

La Maison-Dieu, 190, 1992, 113-154

Jean-Marie SELLÈS

Jacques JOMIER, o.p.

Michel DELAHOUTRE

Dennis GIRA

John LAGERWEY

Louis-Marie CHAUVET

LES GRANDES RELIGIONS ET LEURS ÉCRITURES SAINTES

L*E Livre. Il est, en christianisme, un héritage. Plus que cela encore, il semble être un dénominateur commun des grandes religions, avec une place singulière dans les religions révélées. Cinq spécialistes ont accepté de présenter la place et le rôle du Livre, spécialement du point de vue du culte, respectivement dans le bouddhisme, le taoïsme, l'hindouisme et le sikhisme, l'islam et le judaïsme. Instruit par ces textes, Louis-Marie Chauvet tente ensuite de préciser la singularité du rapport chrétien à la Bible.*

1. ÉCRITURE ET PAROLE DANS LE JUDAÏSME

« L'un des noms communs de la Bible en hébreu est *Miqra* qui signifie, dans l'usage biblique "convocation, lecture, célébration de fête", et qui, dans l'usage postbiblique et moderne, désigne la Bible. Cette *lecture* ne s'oppose pas à l'*Écriture* [...]; *Miqra* tient ensemble l'oralité et la collectivité. La notion d'écrit y est technique [...]. Le terme l'Écriture, les Écritures, n'est pas juif¹. »

Cette citation d'Henri Meshonnic souligne d'emblée la singularité du rapport juif à l'Écriture, et révèle combien, en judaïsme, l'« Écriture » n'a pas à devenir « Parole » puisque telle est déjà sa spécificité.

En effet, dans la tradition juive, la Torah² écrite est appelée *Miqra*, lecture et non pas écriture. Car c'est cette *Miqra* qui, dans la parole vive du culte, au sein de la communauté convoquée, assure l'homogénéisation de la Torah écrite et de la Torah orale (la tradition) et ceci *dans l'ordre de l'oralité*, avec comme activité significative la lecture rituelle (*Miqra*) à la Synagogue et l'enseignement (*Mishna*) donné par les rabbins :

« Ainsi le texte, par son rythme, par son organisation "rythmique", sa façon de faire sens et d'être porté, est avant tout en effet littérature orale, et littérature orale cela signifie collectivité³. »

La Parole ou l'Écriture révélée

Si le christianisme a toujours distingué le texte de l'Écriture et son commentaire, et s'il a articulé, *a posteriori*, Écriture et Tradition, c'est sur la base d'une

1. H. Meshonnic, *Le Signe et le Poème*, Paris, 1975, p. 536-537.

2. Au sens strict « doctrine », « enseignement », et non pas « loi » comme souvent ce terme est improprement traduit.

3. H. Meschonnic, *Les États de la poétique*, Paris, 1985, p. 51-52.

différenciation hiérarchisée. La terminologie chrétienne, avec le terme « Bible » (terme d'ailleurs issu du judaïsme de langue grecque) manifeste d'emblée l'Écriture (et le Livre) comme institution radicale et fondatrice.

Le judaïsme, au contraire, par l'affirmation traditionnelle de l'origine sinaïtique de la Tradition orale (du commentaire) confère à celle-ci les qualités mêmes d'une Écriture révélée. Cette Tradition orale, en raison des événements politiques majeurs, destruction du Temple et perte de la Terre, revêtit une telle importance qu'elle acquerra l'autorité du canon véritable. Pour ainsi dire, en judaïsme, la Tradition — l'oralité, la Parole — a supplanté l'Écriture.

Cette spécificité du rapport du peuple juif au livre des Écritures est le fruit d'une longue évolution, marquée par l'événement majeur que constitue la destruction du Temple. Le lieu de la prière et du sacrifice disparaît. Dès lors, la Synagogue, lieu de la lecture et de l'étude, va en assumer l'héritage et le culte synagogaal en sera modifié. C'est l'heure de l'exil : à l'absence d'une terre nationale indépendante et d'un Temple unique et central suppléeront la structuration de la communauté en Synagogue et la codification d'une « doctrine », d'un « enseignement », la Torah. Synagogue et Torah supplétifs du Temple détruit et de l'État disparu. Cet événement aura aussi, d'une certaine façon, une grande influence sur le culte chrétien. Celui-ci, en effet, à la différence du culte synagogaal où tout élément sacrificiel est absent, est le lieu du sacrifice de la Nouvelle Alliance, aussi recueillera-t-il de nombreux éléments de la liturgie du Temple : notamment le rapport entre lecture et sacrifice y trouve, semble-t-il, son origine.

En effet, c'est au Temple que les lectures de la Loi de Dieu, dans un cadre cultuel, trouvent leur origine, puisque l'institution de ces lectures est plus ancienne que la Synagogue. La Torah, elle-même, parle de la lecture, faite par Moïse du « Livre de l'Alliance », au moment de la conclusion de l'alliance du Sinaï

(Ex 24, 7). Le Deutéronome (31, 10) prescrit que toute la Loi du Seigneur soit lue, en présence du peuple, à la fête des Tabernacles qui suit l'année sabbatique. C'est ce commandement qui a également conditionné la lecture organisée par le prêtre Esdras, au retour de l'exil (Ne 8, 1-18), considérée par la tradition comme le prototype de ce que sera ultérieurement la lecture synagogale du Pentateuque.

Cette lecture à la fin de chaque septième année était faite, d'après le témoignage de Josèphe, par le Grand Prêtre (*Ant.* IV, 8-12) tandis que la Mishna (*Sotah* VII, 8) en fait une prérogative du roi. Cette lecture faite, soit par le Grand Prêtre, soit par le roi, revêt un caractère plus particulièrement liturgique par le fait qu'elle a lieu dans le parvis du Temple où l'on dresse à cet effet une estrade de bois (*Sotah* VII, 8) tandis que celle faite par le prêtre Esdras eut lieu en dehors de l'enceinte sacrée, sur la place devant la porte des Eaux (*Ne* 8, 1). A ces exemples, il convient d'ajouter la lecture faite, au Temple, par le Grand Prêtre, le jour de Kippur dont parle la Mishna (*Sotah* VII, 7)⁴.

Certes, exception faite des lectures proclamées au cours de certaines fêtes, il n'existe pas au Temple, avant ou après l'Exil, une liturgie de la Parole analogue à celle qui s'épanouira plus tard dans les synagogues, et qui comprendra une lecture publique suivie de son explication homilétique. Les Psaumes, récités au cours de la liturgie sacrificielle, se présentent moins comme la Parole de Dieu proclamée que comme une réponse organisée du peuple à l'acte salutaire de Dieu accompli dans le sacrifice.

4. K. Hruby, « Le *Yom ha kippurim* ou Jour de l'Expiation », *Orient syrien*, vol. X, fasc. 2, 1965, p. 161-162.

Parole et geste liturgique

Cependant le Temple, avant et après l'Exil, *reste le haut lieu de la Torah, unissant intimement la parole et le geste sacrificiel*. En ce lieu sacré, la Torah est vécue, vivante et elle est fondamentalement source de vie. Les prêtres du Temple conformaient leurs actes avec le texte de Moïse. Ils lisaient, notamment, les textes sacrés se rapportant aux fêtes puisque ces textes les intéressaient au premier chef, alors qu'ils devaient en exécuter soigneusement les prescriptions⁵. Car, avant la ruine du Temple, ces fêtes n'étaient jamais célébrées à la synagogue⁶. Par ailleurs, les fidèles venaient nombreux au Temple demander aux prêtres des *torot*, des lois directives ainsi qu'une interprétation des rites mis en jeu. Le rôle du prêtre n'était pas tant d'enseigner et de méditer sur la Torah à la manière des Sages qui sans doute très tôt expliquèrent la Loi, mais sans poser l'acte liturgique qui rendait la parole vivante, que de proclamer et d'édicter des lois sur la base de la Torah.

Ainsi le Temple reste le haut lieu de la Parole puisque le culte sacrificiel sans la Torah devient incompréhensible et que la Torah sans le culte perd une partie de sa raison d'être. Les lectures y sont faites aux grandes fêtes. Les saints rouleaux y sont soigneu-

5. On remarquera, d'ailleurs, comment tous les textes sur les fêtes, trouvés dans la Torah, sont signalés à l'aide d'une division de lecture.

