parvenir à un accord sur un point critique donné, dans le cadre de tractations internationales, voit aussi pour ainsi dire sa propre Constitution nationale (et son État) « de l'extérieur ». Mais il voit cette même Constitution (et cet État) « de l'intérieur » quand, à titre de citoyen loyal au milieu des autres citoyens, il se sent

des obligations à l'égard de cette Constitution (et pas à l'égard d'une autre) et qu'il s'y tient en conscience. En ce sens, nul ne peut jamais être simplement une personne unidimensionnelle. La réalité est plus complexe.

Mais si maintenant je considère le christianisme de l'intérieur, comme chrétien (et comme théologien) - comme tout non-chrétien considère sa propre religion - si donc je parle à titre de partie prenante de cette religion, de ce message, de cette tradition ou de cette communauté, c'est-à-dire dans mon cas à titre de chrétien -, alors le christianisme, comme toute autre religion, est plus qu'un système que je peux aborder de façon purement intellectuelle. Le christianisme est alors - comme toute religion et à la différence de toute philosophie - tout à la fois message de salut et voie de salut. Ce qui m'atteint là, ce n'est plus seulement une argumentation philosophique et théologique, qui appelle ma réflexion, mais une provocation religieuse et, dans le cas du christianisme, un message prophétique, qui en appelle à ma prise de position toute personnelle, à mon adhésion. C'est dans cette perspective seulement que nous aurons vraiment compris cette religion. Si donc, à partir de là, dans mes réflexions je parle le langage de la confession, ce n'est pas parce que, par peur des « conséquences dernières », je retomberais dans ma religion, mais parce que je considère que l'on ne saurait saisir une religion dans ce qu'elle a de plus profond tant que l'on n'y adhère pas de l'intérieur, avec tout le sérieux existentiel qu'elle appelle. C'est seulement à partir du moment où une religion est devenue ma religion que le discours relatif à la vérité prend toute sa profondeur provocatrice. Il en va donc de la vérité pour moi, de ma foi, tout comme pour le juif et le musulman le judaïsme et l'islam, pour l'hindou et le bouddhiste l'hindouisme et le bouddhisme sont leur religion, leur foi, et donc leur vérité. Dans ma religion, dans l'autre religion aussi, il n'y va pas d'une vérité générale, mais d'une vérité existentielle : tua res

agitur! En ce sens il n'y a pour moi — comme pour tous les autres croyants — qu'une vraie religion.

C'est dire que dans la quête de la vraie religion nul ne peut simplement faire abstraction de l'histoire de sa propre vie et de son expérience personnelle. Il n'y a ni théologien ni spécialiste des religions, ni autorité religieuse ni autorité politique, qui se situerait au-dessus de toutes les religions au point de pouvoir les juger « objectivement » d'en haut. Celui qui croit occuper une position « neutre », au-dessus de toutes les traditions, ne fera rien bouger dans aucune. Et celui qui (pour reprendre une image de Raymondo Panikkar), contemplant de sa fenêtre le tout, se refuse à parler avec les autres qui regardent de leur fenêtre, celui qui estime pouvoir planer au-dessus des autres et juger à partir de cette position, celui-là n'a manifestement plus les pieds sur terre. Il risque fort, tout comme Icare, de se brûler les ailes au soleil de la vérité.

Je confesse donc mon point d'ancrage historiquement conditionné: est pour moi la vraie religion cette religion dont je peux étayer la vérité sur de bonnes raisons, et être éventuellement capables d'en convaincre d'autres. Pour moi le christianisme est la voie que je suis, la religion dans laquelle je pense avoir trouvé la vérité pour ma vie et ma mort. Mais pour autant, les autres religions (qui sont la vraie religion pour des centaines de milliers d'hommes) ne sont nullement religions non vraies, ne sont pas simplement nonvérité. Non seulement elles ont bien des choses en commun avec le christianisme en fait de vérité, mais elles ont aussi leur vérité propre, qui n'est pas la nôtre (de façon « anonyme » ou « implicite »). Il nous faut laisser le soin au théologien (au philosophe) juif, musulman, hindou, bouddhiste, d'exposer pourquoi il est précisément juif, musulman, hindou ou bouddhiste. Le théologien chrétien, de son côté, doit pouvoir rendre compte, au moins en principe, du critère spécifiquement chrétien et chercher à répondre à la question : qu'est-ce qui distingue dès lors concrètement le chrétien du non-chrétien, qu'est-ce qui devrait les distinguer,

qu'est-ce qui fait du chrétien un chrétien?