6. Ceci est vrai pour les synagogues de Palestine où il eût été inconcevable de célébrer les fêtes ailleurs qu'au Temple. D'ailleurs, avant la chute du Temple, il n'existe pas de lecture festive à la synagogue. En fait, il n'est jamais question de lectures festives « à la synagogue » dans les documents antérieurs au II^e siècle de notre ère (le Nouveau Testament signale, plusieurs fois, des réunions et des lectures shabbatiques, mais il n'est nulle part question de réunion synagogale festive et de lecture synagogale festive). Il devait en être différemment dans les proseuques de la Diaspora, notamment pendant les jours de fêtes, mais les éléments de réponse manquent.

sement conservés⁷. Les hymnes et les psaumes tiennent une grande place puisque chaque matin, et spécialement le jour du *shabbat*, les prêtres interrompent le service sacrificiel pour un temps de prière comprenant probablement des textes bibliques (*M. Tamid* 5, 1). Certes, on ne peut parler d'une liturgie de la Parole : d'une part, parce que ces lectures publiques restaient un élément accidentel dans la vie du Temple (le caractère occasionnel et tardif de la lecture biblique étant manifestement influencé par la pratique synagogale) au point que Ben Sirach (*Ch.* 50), Philon et F. Josèphe n'en parlent jamais ; d'autre part, parce que, au Temple, la parole divine s'exprimait essentiellement dans l'acte liturgique sacrificiel ou dans les décisions de vie formulées par les prêtres. Néanmoins, le Temple est toujours resté le lieu privilégié de la Torah, et il n'est pas juste d'opposer artificiellement le Temple considéré comme le lieu du sacrifice à la Synagogue qui serait le lieu de la Torah⁸.

Le Passage en christianisme

Après l'an 70 et la destruction du Temple, l'institution synagogale fut complètement réorganisée. La Synagogue devint alors, mais alors seulement, un substitut du Temple et l'office synagogaal, une suppléance du culte sacrificiel. Dans ce nouveau contexte, l'importance donnée à la Torah ne fait que croître, grâce à l'action

7. Sur les rouleaux conservés dans le Temple, cf. *M Moed Qatan*, 3, 4 ; *Kelim* 15, 6 ; *Sotah* 7, 8 ; *Yoma* 7, 1. Voir S. Talmon, « The Three Scrolls of the Law that Were Found in the Temple Court », *Textus*, 2, (1962), 14-27.

8. C. Perrot, *La Lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du shabbat et des fêtes*, Hidesheim, 1973, 100-106.

des Sages⁹. La prédication et l'éducation des masses deviennent le souci majeur¹⁰. La technique homilétique se perfectionna puisqu'après les deux lectures bibliques, Torah et *Haphtarah*¹¹, Pentateuque et Prophètes, l'homéliaste choisissait un verset d'ouverture, la *petihtah*, surtout dans les Prophètes et les Écrits. Puis à partir de ce texte ayant un lien avec les lectures précédentes, il mettait en relief tel ou tel aspect du message de Moïse. Dans ces homélies, la lecture de la Torah reste centrale ; la *Haphtarah* et les *petihtot* n'ont qu'un rôle secondaire, en vue d'une meilleure explication de la

9. C'est cette Torah, notamment dans son oralité, qui a permis au judaïsme de survivre aux grandes catastrophes nationales de 70 (destruction du Temple) et 135 (effondrement de la révolte de Bar-Kochba). C'est grâce à elle qu'après l'écroulement des structures anciennes, le judaïsme pourra faire face aux circonstances nouvelles. D'ailleurs, cette évolution n'aurait pu se produire si elle n'avait été préparée de longue date, de sorte qu'à un moment donné de l'histoire, des institutions dûment en place ont pu prendre la relève d'autres, devenues caduques à la suite des événements politiques et religieux : « L'avènement du judaïsme rabbinique se fit avec une aisance remarquable. De fait, la « chose juive » telle qu'elle s'affirmait (après la chute du Temple) était latente et préparée de longue date, et comme maintenue en réserve. Il y a eu réveil et prise de conscience collective au plan du groupe des responsables et à celui de la nation tout entière. Il n'y eut pas improvisation. » (A. Paul, « Y a-t-il vraiment une Bible juive », *L'Ancien et le Nouveau*, Paris, 1982, p. 47-57). Ainsi, le Sanhédrin rabbinique, d'abord à Yavné, puis à Usha, prendra la relève comme autorité suprême en matière de jurisprudence du Sanhédrin qui siégeait autrefois au Temple, tandis que la Synagogue, qui pendant des siècles avait coexisté avec le Temple, sera présente pour satisfaire les besoins culturels.

10. Une grande importance sera donnée à la lecture pour l'éducation du plus grand nombre, les lecteurs seront plus nombreux et on adoptera le principe de la *lectio continua*.

11. Le mot *Haphtarah* désigne la conclusion du service hebdomadaire du Temple. A la synagogue, il désignera le mot d'adieu et la lecture de conclusion, lors du renvoi de l'assemblée. Au schéma ancien, Torah et commentaires, on substituera un nouveau schéma Torah, Prophètes et commentaires. Le mot *Haphtarah*, et son correspondant araméen *ashlematah*, désignera, en conséquence la lecture qui achève et *accomplit* le texte de la Torah ; elle est la « conclusion » de la Torah et elle ouvre le commentaire.

Parole transmise par Moïse ¹². Les prières synagogales font l'objet d'une refonte importante, ainsi par Gamaliel II ¹³. Désormais toute l'attention est dirigée sur la Torah.

C'est cet héritage que recueillera la liturgie chrétienne, et notamment le rapport entre Parole et sacrifice de la liturgie du Temple.

Cet exemple souligne, une fois encore, combien l'enracinement juif de la liturgie chrétienne est plus à chercher dans la liturgie du Temple que dans la liturgie synagogale, combien aussi, c'est l'Église, plus que la Synagogue, qui a recueilli les pratiques cultuelles du Temple : il n'est qu'à citer l'importance de la doxologie, le lien entre *doxa* et *eucharistia* et celui de la Parole et du sacrifice car :

« Tous ceux qui étaient devenus croyants [...] unanimes se rendaient chaque jour assidûment au Temple » (Ac 2, 44.46) ¹⁴.

Jean-Marie SELLÈS

12. La liberté dans le choix de la *Haphtarah* était restreinte pour deux raisons : la première d'ordre scripturaire est l'affinité nécessaire entre les *haphtarot* et les sections de lectures du Pentateuque, la seconde d'ordre matériel est la possession limitée des rouleaux d'Écriture. À part le Pentateuque, le rouleau d'Isaïe, et même celui des Petits Prophètes devaient se trouver dans toutes les synagogues, mais pour les autres rouleaux prophétiques la chose est moins sûre et le rouleau d'Ézéchiel ne devait guère être utilisé dans l'usage liturgique (C. Perrot, *op. cit.*, p. 191-192).

13. Cf. T. B. Meg 17b ; I. Abrahams, *Lectures on Jewish Liturgy*, Philadelphie, 1933, p. 9-22. J. Heinemann, *Prayer in the Talmud, forms and patterns*, Berlin-New York, 1977.

14. Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre article « Bénédiction synagogale et doxologie : la doxologie est-elle propre à la prière chrétienne ? », *LMD* 175, p. 7-27, mais aussi E. Werner, « The Doxology in Synagogue and Church », *Hebrew Union College Annual*, vol. XIV, 1945-1946, p. 275-292.

2. LE CORAN ET LA LITURGIE DANS L'ISLAM

L'Écriture et la Parole occupent dans l'islam une place tout à fait particulière, due au type de religion qu'il représente et au niveau auquel il entend bien se situer *. L'islam est une religion naturelle dans laquelle l'instinct religieux qui existe au cœur de chaque homme est protégé par un style de vie, avec des obligations, des observances imposées au nom de ce qui est, pour le musulman, la révélation coranique. C'est une religion patriarcale, spirituellement antérieure à la promesse biblique faite par Dieu à Abraham ¹⁵ mais qui conserve du Patriarcat les épisodes de sa lutte contre les idoles de son père et sa soumission volontaire à Dieu, allant jusqu'à l'offrande de son propre fils. L'islam revendique Abraham, « le père des prophètes », comme son grand ancêtre.

Comme l'écrivait Louis Massignon, en 1917 : « Le but de la révélation coranique n'est pas d'exposer et de justifier des données surnaturelles jusqu'alors ignorées mais de faire retrouver aux intelligences, en leur rappelant au nom de Dieu, les sanctions temporelles et éternelles, — la *religion naturelle*, la loi primitive, le culte très simple que Dieu a prescrit pour toujours —

* Il s'agit ici du culte officiel et non pas des paraliturgies de confréries ou de certaines survivances de pratiques antérieures à l'islam.

15. L'islam voit cette situation comme un retour à la vérité historique que des déviations avaient fait oublier, comme un retour à l'authenticité.

qu'Adam, Abraham et les prophètes ont tous pratiqué sous les mêmes formes ¹⁶. »

L'origine de l'Écriture

Dans l'histoire religieuse de l'humanité, l'islam reconnaît deux temps. Tout d'abord la création, d'où le premier aspect de l'attitude religieuse musulmane : religion dans laquelle tout est essentiellement profane mais en même temps sacré, d'un sacré relationnel, du fait de sa relation avec Dieu. Le fidèle verra en tout l'œuvre de Dieu, avec tout ce qui en découle, devoir de reconnaissance (au double sens du mot), de louange etc., de bien agir, dans l'espérance du bonheur éternel et la crainte de l'enfer. Sous ce premier angle, l'Écriture semblerait ne pas avoir de place. Et les non-musulmans qui s'arrêtent seulement à cet aspect de l'islam pourraient croire que tout est laissé à la raison, à la liberté, bref qu'ils sont devant une profession de foi du Vicaire savoyard.

Attention ! L'autre volet du tableau rappelle les déficiences humaines, à commencer par le péché d'Adam et de sa femme. Le Dieu transcendant, Seigneur de l'univers, intervient alors non pas pour une nouvelle création surnaturelle, cette fois, de l'homme (ce que l'islam refuse énergiquement au nom même de la transcendance, telle qu'il la conçoit), mais pour guider l'homme grâce à l'envoi de prophètes, chargés chacun d'appeler son propre peuple à le suivre et à observer une loi qu'il apporte de la part de Dieu. Pour

16. Louis Massignon, « Examen du *Présent de l'homme lettré* par Abdallah Ibn-Torjoman » (traduction française parue dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1886, t. XII). Cet ouvrage fut rédigé à la demande d'un prêtre qui avait eu écho des objections soulevées par cet Abdallah, un franciscain espagnol du 15^e siècle passé à l'islam en Tunisie et qui avait rédigé cette apologie de l'islam, plusieurs fois éditée (en arabe). Le texte de Louis Massignon existait jusqu'ici uniquement en quelques exemplaires, recopiés sur l'original. Une édition doit paraître fin mars 1992 au PISAI (Pères blancs) de Rome.

être maintenue dans son état primitif, la foi a besoin d'être protégée. Dieu révèle des règles de conduite et des observances qui entraînent très vite la sacralisation d'autres coutumes et provoquent la naissance d'un style de vie, avec ses grandeurs et ses servitudes.

C'est alors qu'apparaît l'importance du Livre sacré. Dans sa transcendance, Dieu ne vient pas chercher la brebis perdue ; il refuse même de choisir un peuple qui comprendrait forcément des pécheurs¹⁷. Il parle par un message qu'apporte le prophète. Ceux qui acceptent le message et suivent leur prophète seront sauvés, les autres sont voués à leur perte. La tendresse divine se reporte sur les prophètes qu'il a choisis (spécialement Moïse et Mohammad)¹⁸. Après une longue période durant laquelle les prophètes reçurent chacun une mission particulière et ne furent accrédités qu'auprès de leur propre peuple (ainsi Jésus n'est envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël), après que les « livres » ou messages reçus par les prophètes ont vu leur texte perdre toute crédibilité, faute d'avoir été transmis d'une façon sûre, le Coran est venu.

La phrase : « Enfin l'islam vint » est classique dans la littérature apologétique musulmane. C'est un cri de libération, de triomphe et le *Coran* est venu apporter le dernier mot sur des questions disputées¹⁹ ; il contient tout ce qu'avaient apporté les livres précédents, même s'il modifie quelques détails de législation. Son texte

17. Cf. Coran 2, 124. Dieu promet à Abraham de faire de lui un imam (celui qui préside, qui est devant) et Abraham de demander : « Et de ma descendance ? » — « Ma promesse ne concerne pas les pécheurs. » Aucun engagement envers la descendance en tant que telle.

18. « Et je t'ai attaché à moi-même » dit Dieu à Moïse en lui confiant sa mission ou peut-être « je t'ai façonné pour moi-même » (Coran 20, 41), phrase qui avait fait profonde impression sur Shah Waliullah, le penseur religieux le plus éminent dans l'Inde musulmane du 18^e siècle. Pour Mohammad, multiples références.

19. Comme le : « Enfin Malherbe vint », de Boileau.

est unique car il est adressé à l'humanité tout entière, Mohammad étant le premier envoyé à avoir été investi d'une mission universelle, valable jusqu'à la fin du monde. De plus, Dieu s'est engagé à protéger l'authenticité du texte coranique, valable ainsi pour l'humanité tout entière et jusqu'à la fin des temps. Désormais, le passé religieux d'avant l'islam n'a plus d'intérêt, comme si, après avoir fourni des précurseurs, il pouvait maintenant s'effacer. Du passé religieux, ce que le Coran rapporte est seul authentique et suffit. Par cet aspect, le Livre sacré est absolument central dans la conception religieuse musulmane ; mais il s'agit alors du Coran et du Coran seul²⁰.

La lettre du Coran

Quant à la liturgie, elle est essentiellement prière et sermon, avec la psalmodie rituelle du Coran à la prière du vendredi midi et en d'autres occasions. Si l'on y joint l'appel à la prière, le pèlerinage, c'est à peu près tout, sauf oubli de ma part. La prière rituelle musulmane est essentiellement récitation de textes coraniques avec, pour les meilleurs, méditation intérieure et sens de la présence de Dieu.

« Sers Dieu, dit une tradition attribuée à Mohammad, comme si tu le voyais ; et si tu ne le vois pas, Lui te voit » (*Bokhari*, chap. 37 du livre II, « De la foi »).

La vie religieuse du musulman est paradoxalement marquée par un individualisme qui refuse tout sacrement et le sacerdoce que ceux-ci exigeraient. L'homme est seul devant Dieu aujourd'hui, de même qu'il sera seul devant lui au jour du jugement dernier.

20. Le Coran reconnaît la Torah et l'Évangile (au singulier) comme livres vraiment révélés par Dieu et le musulman fait de même ; mais en réalité vu que l'on ne peut plus rien dire de ce qu'étaient ces livres dans leur état originel, car ils furent transmis avec trop peu de soin et que le Coran contient tout, cette reconnaissance est purement platonique et n'engage à rien.

« Personne ne portera le fardeau d'un autre » (Coran 35, 18 et d'autres endroits). D'où le refus de tout médiateur²¹. Ainsi dans le culte, il y a juste un *imâm*, simple notable présidant la prière, une présence commune, pour prier le vendredi comme pour écouter le sermon ou la psalmodie du Coran, une station commune au pèlerinage annuel de La Mecque²². Dans la présence de tous les hommes à la prière du vendredi midi, il s'agit également d'un devoir de solidarité. Car à l'opposé de cette attitude intérieure de l'homme seul en face de Dieu, l'aspect communautaire de la vie sociale musulmane est extrêmement développé. L'islam est un style de vie, parfois très contraignant ; ce n'est absolument pas une façon de vivre dans laquelle chacun serait laissé à sa propre initiative, à sa raison ou à son bon plaisir, comme dans le cas du Vicaire savoyard. Seules les apparences, dans les pays où l'islam est minoritaire et n'urges pas sur l'exécution de la Loi (ou bien en terre d'islam, les pays très légalistes mis à part, par tolérance interne, lorsqu'il s'agit de musulmans discrets dont les services sont exceptionnellement utiles à la communauté) pourraient faire penser le contraire. L'islam n'est pas un rationalisme du siècle des Lumières.

En pratique, la lettre du Coran, texte sacré, est conservée avec un respect scrupuleux. Les cinq prières rituelles quotidiennes comprennent principalement la récitation de la *Fâtiḥa* (première sourate du Coran) au total dix-sept fois par jour, plus celle de versets laissés au choix de chacun. Les invocations rituelles accompagnant les inclinations et les prostrations, comme l'appel à la prière, sont des textes brefs coraniques ou d'esprit coranique. Il n'y a pas de formules plus libres que proposerait ou imposerait une sensibilité de liturgistes patentés, ou laissées à l'improvisation individuelle. Même les lectures du Coran, après les invocations

21. Donc refus du rôle que les chrétiens attribuent à Jésus.

22. Au pèlerinage de La Mecque, les sacrifices (plusieurs centaines de milliers de victimes en quelques jours) se font individuellement, sans aucune liturgie marquante.

rituelles, commencent *ex abrupto* ; jamais un musulman ne se permettrait un petit chapeau liturgique d'introduction faisant corps avec le texte.

La vérité de la lettre

L'islam professe la *scriptura sola* que chacun est libre d'interpréter, mais en harmonie avec la communauté ; dans celle-ci, l'écriture n'est pas confiée à une Église comme le pensent les catholiques. Aussi comme toujours en ce cas, l'autorité de l'écriture « demeure en fait l'autorité d'une certaine interprétation vivante »²³. Malgré tout, la question se présente très différemment dans le christianisme et dans l'islam. Notre écriture nous introduit dans des mystères ; le Coran montre d'abord ce que Dieu dit de lui dans la nature et qui est fort simple. Son style est celui d'une prédication géniale, créant des réflexes par la reprise indéfinie mais avec art, des mêmes thèmes, d'une façon qui varie chaque fois, comme les volutes d'une arabesque. En émouvant profondément la sensibilité et en mettant en face de vérités premières, il inculque une certitude psychologique faite de foi et d'évidence. D'où l'interdiction, en pratique absolue, de l'utilisation liturgique des traductions car le passage du texte coranique en langue étrangère lui fait perdre son caractère sacré ainsi que la « magie divine » qui en émane²⁴. La liturgie est toujours en arabe.