Pourquoi donc suis-je chrétien? Ce pourrait être l'objet de tout un livre d'exposer dans un contexte nouveau, dans le cadre d'une comparaison entre religions, quelles raisons je puis avoir de n'être ni hindou ni bouddhiste, et pas davantage juif ou musulman, mais précisément chrétien. Je me contenterai ici de quelques lignes de force. Je suis chrétien parce que - dans la logique de la foi juive, et en présupposant celle de l'islam - en toute confiance et de façon très pratique, je fais fond sur ceci : le Dieu d'Abraham, d'Isaac (d'Ismaël) et de Jacob a agi et parlé par ses prophètes non seulement dans l'histoire d'Israël (et d'Ismaël), mais qu'il s'est révélé de façon incomparable et pour nous décisive dans la vie et les actes, dans la vie et la mort de Jésus de Nazareth. La première génération des disciples était déjà convaincue à son propos qu'en dépit de sa mort ignominieuse sur le gibet de la croix, il n'est pas demeuré dans la mort, mais qu'il a été reçu dans la vie éternelle de Dieu. Il a pris place « à la droite de Dieu » comme l'envoyé définitif de Dieu, comme son Messie ou son Christ, sa Parole faite chair, son image et ressemblance, son Fils - ancien titre royal d'Israël. Bref, je suis chrétien parce que et dans la mesure où je crois en ce Christ et que je cherche à le suivre pratiquement - en une époque différente, certes, et avec des millions d'autres, dont chacun a sa façon à lui de le suivre -, que je vois en lui celui qui me montre le chemin : il est pour nous, pour reprendre les mots de l'Évangile de Jean, le chemin, la vérité, la vie!

Mais cela signifie aussi une visée autocritique à l'adresse des chrétiens : les chrétiens ne croient pas au christianisme. Comme toute autre religion, le christianisme — avec sa dogmatique, sa liturgie et sa discipline — est un phénomène historique des plus ambivalents; Karl Barth l'a souligné à

juste titre. Il ne saurait être question, dès lors, de voir dans le christianisme la « religion absolue », comme pensait encore pouvoir le faire Hegel. Comme religion le christianisme apparaît tout aussi relatif dans l'histoire du monde que toutes les autres religions.

Non, l'unique absolu dans l'histoire du monde est l'absolu lui-même. Pour les juifs, les chrétiens et les musulmans, cet unique absolu n'est certes pas équivoque et indéterminé, il n'est pas muet, sans voix. Il a parlé par les prophètes. Pour les chrétiens croyants, il n'est pas non plus sans visage. Non, il s'est révélé dans la relativité de l'homme Jésus de Nazareth. Pour les croyants — et pour eux seulement —, il est la Parole et l'Image, il est la Voie, pour d'autres il est au moins invitation à suivre cette Voie. C'est pourquoi les chrétiens ne croient pas au christianisme, mais à l'unique Dieu qui, après de nombreux prophètes et hommes porteurs de sa lumière, a envoyé cet homme Jésus comme son Christ, son Envoyé oint. Jésus-Christ est pour les chrétiens la régulateur décisif.

Et dans la mesure où le christianisme concret témoigne de cet unique Dieu et de son Christ, il peut être dit lui-même — en un sens dérivé et limité — pour les croyants la vraie religion. C'est ce que dit aussi Karl Barth. Mais dans la mesure où le christianisme concret n'a cessé, aussi, de s'éloigner de cet unique Dieu et de son Christ, de ce régulateur décisif, il n'a cessé d'être religion non vraie, il a toujours eu besoin, même après le Christ, du correctif prophétique, des prophètes dans l'Église et aussi — aujourd'hui nous en prenons de plus en plus clairement conscience — des prophètes et des porteurs de lumière en dehors de l'Église, au nombre desquels pourraient figurer de façon privilégiée le prophète Muhammad et le Bouddha.