Cette lecture des passages concernant la nature crée ainsi une tournure d'esprit qui fait accepter ensuite, dans les morceaux choisis d'histoire sainte qu'il rapporte (choisis en fonction d'une thèse), un certain nombre de faits ou d'enseignements dont certains sont bien loin d'être évidents. L'islam voit cette situation comme

23. Cf. Louis Bouyer, *Parole, Église et sacrements dans le protestantisme et le catholicisme*, Paris, 1960, p. 46-48.

24. L'expression : « magie divine » est de Seyyed Hossein Nasr, *Islam, perspectives et réalités*, Paris, 1975, p. 62-63.

un retour à la vérité historique que des déviations avaient fait oublier, comme un retour à l'authenticité. Mais surtout la récitation du Coran met en présence spéciale de Dieu le musulman qui le psalmodie ou en écoute la psalmodie avec foi. Le seul fait qu'il s'agisse pour eux de la parole de Dieu (parole créée pour l'immense majorité des fidèles), du don divin suprême qui ait été accordé aux hommes, provoque une émotion profonde. L'imam al-Ghazâli (mort en 1111), le plus grand peut-être des auteurs spirituels musulmans et qui est encore lu aujourd'hui, l'explique excellemment et nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer à une présentation brève de ses idées sur ce point²⁵.

Jacques JOMIER, o.p.

3. LE LIVRE ET LE CULTE DANS L'HINDOUISME ET DANS LE SIKHISME

La culture indienne n'est pas seulement de nature essentiellement orale dans le sens qu'elle se transmet oralement depuis toujours ; l'hindouisme, c'est-à-dire le faisceau des religions qui sont restées fidèles au noyau religieux primitif de l'Inde²⁶ entretient avec le matériau sonore, le *son*, une relation privilégiée. Toute la littérature hindoue résonne encore aujourd'hui de la Parole (sk. *Vâk*)²⁷ énoncée à l'origine de toute chose. Tout ce qui est son vibre encore de la vibration subtile (sk. *nâda*) qu'a été cette Parole et que les Rishis, Sages et Voyants védiques ont vue et entendue aux premiers âges du monde. Ce sont eux qui, dans le *Veda*, ont

25. *Le Coran, textes choisis en rapport avec la Bible, présentés par J. Jomier*, 2^e éd., Paris, 1989, p. 75-77. La 1^{re} édition formait le *Supplément au Cahier Évangile* 48, 1984.

26. L'hindouisme provient d'un fond indigène et d'un apport venant de tribus aryennes qui ont envahi l'Inde au II^e millénaire av. J.-C.

27. Le sanskrit (sk.) est la langue « parfaite » au service du culte.

mis en route une tradition orale qui a continué de génération en génération jusqu'à nos jours. Ils restent le modèle incomparable et inégalé de l'expérience religieuse.

Lorsque cette pratique de la parole (sk. *brahman*) s'est doublée du culte des idoles dans les temples et les maisons, le caractère oral de la tradition religieuse s'est maintenu intact : il suffit de consulter le répertoire des images religieuses pour constater que le Livre comme tel ne joue pratiquement aucun rôle ni dans le culte privé ni dans le culte public²⁸. Ce n'est que tout récemment, dans les siècles derniers, que la parole védique et les épopées hindoues ont été fixées par écrit, et surtout pour un public occidentalisé.

L'écriture incluse dans la tradition orale

Cela ne veut pas dire que le texte, le tissu verbal élaboré par les sages ou les bardes, ne joue pas un rôle important, au contraire. Qu'il soit celui de la *shrouti* (tradition divine transmise par audition)²⁹ ou de la *smriti* (tradition humaine confiée à la mémoire)³⁰, le texte reste fondamental. Il est la référence dernière. Mais il ne peut devenir parole vivante dans le cas du *Veda* et de ses traditions annexes, que s'il est proféré par un Guru et reçu oralement par un disciple.

Inutile donc de chercher quelle peut être la place du Livre dans la liturgie hindoue : tout se passe oralement. Ce qu'on appelle alors les accessoires du culte, c'est l'encens, ce sont les fleurs, les offrandes de nourriture, etc. Le Livre n'est pas cité parmi eux.

Pourtant Sarasvati, la déesse du savoir, de l'éloquence, de la poésie, du langage et de l'écriture, la

28. La période « iconique » de l'Inde commence aux environs de l'ère chrétienne.

29. Pratiquement le *Veda* et quelques textes assimilés.

30. Pratiquement les épopées et les textes accessibles à tous.

patronne des arts plastiques et de la musique, est souvent représentée avec plusieurs bras dont l'un tient un livre. Le jour de sa fête, elle est vénérée par des cérémonies auspicieuses, des *poudjâs*, qui s'adressent à sa personne et à ses attributs. Près de son image, ce jour-là, des brahmanes déposent des livres qui sont l'objet de la même vénération que la déesse. Est-ce pour rappeler que c'est Sarasvati qui en est la source ? Ce jour-là en tout cas, on ne peut ni lire, ni jouer des instruments de musique...

L'originalité du sikhisme

Très lié à la culture indienne, mais en marge de l'orthodoxie brahmanique, s'est constitué au 15^e siècle, dans une Inde du Nord partagée entre l'islam et l'hindouisme, un courant religieux, le sikhisme, où nous trouvons un culte du Livre comme tel. Issu de la poésie et de la prédication de son fondateur, le Guru Nânak (1469-1539), il reconnaît aujourd'hui le Livre Saint, le *Guru Granth Sahib*, comme son Guru permanent, Celui qui assure sa cohésion et son inspiration, et qui est garant de l'authenticité de son expérience religieuse³¹.

Dans les édifices religieux sikhs, les *gurdwara*, tout est centré sur le Livre Saint³². Le culte s'y pratique de la manière suivante. Le matin de bonne heure, après une prière de supplication (*ardâs*)³³, un officiant ouvre le Livre en grande cérémonie. Celui-ci a été installé sur un trône drapé de soie ou d'une autre pièce de tissu très pur, en dessous d'un baldaquin. L'assemblée prend place auprès du *Guru Granth*, avec

31. Le principal trait du dogme est le caractère *nirguna* (sans qualifications) d'un Dieu unique impersonnel. Par là, le sikhisme se démarque de l'hindouisme centré sur les avatars ou manifestations visibles du divin, et de l'islam centré sur les Attributs.

32. On peut, en 1992, voir un *gurdwara* en construction à Bobigny au nord de Paris.

33. La langue du Livre saint est celle de leurs auteurs, surtout la langue du Pañjab des 15^e-16^e-17^e siècles.

l'officiant qui est assis en service commandé tenant un *chanvar* ou chasse-mouches qu'il ne cesse de balancer en signe de vénération. Pendant tout ce temps, les fidèles, hommes et femmes confondus, n'ont cessé de venir se présenter en baissant le front jusqu'au sol devant le Livre Saint en signe de vénération. Ils prennent ensuite place sur le sol face au Livre. L'officiant, ou toute autre personne instruite, prend place derrière le *Guru Granth*, chante ou lit un hymne et l'explique à l'assemblée. A la fin du service, l'assemblée se lève en présence du *Guru Granth*, les mains jointes en signe de respect, et l'un d'entre eux guide les prières. A la fin de la cérémonie, le Livre Saint est fermé, également après une courte cérémonie.

La vénération que les Sikhs portent au Livre provient de ce qu'il contient les paroles, *bâni*, en fait les compositions poétiques, des Gurus³⁴ ainsi que celles de quelques poètes musulmans soufis et de quelques mystiques hindous. Le premier Guru, Nânak, était une sorte de prophète, un barde, un compositeur et un poète qui passa une bonne partie de sa vie en tournées de prédication. Une ligne de Bhâi Gurdâs, un contemporain du cinquième Guru Arjun (1563-1606), déclare que Guru Nânak, durant ses voyages, transportait sous son bras un livre. On peut penser qu'il s'agissait de ses compositions personnelles auxquelles il ne manquait pas sans doute d'ajouter celles d'autres auteurs anciens ou contemporains lorsqu'il les appréciait. Nous sommes en effet ici dans une religion populaire. Quand Nânak eut terminé ses tournées de prédication, il se retira dans son village. Soir et matin, en dehors du travail, il rassemblait les gens du village pour chanter et prier avec eux. Ces habitudes permirent à la communauté de passer sans dommage la mort du premier Guru. Cette liturgie, réduite au chant des hymnes et à leur commentaire, sans aucun culte idolâtrique, fut au fil des siècles, le moyen pour la communauté de garder

34. Dix Gurus se sont succédés à la tête de la communauté. Le dernier est Gobind Singh au début du 18^e siècle.

son identité, et le berceau d'une Écriture propre aux Sikhs.

Ce fut le cinquième Guru, déjà cité plus haut, qui eut l'idée de réunir en un Livre Saint, qu'il appela alors l'*Adi Granth*, « Livre du Début », toutes les compositions poétiques de ses prédécesseurs. Comme le recueil de Guru Nânak, ce Livre était un Livre « ouvert », accueillant à toutes sortes de compositions poétiques, pourvu qu'elles aient un certain esprit de parenté avec la religion de Nânak. On y trouve tout aussi bien Kabir, un hindou, que Farid, un musulman soufi. Guru Arjun installa solennellement l'*Adi Granth* à Amritsar en 1604, au centre du Harimandir, le Temple de Dieu, un magnifique édifice construit au milieu d'un étang sacré³⁵.

Lorsque le dixième Guru, Gobind Singh (1666-1708), fut obligé de s'exiler dans l'Inde centrale, à cause des persécutions dont il avait été l'objet de la part des musulmans, il pressentit que la cohésion de la communauté sikhe ne pourrait pas provenir indéfiniment de la présence d'un Guru vivant, ou plus exactement il déclara que son successeur, comme Guru, serait le Livre Saint lui-même, désormais appelé *Guru Granth Sahib*. Lui-même était un grand poète. Il fit une dernière compilation du Livre Saint. C'est celle qui est aujourd'hui en usage dans les *gurdwaras*.

Contrairement à ce que l'on pourrait croire facilement en jugeant de l'extérieur, le Livre Saint des Sikhs, dans son culte, n'a rien à voir avec le Coran. Le rapport du fidèle avec le *Guru Granth Sahib*, dans l'esprit et la volonté de Guru Gobind Singh, est un rapport de disciple (c'est ce que signifie le mot *Sikh*) à Maître (*Guru*). Comme dans l'hindouisme, l'important n'est pas de comprendre, mais d'écouter, de répéter, de goûter la saveur des mots. Sans doute l'un n'empêche pas l'autre et le commentaire en langue vernaculaire

35. Cet édifice est connu du monde entier, sous la dénomination de Temple d'Or d'Amritsar, en raison des événements tragiques dont il fut le lieu.

moderne aide à comprendre, mais on peut se rendre au *kîrtan*, au chant des hymnes, comme à un récital. Les mots, comme la musique, ont une telle valeur incantatoire qu'ils suffisent, grâce à l'attention qu'on leur prête, à établir un contact, et donc à susciter une expérience religieuse authentique. Pour cela le Guru est nécessaire. Le Livre est vénéré comme un Guru dépositaire de paroles. Celles-ci n'acquièrent force et valeur que lorsqu'elles sont proférées, chantées, expliquées et non si elles sont simplement lues. Le « lecteur » ne remplace jamais le « disciple ». Un livre ne remplace jamais un Maître. Ceci explique le cas extrême des Gurus en milieu hindou, qui, n'ayant jamais trouvé de disciple, vers la fin de leur vie, jettent leurs écrits dans un fleuve. Les Sikhs sont à l'inverse de ce dernier exemple : ce sont les Disciples, les Sikhs, qui établissent un rapport vivant avec leur Livre. Ils le font exister comme Guru vivant, substitut des Dix Gurus³⁶.

Conclusion

Malgré des parallèles certains et faciles à établir : la liturgie comme berceau de l'Écriture, le caractère « ouvert » du Livre jusqu'à ce que le canon en ait fixé le texte, la vénération de la Parole au-delà du Livre, l'importance de la liturgie de la parole et des chants pour l'identité et la permanence du groupe, etc., le sikhisme diffère sur un point important du milieu chrétien en général par l'importance irremplaçable du Guru. Selon l'injonction du Guru Gobind Singh, c'est le Livre Saint qui fonctionne comme Guru. C'est Lui qui assure l'authenticité de l'expérience religieuse. Nous

36. La conscience d'avoir besoin d'un Guru vivant pour une expérience authentique est si vive qu'il existe une secte sikhe, celle des Râdhâsoâmis qui proclame que la lignée des Gurus vivants, loin de s'être éteinte, dure encore aujourd'hui. Cela explique la teneur de leurs publications, comme par ex. le livre : *Japji, Enseignement initiatique de Guru Nânak*, Chambéry, 1970.

retrouvons là, sous une forme adaptée aux circonstances, la primauté du matériau sonore sur l'écrit que nous avons signalée dans l'hindouisme.

Michel DELAHOUTRE

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

Hindouisme : Thomas B. Coburn, « Scripture in India : Towards a typology of the Word in Hindu Life », *Journal of the American Academy of Religion*, LII/3, p. 435-459.

André Padoux, « Les écritures du sanskrit », *Atlas des Littératures*, p. 144-145 ; « Mantra », Supplément 1990 de *l'Encyclopaedia Universalis*.

Sikhisme : McLeod W.H., « The Sikh Scriptures » dans : W.H. McLeod, *Evolution of the Sikh Community — Five Essays*. Oxford Un. Press, 1976.

McLeod W.H., *Textual Sources for the Study of Sikhism*, Manchester Un. Press, 1984.

Harbans Singh, « Le Guru Granth » dans : Harbans Singh et Michel Delahoutre, *Le Sikhisme. Anthologie de la poésie religieuse sikhe*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1985.

Michel Delahoutre, *Les Sikhs*, coll. « Les Fils d'Abraham », Brépols, 1989.

4. LA FONCTION DES ÉCRITURES SAINTES DANS LES RITES BOUDDHIQUES

Avant de parler explicitement de la manière dont le bouddhisme se situe par rapport au Livre, et surtout dans le culte, il faut dire un mot de la taille et de la diversité des canons de l'écriture sainte bouddhique qui se sont formés à travers les siècles et dans des cultures aussi différentes les unes des autres que celles du Sri Lanka, de Chine, du Tibet et du Japon. En effet, la taille des canons et la variété des textes qui

y sont inclus peuvent aider à comprendre les diverses fonctions que ces écritures jouent dans la vie des bouddhistes, y compris dans leur vie culturelle, tout le long de leur cheminement vers l'expérience d'Éveil.

La taille et la diversité du corpus d'écriture sainte

Sans entrer dans les détails, il suffira de dire en guise d'exemple que le canon sino-japonais se compose d'une centaine de volumes de plus de mille pages chacun (le canon tibétain est à peu près de la même taille). Les enseignements sont tellement variés et tellement nombreux que les bouddhistes eux-mêmes parlent des « 84 000 » enseignements du Bouddha. C'est évidemment une manière de dire que le Bouddha s'adresse à chaque homme là où il en est, et que le point de départ réel de quiconque se lance sur la voie bouddhique est sa propre expérience. Ainsi ceux qui sont très peu avancés dans la vie spirituelle ne seront-ils disposés à entendre que les enseignements élémentaires contenus dans des écritures qui ne délivrent qu'une vérité partielle ou relative par rapport à la vérité pleine que le Bouddha veut partager avec tout être vivant ; ceux qui, spirituellement parlant, sont au contraire extrêmement évolués seront prêts, eux, à assimiler les enseignements présentés par celles des écritures qui exposent des vérités de nature beaucoup plus profonde. La grande diversité des écoles ou des tendances (l'école des Anciens ou le Petit Véhicule, les écoles du Grand Véhicule, le Véhicule du Diamant ou le bouddhisme ésotérique) que l'on constate au sein de la tradition bouddhique, et que l'on retrouve en France aujourd'hui³⁷, vient en partie d'interprétations différentes qui sont faites de la hiérarchie des ensei-

37. Pour une présentation des diverses formes du bouddhisme en France voir : Dennis Gira, « La présence bouddhiste en France », *Documents Épiscopats*, n° 13, septembre 1991.

gnements, et donc des écritures. Mais la dynamique du progrès sur la Voie est toujours la même : l'homme s'appuie sur des écritures dont le message est de plus en plus profond au fur et à mesure qu'il avance le long de la Voie.

Un bouddhisme à deux vitesses

Presque dès le début, cette situation a créé un bouddhisme que l'on pourrait dire « à deux vitesses ». Les bouddhistes prêts à suivre la Voie sans réserve veulent de toutes leurs forces échapper aussi vite que possible au monde illusoire dans lequel tous les êtres vivants sont prisonniers du cycle sans commencement et sans fin des naissances et des morts (*samsara*). Pour ce faire, ils se consacrent totalement à l'exercice d'une discipline mentale et morale qui les mènera à la sagesse libératrice qu'est l'expérience de l'Éveil que le Bouddha a faite avant eux. Les autres, pour qui la discipline bouddhique est trop difficile, se contentent de poser des actes positifs (dans le cadre de la loi karmique) qui leur permettront de renaître dans une vie ultérieure où ils pourront s'approcher de plus en plus de la véritable Voie. Et cela leur permettra éventuellement de se libérer enfin du monde du *samsara*. La place que le culte occupe dans ces deux cas est très différente, tout comme l'est la fonction de l'écriture dans le culte.

La récitation des écritures saintes

Dans la forme la plus ancienne du bouddhisme, c'est-à-dire l'école des Anciens, que l'on trouve aujourd'hui dans les pays du Sud-Est asiatique, ce sont les seuls moines bouddhistes qui constituent la communauté bouddhique (*Sangha*) au sens le plus strict du terme. Ils incarnent, pour ainsi dire, la Loi bouddhique (*Dhamma*) que le Bouddha a découverte il y a 2 500

ans. A la fin de chaque demi-mois lunaire la communauté se réunit pour la récitation du code disciplinaire (le *Pâtimokkha*), qui compte parmi les livres du canon bouddhique. En écoutant la lecture des règles qui, dans cette école, sont indissociables de la Loi bouddhique et constituent l'une des garanties que le pratiquant est sur la bonne Voie, les moines peuvent reconnaître leurs fautes, purifier leur vie spirituelle et maintenir l'harmonie au sein de la Communauté³⁸.