Encore une fois, la décision pour l'unique Dieu, qui n'est pas seulement le Dieu des philosophes et des savants (le Dieu des Grecs) et le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (le Dieu des juifs), mais finalement et définitivement le Dieu de Jésus-Christ (le Dieu des chrétiens), est, très profondément, une décision de foil C'est une confiance raisonnable : cette décision de foi n'a rien d'une décision purement subjective ou arbitraire, mais je peux en assumer raisonnablement la responsabilité. J'ai exposé ailleurs les éléments qui plaident pour cette décision dans le sens du christianisme par comparaison avec le judaïsme, l'islam, l'hindouisme et le bouddhisme. Comme chrétiens - si nous ne nous contentons pas de purs postulats dogmatiques —, nous ne pouvons faire l'économie d'un fondement empirique quant au contenu de la signification de Jésus-Christ. Le recours à une doctrine trinitaire affirmée dogmatiquement et à la filiation divine ne nous sera pas d'un grand secours. Il me faut pouvoir rendre raison aujourd'hui concrètement, de façon neuve - dans une comparaison critique avec d'autres grandes figures religieuses —, que je suis chrétien et pourquoi je le suis, à partir de cette figure et de son message, de sa vie et de sa destinée. Et pour ce faire, les recherches en sciences religieuses sont indispensables. Il ne faut ni séparer la théologie et la science des religions (comme fait Karl Barth), ni les identifier (ce qui revient pratiquement à réduire la théologie à la science des religions ou inversement) : il faut leur coopération critique.

Je voudrais évoquer au moins un aspect de Jésus de Nazareth, tout à fait central il est vrai, qui montre de façon frappante que pour la foi chrétienne le critère spécifiquement chrétien coïncide non seulement avec le critère religieux général, mais finalement aussi avec le critère éthique général de l'humain. La spirale continue. Que visent, en effet — dans la ligne de l'annonce du Royaume et de la volonté de Dieu —, le Sermon sur la montagne et tout le comportement de Jésus? Ce n'est rien de moins qu'une nouvelle, une vraie humanité: le sabbat et les commandements sont pour l'homme, et non l'inverse.

Cette humanité nouvelle et vraie signifie une humanité

plus radicale; elle se manifeste dans une solidarité humaine qui s'étend jusqu'à l'ennemi. A partir de Jésus, le vrai, le véritable homme, cette humanité plus radicale du Sermon sur la montagne - aujourd'hui sur l'horizon d'un monde tout différent - serait à pratiquer comme une solidarité humaine, y compris avec les hommes des autres religions. Une solidarité humaine donc :

- qui renonce non seulement aux guerres de religion, aux persécutions et à l'Inquisition et pratique la tolérance religieuse, mais qui remplace aussi dans ses relations avec les autres religions l'égoïsme collectif (ecclésiocentrisme) par l'anthropophilie, la solidarité de l'amour;

- qui, de ce fait, au lieu de dérouler l'histoire des fautes entre religions, pratique le pardon et ose un nouveau

commencement;

- qui n'abolit pas purement et simplement les institutions et les constitutions religieuses (souvent elles divisent les hommes), mais les relativise pour le bien des hommes;

- au lieu de la lutte ouverte ou masquée pour le pouvoir entre systèmes religieux-politiques, elle aspire à la réconciliation: non pas une religion unitaire pour le monde entier, mais la paix entre les religions comme préalable à la paix entre les nations.

C'est dire que plus le christianisme sera humain (dans l'esprit du Sermon sur la montagne), plus il sera chrétien; et plus il sera chrétien, plus il apparaîtra aussi à l'extérieur comme la vraie religion. Voilà donc esquissés les trois critères de la vérité et nous pouvons en reprendre les éléments décisifs en conclusion. dens, bullance de l'ampande du Koesusse

## 7. Sur le chemin d'une vérité toujours plus grande.

Voilà qui devrait être clair maintenant : si nous voulons répondre à la question de ce qui est bon pour l'homme, pas

Dieu -, le Sermon sur la montague et tout le compe

seulement de façon pragmatique et positiviste, mais fondamentale; pas seulement de façon abstraite et philosophique, mais concrète existentielle; pas non plus seulement sous l'angle psychologique et pédagogique, mais sous celui de l'obligation inconditionnelle et de la valeur universelle, nous ne pourrons faire l'économie de la religion — ou d'une quasi-religion qui en tiendrait lieu. Mais inversement, toute religion devra accepter d'être jugée selon le critère éthique général de l'humain; la religion ne pourra donc faire fi, dans les conditions de l'époque moderne qui sont les siennes, des données de la psychologie, de la pédagogie, de la philosophie et de la science du droit. Il n'y a pas, ici, cercle vicieux, mais, comme souvent, rapport dialectique réciproque.

1. La vraie religion présuppose la véritable humanité! C'est dire que l'humain (le respect de la dignité et des valeurs humaines fondamentales) est une exigence minimale pour toutes les religions : il faut au moins l'humanité (c'est un critère minimal) si l'on veut mettre en œuvre une attitude

religieuse authentique.

2. La vraie religion est l'accomplissement de la véritable humanité! C'est dire que la religion (comme expression du sens englobant, des plus hautes valeurs, de l'obligation inconditionnelle) est un présupposé optimal pour la réalisation de l'humain : il faut précisément la religion (c'est un critère maximaliste) dès lors que l'on veut réaliser l'humanité comme obligation inconditionnelle et universelle.

Qu'est donc la vraie religion? J'ai essayé d'apporter une réponse nuancée à cette question complexe, avec la plus grande clarté conceptuelle et la plus grande exactitude théorique possible, en faisant appel à trois critères différents, mais dialectiquement imbriqués — le critère éthique général, le critère religieux général et le chrétien spécifique, selon leurs deux dimensions, interne et externe; cette réponse englobe aussi la réponse à la question : la vraie religion existe-t-elle? Pour récapituler, nous pouvons dire maintenant :

— à voir les choses de l'extérieur, du point de vue des sciences des religions, il y a plusieurs vraies religions: des religions qui, malgré toute leur ambivalence, répondent au moins fondamentalement aux critères que nous avons établis (éthiques et religieux); différentes voies de salut visant un même objectif pour une part se recoupent même et peuvent en tout cas se féconder mutuellement;

— à voir les choses de l'intérieur, du point de vue du croyant chrétien s'orientant d'après l'Évangile, il y a pour moi la vraie religion; pour moi, qui ne puis suivre tous les chemins à la fois, elle est le chemin que je cherche à suivre : c'est le christianisme, dans la mesure où il témoigne de

l'unique vrai Dieu en Jésus;

— cette unique vraie religion pour moi, pour nous chrétiens, n'exclut nullement la vérité dans d'autres religions; elle leur reconnaît une valeur positive : les autres religions ne sont pas simplement non vraies, mais elles ne sont pas non plus vraies sans restriction; elles sont religions vraies sous conditions (ou « sous réserves » — comme l'on voudra); dans la mesure où elles ne contredisent pas le message chrétien dans ce qu'il a de plus décisif, elles peuvent parfaitement compléter, corriger et enrichir la religion chrétienne.

Ce cheminement long et complexe devrait avoir mis en lumière ceci : une ouverture théologique aussi grande que possible à l'égard des autres religions ne balaie ni la conviction dans la foi, ni la question de la vérité. Nous devons lutter pour la vérité — dans une « lutte fraternelle » (Vatican II : fraterna aemulatio). Mais il faut faire une dernière réserve, concernant toutes les religions. Il n'y a pas seulement, en effet, les deux dimensions horizontales (externeinterne), mais aussi une troisième (pour ainsi dire verticale) : pour moi comme croyant, pour nous comme communauté croyante, le christianisme, dans la mesure où il témoigne de Dieu dans le Christ, est, certes, la vraie religion. Mais aucune religion n'a toute la vérité, Dieu seul a toute la vérité. Dieu

#### L'UNIQUE VRAIE RELIGION EXISTE-T-ELLE?

seul - quel que soit le nom dont on l'appelle - est la verite.