Les laïcs, qui ne sont pas censés suivre les règles exposées dans le *Pâtimokkha*, participent à d'autres cérémonies qui commémorent les moments les plus importants de la vie du Bouddha (sa naissance, son expérience d'Éveil, etc.) ou qui ont lieu de manière régulière tous les mois. Ces jours-là, ils se rendent au monastère pour vivre leur foi plus intensément le temps d'une journée. Pendant ces diverses cérémonies, les moines récitent des passages des *Suttas* (les écritures qui contiennent les discours du Bouddha) et donnent une prédication. Ils instruisent les auditeurs, les aident à méditer, et leur donnent la possibilité de créer de ce « mérite » qui permet au pratiquant de renaître ultérieurement dans une situation heureuse. Et c'est ainsi que les moines pratiquent la vertu très importante du don. En retour pour tout ce que les laïcs leur donnent — que ces dons soient liés aux cérémonies ou non — eux partagent l'enseignement du Bouddha, la Loi bouddhique, leur faisant ainsi le don de ce qu'il y a de plus précieux au monde.

L'efficacité de la parole du Bouddha

Cette parole récitée par les moines est considérée comme efficace dans le sens que l'infléchissement vers une vie plus conforme à la Loi bouddhique en dépend. Ceux qui ne comprennent pas la véritable portée de

38. Voir : Mohan Wijayaratna *Le Moine bouddhiste selon les textes du Theravâda*, Paris, Éd. du Cerf, 1983, *passim*.

l'enseignement plénier du Bouddha comptent souvent sur l'efficacité de cette parole pour obtenir des bénéfices matériels — attitude qui n'est pas rejetée dédaigneusement par les moines, car ils acceptent toujours les hommes là où ils en sont.

Au fur et à mesure que le bouddhisme s'est développé et propagé à travers tous les pays d'Extrême-Orient, prenant de nouvelles formes, un accent de plus en plus fort a été mis sur l'efficacité de la parole du Bouddha. Le fait même de réciter un texte sacré, ou le simple passage d'un texte — que celui qui le récite ou l'entend le comprenne ou non — devient, dans cette perspective, une pratique chargée de mérite. Parfois, la récitation d'un texte est remplacée par la récitation de son titre lequel est censé en contenir toute la puissance. Cela explique pourquoi dans les cérémonies de certaines écoles du Grand Véhicule et de certaines formes du bouddhisme ésotérique, ce sont ou ces titres entiers ou de courts passages de texte qui sont répétés par des pratiquants, lesquels souvent, même dans les pays traditionnellement bouddhistes, n'en comprennent pas le sens.

Les diverses fonctions de l'Écriture sainte

En somme, la récitation des textes lors des rites bouddhiques, aussi bien que l'explication qu'en donne celui qui est chargé de donner la prédication (si prédication il y a), varient selon les dispositions de ceux qui y participent. Un texte donné peut amener ceux qui l'écoutent à un niveau plus profond de méditation, ou à une meilleure compréhension de la véritable nature de toute chose ; un autre peut simplement susciter un sentiment de respect et de gratitude envers le Bouddha ; un autre encore peut être source de mérite pour celui qui l'entend (sans peut-être l'écouter vraiment), et ce mérite peut même être transféré à d'autres personnes, vivantes ou mortes. On devine alors combien les textes

peuvent être importants lorsqu'ils sont liés aux rites funéraires.

Le but ultime de toute écriture

L'essentiel est que tous les textes qui constituent le corpus des Écritures saintes ne visent finalement qu'à une chose : libérer l'homme de tout ce qui pèse sur lui et l'emprisonne dans son ignorance spirituelle, de tout ce qui le pousse à agir de manière égoïste. Cela peut nécessiter de nombreuses vies, mais cette parole de Bouddha qui est toujours présente et qui pénètre la conscience de diverses manières amènera inmanquablement chacun à l'expérience d'Éveil. A ce moment-là, l'être éveillé n'aura plus besoin des divers rites mentionnés ci-dessus, mais il y participera sans doute pour aider les autres à atteindre à leur tour la même expérience.

Dennis GIRA

5. LE RÔLE DU LIVRE DANS LE TAOÏSME

Le taoïsme est moins une religion du Livre que de l'Écriture. Non pas qu'il n'ait engendré ni utilisé des livres, dont beaucoup sont devenus « canoniques » et ont été assortis de commentaires, mais que l'essentiel du taoïsme ne gît pas dans ces livres mais en deçà, dans la pratique et le processus de leur production.

Les sources

Pour comprendre ces affirmations, il convient de faire un bref détour par l'histoire. L'écriture chinoise est née, au milieu du deuxième millénaire avant notre ère,

dans un contexte divinatoire : des omoplates de bovidés ou des carapaces de tortue, après avoir été soigneusement préparées, étaient soumises au feu jusqu'à ce qu'apparaissent des craquelures. Le « diagramme » ainsi formé, appelé « corps » (*ti*), devait ensuite être interprété — « lu » — par un spécialiste appelé *shi* (mot qui prend le sens de « scribe » et, bien plus tard, d'« annaliste » ou « historien »), puisque, après avoir lu le corps du diagramme, il notait — et c'est là le plus ancien usage de caractères chinois — le résultat de cette interprétation.

Autant dire que les dieux chinois de l'Antiquité ne faisaient pas connaître leur « volonté » par la bouche de prophètes ou de médiums, mais en proposaient un « contexte » qu'il fallait savoir non pas entendre mais lire. Dès lors, il n'est guère étonnant que la première personne à formuler par écrit les principes de la vision taoïste de l'univers, le philosophe Laozi, au 4^e siècle avant notre ère, affirme, dans son petit livre de « Cinq mille mots » que « celui qui sait ne parle pas, celui qui parle ne sait pas » ; ni que Zhuangzi, environ cent ans plus tard, déclare que les livres, dès lors nombreux, « ne sont que lie et glume des hommes de la haute Antiquité ». Pour Zhuangzi, le vrai savoir est le savoir-faire d'artisans ; Laozi, conseiller du prince dans un monde où c'était un métier dangereux, explique plutôt comment « lire » les autres sans jamais se dévoiler soi-même.

En effet, les leçons des premiers devins n'avaient pas été oubliées, on avait beaucoup réfléchi, depuis un millénaire, sur les principes du monde comme diagramme et de l'homme comme lecteur. Et quand, pendant les quatre premiers siècles de notre ère, le taoïsme finit par laisser suffisamment de traces historiques pour qu'on puisse, enfin, en parler comme d'un « mouvement religieux », ce sont toujours les mêmes principes qui le gouvernent : l'homme est appelé un *zhao*, mot qui désigne les craquelures formant le corps du diagramme divinatoire. Il s'adonne à des pratiques

corporelles et mentales qui ont pour but de garder ses forces divines en lui, non seulement pour éviter qu'un autre, le dévisageant et lisant son diagramme, se serve de lui ou lui fasse du tort, mais aussi afin d'en augmenter la puissance, par l'effet de conjugaison des forces intérieures avec leurs contreparties extérieures. L'adepte effectuait ces conjonctions essentiellement par la visualisation des dieux, celle-là étant soutenue par la récitation des noms de ceux-ci : l'immortalité, aussi, était question de savoir-faire.

Dessins, symboles et noms divins

Les textes taoïstes de ces premiers siècles sont de plusieurs sortes. Il y a, d'abord, les *fu*, mot qui a la même origine étymologique que « symbole ». C'étaient des dessins qui représentaient des noms divins — les diagrammes de leurs « lignes de force », en quelque sorte. On les considérait comme des sceaux : c'étaient des signatures des dieux et les porter sur soi ou les absorber avec de l'eau protégeait et guérissait. Il fallait, en règle générale, pour les rendre efficaces, y adjoindre des *zhou*, des formules orales qui étaient des incantations.

Il existait encore des *jing*, des *tu*, des *lu* et des *jue*. Le *jing* est ce qui correspond de plus près à notre notion de « livre canonique » : ils étaient composés de noms de divinités, de leur histoire (qui se confondait avec la révélation du Livre), de la description des pratiques qui leur permirent d'accéder à l'immortalité et, parfois, de symboles et d'incantations. Les *jue* sont des « formules orales » d'instructions « privées » confiées par la divinité — ou le maître qui en a pris la place, grâce à sa pratique des méthodes préconisées — à l'adepte. Les *lu* sont des « registres », des listes de divinités et de leurs suites. Portés sur soi, ils avaient également une fonction protectrice, mais, assortis de

détails sur les habits et les attelages, ils pouvaient également servir de support à la visualisation. Les *tu*, enfin, des diagrammes cosmiques, figuraient, d'abord, l'univers puis, plus tard, les paradis, enfin, les enfers. C'étaient, à l'échelle de l'Ensemble, ce qu'étaient les symboles au niveau des puissances divines individuelles composant cet ensemble. (Sur tout ceci, le lecteur consultera avec profit Isabelle Robinet, *La Méditation taoïste*, p. 29-83.)

Pratiquer le Livre

Ce sont surtout les livres canoniques que le taoïste récitait, ceci afin de les « digérer » (on n'apprend pas « par cœur » en Chine, on l'« a dans le ventre ») : de faire sien leur contenu de noms divins, de méthodes et d'histoires de ceux-ci. Il s'agissait, en quelque sorte, de « pratiquer » le Livre jusqu'à ce qu'on « fasse corps » avec. Il est à souligner ici qu'un livre taoïste qui s'obtient autrement que par un maître qui le « possède » déjà, de la manière décrite s'entend, ne vaut rien et peut même être dangereux.