C'est pourquoi il me faut faire une dernière remarque : les chrétiens non plus ne peuvent prétendre le comprendre, Lui, l'Incompréhensible, ils ne peuvent prétendre l'avoir saisi, Lui, l'Insondable. Dans la foi chrétienne elle-même, nous connaissons Dieu - comme l'a si bien exprimé Paul seulement comme dans un miroir, de façon énigmatique, fragmentaire, unilatérale, toujours fonction de notre situation dans l'espace et dans le temps. Oui, le christianisme luimême est in via, en chemin: Ecclesia peregrinans, homines viatores. Et nous ne sommes pas seuls en chemin, nous le sommes avec des millions d'autres hommes de toutes les confessions et de toutes les religions imaginables; ils vont leur propre chemin, mais avec eux, nous sommes engagés de plus en plus dans un processus de communication, où il ne devrait pas y avoir place pour une lutte entre nous, sur ma vérité ou ta vérité; chacun devrait bien plutôt être toujours disposé à apprendre, à accepter quelque chose de la vérité des autres et à communiquer quelque chose de sa propre vérité, sans esprit de jalousie.

Mais où tout cela conduira-t-il? demanderont certains. L'Histoire est ouverte sur l'avenir, et le dialogue religieux est lui aussi ouvert sur l'avenir - dialogue interreligieux qui commence tout juste, contrairement au dialogue interconfessionnel. Nous ne savons pas ce que l'avenir réserve à la religion chrétienne qui est la vraie pour moi. Et nous ne savons pas davantage ce que l'avenir réserve aux autres religions, aux religions non chrétiennes. Qui sait comment se présentera la christologie, la coranologie ou la bouddhologie, comment se présentera l'Église, l'umma, le sangha de

l'an 2089?

Une seule chose est sûre, en ce qui concerne l'avenir : à la fin de la vie humaine et du cours du monde ne se situera pas le bouddhisme ou l'hindouisme, et pas davantage l'islam ou

#### POUR UNE THÉOLOGIE DES RELIGIONS DU MONDE

le judaïsme. Mais à la fin ne se situera pas non plus le christianisme. A la fin, il n'y a plus place pour aucune religion, à la fin se tient l'Indicible lui-même, que visent toutes les religions, que les chrétiens eux-mêmes ne connaîtront pleinement, comme ils sont eux-mêmes connus, que lorsque l'imparfait fera place au parfait : à la Vérité, face à face. Et à la fin, il n'y aura plus entre les religions, pour les séparer, un prophète ou un porteur de lumière, il n'y aura ni Muhammad ni le Bouddha. Le Christ Jésus en qui croient les chrétiens ne se tient pas non plus entre elles pour les séparer. Mais lui, à qui, selon Paul, seront alors soumises toutes les puissances (y compris la mort), se « soumet » alors à Dieu, pour que Dieu même (ho theos) — ou quelque nom qu'on lui donne en Orient — soit non seulement vraiment en tout, mais tout en tous (1 Co 15,28).

that is above the manufactured by the second one into the best of the second

this the application of the property of the state of the

vince car sa vicare i chaice a delical biological pianes derestoniousis

de poste à apparendant à accepter quelque shose hota me

BANKS OF THE SECOND SERVICE SUBJECT OF THE PROPERTY OF THE SECOND TWO

the risk of the State Sink Chalefold of anyest Sink Silver

tendence before immersely filterary also well their constitutions.

no attended and interest of the tringent back of the back of a tringent of

ium manuniometri seggisiss 47 Arianggis una resversi des ariai

as the second disconderior as the second restriction of the second res

standed -Nous entrestrons that the tempt successful and the standard

ear commence and devices are present as a second construction and all

The transfer religious same religious and the second secon

product the baseline and the companies of the companies of the companies of

the property of arriver's config. I be supposed by the Comment of Supplement

THE STANDARD THE THREE THE DESIGNATION OF THE SET SHEET SHEET STANDARD THE STANDARD SHEET SHEET

the state of the free relation of the constitution and the section of the same of the

the trailer in age, where a real selection is a part of the selection of the

the duties the season of the state of the season of the state of

Total 2089 Picts of the Contract of the Contra