A la fin du 4^e siècle commence une nouvelle vague de révélations. Les livres qui en sont issus pour former la tradition dite Lingbao (Joyau sacré), essentiellement canoniques et liturgiques, sont très influencés par le bouddhisme, qui est une religion missionnaire et de la prêche. Mais, malgré l'apparition même de livres dits « proférés par le Dao » lors d'une séance céleste de récitation calquée sur la prêche du Bouddha, ces textes gardent toutes les caractéristiques déjà énoncées : priorité y est donnée à la pratique, à l'écriture et à la visualisation. Le noyau pratique de cet ensemble de textes est notamment composé d'« écrits réels » apparus scintillants dans le ciel au tout début de l'ère cosmique. Ce n'est qu'après avoir ainsi illuminé l'univers qu'ils se mettent également à résonner et à produire, ainsi, les hymnes qui scandent le rituel taoïste.

Ritualisation de la lecture

Il n'empêche que la récitation linéaire, de textes en prose et non plus en vers, devient désormais une caractéristique du rituel taoïste, comme du rituel bouddhiste. Bientôt, aussi, on y adjoindra la récitation de litanies de confessions et d'appels au secours (*chan*), également calquées sur des modèles bouddhistes. Les textes à réciter s'allongent, à partir du 6^e siècle, au fur et à mesure que le monachisme taoïste s'étend, au détriment de l'érémisme. Des taoïstes sont convoqués à la cour pour défendre leur religion contre le bouddhisme et le confucianisme et produisent, surtout au 8^e siècle, de petits traités philosophiques.

Mais, au niveau du corps individuel comme du corps social, le taoïsme demeurera toujours la religion de la séance d'écriture « automatique » (pour produire, à chaque époque, les livres canoniques et les méthodes rituelles adaptés), de la lecture diagnostique (pour déterminer la nature de la maladie d'un client, afin de la chasser) et de l'écrit symbolique, pour protéger un lieu, chasser un mauvais esprit ou ouvrir la porte du ciel ou des enfers.

John LAGERWEY

6. LA SINGULARITÉ DU RAPPORT CHRÉTIEN A LA BIBLE

On ne tentera pas ici de donner une typologie des religions, selon qu'elles sont monothéistes ou polythéistes, qu'elles négocient ou non un rapport avec la « magie », qu'elles se représentent le principe « divin » plutôt comme un « Sacré » anonyme et sans visage ou comme une personnalité transcendante, ou qu'elles sont le fait de peuples sans écriture ou dotés d'un système

d'écriture. Ou encore, en reprenant quelques-unes des distinctions célèbres de Max Weber, selon qu'il s'agit de religions attestant l'ordre social établi ou de religions de salut (voire des religions proprement sotériologiques) contestant éventuellement l'ordre social, politique ou économique ; selon qu'elles mettent d'abord l'accent sur des actes rituels, ou sur des œuvres sociales, ou sur la « perfection » individuelle ; selon qu'elles sont articulées autour du « sorcier », du « prêtre » ou du « prophète » ; selon quelles donnent lieu ou non à une « double morale » (par rapport aux « frères » ou par rapport aux « non-frères »), ou à une « morale de virtuose » pour les adeptes les plus fervents de type ascétique ou de type mystique, soit par fuite du monde, soit au sein du monde, etc.

Un fait retient ici notre attention : les religions dont les contributions précédentes de ce cahier font état, religions venues d'aires culturelles fort différentes (Extrême-Orient, Moyen-Orient, Occident), ont toutes leurs propres « Écritures saintes ». Mais elles entretiennent avec ces dernières des rapports bien différents. Ce sont ces différences qui nous importent présentement. Différences *spécifiques* (n° 1). Mais, plus profondément, en ce qui concerne en tout cas le judaïsme et le christianisme, par rapport aux religions extrême-orientales et à l'islam, différences *génériques*, qui tiennent au rapport de leurs Écritures avec *l'histoire* (judaïsme et christianisme : n° 2) et, plus profondément encore en ce qui concerne le christianisme, à leur statut par rapport à la *Révélation* elle-même (n° 3).

Différences spécifiques entre les diverses religions

Les différences qu'entretiennent entre elles les « Écritures saintes » des diverses religions évoquées dans les articles précédents peuvent se comprendre de plusieurs points de vue.

(a) Elles tiennent d'abord au contenu des livres sacrés, selon que celui-ci consiste prioritairement en narration mythique de la généalogie et de l'histoire des divinités, en enseignement de sagesse, en règles de conduite, en récits de type historique de la geste fondatrice du groupe.

(b) Elles tiennent pour une autre part au support même des textes sacrés, selon qu'il est écrit et/ou oral. Certes, dans chacun des cas analysés dans les diverses contributions précédentes, il apparaît que les traditions orales fondatrices ont fini par être mises par écrit ; mais l'accent n'en continue pas moins de porter sur l'oralité (y compris dans le judaïsme).

(c) Seulement, le même support fondamentalement oral n'exerce pas la même fonction selon, d'une part, le sujet qui le met en œuvre : sujet individuel (récitant ou lecteur) ou sujet collectif (ensemble de la communauté priante).

(d) Selon, d'autre part, le rôle qu'y exerce la voix : vibrations sonores ou marmonnements visant l'imprégnation du corps par les signifiants sacrés ; récitation rythmée et répétée, de type psalmodique ; proclamation d'une lecture...

(e) Par ailleurs, le groupe n'entretient pas le même rapport à ses textes sacrés selon l'attribution de leur origine aux dieux, à Dieu, au fondateur « charismatique » (Sage ou Prophète), aux « ancêtres »...

(f) Enfin, les effets pratiques produits, notamment au plan éthique et au plan social, sont de nature tout à fait différente, selon que, comme dans l'islam, le texte sacré est censé livrer de manière immédiate la volonté ou la pensée de Dieu et n'admet ni évolution ni variantes, ou que, comme en judéo-christianisme, le rapport à Dieu qu'il permet n'est que médiat et requiert constamment une interprétation, dans le sillage des « relectures » qui en ont été faites au long des siècles.

Est-il besoin de faire ressortir, à partir de cette sommaire analyse, les traits particuliers concernant le rapport qu'entretiennent le judaïsme et le christianisme à leurs propres Écritures ?

(a) L'oralité, certes, ne leur est pas spécifique. Mais, à la différence du Veda où la profération du texte sacré par un Guru à un disciple est condition d'efficacité de la « Parole », la Parole de Dieu est appelée à toucher le cœur de l'homme bien en dehors de sa proclamation liturgique ; car « la Parole est tout près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur » (Dt 30, 14 ; Rm 10, 8).

(b) Si le christianisme, sans nier l'importance de la proclamation orale des Écritures, semble accentuer l'écrit comme tel, plus que ne le fait le judaïsme, comme le montre le principe herméneutique fondamental du « car il est écrit » ou du « selon les Écritures », et si le Livre fait l'objet dans sa liturgie d'une véritable vénération (pas inconnue d'ailleurs des Juifs), ce n'est assurément pas, comme dans le sikhisme qui fit du *Guru Granth* (le Livre Saint) le successeur du Maître lui-même, pour le substituer à la personne du Christ.

(c) En outre, même si le judaïsme, avec ses groupes de « purs » séparés, vivant dans le monde (pharisiens) ou hors du monde (esséniens), et le christianisme, avec sa tradition monastique, ont tendu à établir de fait une religion « à deux vitesses » (cf. la distinction entre les « conseils » et les « préceptes » évangéliques), celle-ci, du moins en christianisme, n'a jamais fait l'objet d'une classification théorique officielle entre des chrétiens d'essence supérieure et inférieure : c'est précisément pourquoi la profession monastique ou religieuse n'a jamais été reconnue comme un « sacrement » au Moyen Age, malgré l'« aura » dont bénéficiait la vie monastique ; une telle profession ne pouvait être assimilée à un « super-baptême ». Du même coup, toutes les Écritures appartiennent à tout chrétien : ni leur extension ni leur niveau de profondeur ne sauraient être proposés à l'aune de l'avancée du chrétien dans la Voie, puisque l'appel radical de l'Évangile est adressé à tout disciple de Jésus et que chacun, par la foi et les sacrements de l'initiation, est membre à part entière du « corps

du Christ ». On est ici loin du bouddhisme ; tout simplement, parce que la foi chrétienne est irréductible à une « sagesse ».

(d) D'autres traits spécifiques du Livre saint du judaïsme et du christianisme vont être développés au n° 2 : différence de contenu, puisque la Bible est d'ordre fondamentalement « historique » ; différence de mise en œuvre, puisque ce contenu « historique » en fait un texte constitutivement destiné à une proclamation publique dans la communauté, donc un texte appelant un lecteur face à une assemblée. A cela, il convient d'ajouter la différence concernant l'attribution du texte à Dieu même (« oracle de Yahvé », « acclamons la Parole de Dieu », théologie de l'« inspiration » du texte par l'Esprit Saint), non pas cependant de manière directe comme le Coran, mais moyennant au contraire les médiations de l'histoire ; plus encore, du point de vue chrétien, moyennant « l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, un homme : Christ Jésus » (1 Tm 2, 5) : on en verra toute l'importance au n° 3.

Ce ne sont là que des traits « spécifiques », comme il en existe entre chacune des grandes religions. Mais certains de ces traits font apparaître une différence plus fondamentale, de type « générique ». Celle-ci relève de deux éléments principaux : d'une part, le rapport du judaïsme et du christianisme à l'histoire ; d'autre part, la proclamation proprement chrétienne que la « Parole de Dieu » est le Christ Jésus lui-même. Développons ces deux points.

Le rapport à l'histoire

Ni dans les diverses religions extrême-orientales, ni dans l'islam, le contenu des « livres saints » n'est prioritairement celui d'une histoire. La Bible par contre est d'abord la narration d'une histoire reçue comme geste de Dieu lui-même. C'est en se racontant que Dieu se révèle. Cela s'annonce dès les tout premiers mots de la Genèse : « En un commencement [où Dieu

créa...] », signale la TOB en note. « Ce qui paraissait essentiel au narrateur de la Genèse, écrit à ce propos A. Néher, ce n'est pas ce qu'il y eut au début, mais qu'il y eut un début [...]. Ce qui est primordial, c'est le temps lui-même. La création s'est manifestée par l'apparition d'un temps [...] En un commencement, le temps s'est mis en mouvement et, depuis, l'histoire avance irrésistiblement³⁹. » La parole de Dieu, cette parole qui est « action », est d'abord créatrice d'histoire, si bien que chaque nouvelle parole de sa part fait surgir un nouvel événement-avènement. Les juifs peuvent ainsi apparaître à A. Heschel comme « les bâtisseurs du temps⁴⁰ ».

On sait, dans cette perspective, l'importance de l'expérience historique de l'Exode comme événement fondateur de l'identité d'Israël. La création du monde n'est-elle pas d'ailleurs comprise elle-même parallèlement à la « création » d'Israël comme « peuple de Dieu » au moment de l'exode, voire en dépendance de cette dernière ? Le verbe *bara*, réservé à l'action créatrice de Dieu seul, est précisément appliqué à cette création d'Israël (Is 43, 1.15 ; 54, 5). De même que le Dieu qui donne sa loi est « Yahvé, ton Dieu, qui t'ai fait sortir d'Égypte » (Ex 20, 2 ; Dt 5, 6), le Dieu créateur de l'univers est le Dieu d'Israël, c'est-à-dire le Dieu de l'histoire, le Dieu de l'exode et de l'alliance. Comme K. Barth l'a souligné, la création du monde est, bibliquement, le présupposé de cette alliance. C'est pourquoi, la confession de foi d'Israël n'est pas autre chose que la narration des événements fondateurs (cf. Dt 26, 5-9), et la Bible en définitive n'est, elle aussi, pas autre chose que l'extension de cette confession de foi historique. C'est ce qui explique la priorité accordée par Israël, dans sa liturgie synagogale, à la lecture de la Torah sur celle des Prophètes : sa *doctrine* ou son

39. A. Neher, *Vision du temps et de l'histoire dans la culture juive*, Payot, coll. « Les cultures et le temps », 1975, p. 171-174.

40. A. Heschel, *Les Bâtisseurs du temps*, Éd. de Minuit, 1960.

enseignement fondamental, selon la traduction stricte de la *Torah* que rappelle ci-dessus J. M. Sellès, est constituée par l'histoire de ses origines ; c'est celle-ci, pourrait-on dire, qui « fait loi » pour l'identité d'Israël (cf. Ps 78, 1). A tel point que la double coupure métaphorique du Jourdain et de la mort de Moïse qui clôtüre la *Torah*, transforme l'histoire originelle prototypique en méta-histoire originäre arché-typique. Cela veut dire que chaque génération ne peut vivre dans son identité d'Israël de Yahvé que moyennant sa replongée anamnétique dans l'itinéraire qui fut, au temps des « pères », celui de sa genèse. L'origine méta-historique est contemporaine de l'aujourd'hui de chaque génération.

Cela vaut également, *mutatis mutandis*, pour le christianisme. Seulement, la coupure « métaphorique » qui sépare la méta-histoire originäre de l'histoire à vivre est désormais celle de la mort et de la résurrection de Jésus, le Nouveau Moïse, en tant que comprise « selon les Écritures », c'est-à-dire assumant le « passage » historique de l'Exode (mer Rouge et Jourdain) dans une perspective de « passage » définitif, « par, avec et en » lui, « de ce monde au Père » (Jn 13, 1). Les chrétiens tiennent eux aussi leur identité de leur plongée baptismale dans l'itinéraire de leur propre genèse : celui, pascal, de Jésus, leur Seigneur, dont le « testament » leur est livré dans leurs écrits fondateurs, lesquels se sont constitués par relecture herméneutique du « testament » d'Israël en fonction de la Pâque du Christ. Voilà pourquoi, la Bible chrétienne est constituée par l'un et l'autre Testament, par cette reliure qui à la fois les distingue et les unit dans nos bibles imprimées et par cette relecture de l'« Ancien » qui s'effectue dans la proclamation du « Nouveau » au sein de la liturgie chrétienne.

Si la Bible, et prioritairement la *Torah* pour les Juifs, fait loi, si elle leur a été finalement donnée comme leur « exemplaire » par la décision qui l'a marquée du sceau de la canonicité, c'est parce qu'elle constitue le

miroir de leur identité. Et si elle constitue un tel miroir, c'est parce que la communauté juive s'est elle-même écrite dans le Livre qu'elle lit, selon un processus herméneutique où chaque génération était tenue d'effectuer une opération à la fois toujours identique (s'identifier comme peuple de Dieu moyennant l'anamnèse des traditions fondatrices, orales puis écrites) et toujours nouvelle (la relecture de celles-ci en fonction de l'actualité toujours changeante). L'identité d'Israël tient à sa relation avec Yahvé, *l'Unique* (Dt 6, 4), mais cette relation est inséparable de l'histoire du peuple élu où il s'est révélé.

La problématique est la même à propos de la communauté chrétienne. Simplement, le miroir de son identité est l'histoire pascale du Christ, en tant qu'il est lui-même, selon les chrétiens, et l'héritage (la terre promise, le « Royaume ») et l'héritier (le nouvel Israël, dont le « corps » d'humanité est constitué, selon la grande « révélation du mystère » qui a été faite à Paul, aussi bien par les païens que par les juifs : Ep 3, 6).

Toutes les religions entretiennent avec leurs traditions ou leurs livres sacrés un rapport qui les renvoie à leur origine, qu'elle soit mythique, historialisée ou historique. Dans les religions « fondées », les Écritures rapportent des paroles du fondateur ou racontent des faits dont il est le « héros ». Mais ce détour par l'origine ou par l'histoire fondatrice a une fonction bien particulière dans le judaïsme et le christianisme : pour eux en effet, c'est l'histoire elle-même, en tant que lieu où Dieu s'est engagé, qui fournit la *matière première* de la Révélation. Le fait biblique inscrit ainsi dans la chair de l'humanité une virtualité aux conséquences, aussi bien sociales et culturelles que proprement religieuses, immenses : s'identifiant par la confession de foi en un Dieu qui s'est révélé en s'engageant dans l'histoire, juifs et chrétiens sont renvoyés à la responsabilité éthique d'une prise en charge de l'histoire...

Jésus-Christ, Parole de Dieu

Sur ce fond de médiation historique, commun avec Israël, mais déjà fort singulier, les Écritures chrétiennes ont une autre caractéristique, plus originale encore : elles ne sont que le « corps scriptural » de la Parole même de Dieu qu'est Jésus le Christ. Lui seul est la Parole plénière ; les Écritures en sont le « *sacramentum* » : « *sacramentum aut aliquis sermo de sacris litteris* » (Augustin) ; « *singula nomina habent singula sacramenta ; quot enim verba, tot mysteria* » (Jérôme). Certes, si elles sont « sacrement », elles sont bien, notamment quand elles sont proclamées dans l'*ekklèsia*, « parole de Dieu » ; mais en même temps, parce qu'elles ne sont que sacrement, elles ne sont que médiation de cette Parole, jamais totalement adéquate à elle. Voilà pourquoi la foi chrétienne a pour objet non pas les idées, si spirituelles et généreuses soient-elles religieusement et moralement, que la Bible nous révèle sur Dieu et sur le rapport que l'humanité est appelée à entretenir avec lui, mais bien *Quelqu'un*. Le christianisme ne peut être une « religion du Livre ».

Précisons. La foi chrétienne confesse Jésus comme vrai Dieu et vrai homme (cf. Chalcédoine). En tant que pleinement Dieu, il est pleinement fondé à parler de Dieu, au point d'être non simplement porte-parole de Dieu, mais Parole même de Dieu. Du même coup, son message ne lui est pas dicté de l'extérieur par Dieu : son message, c'est lui-même. Mais, en tant que pleinement homme, ce qu'il dit du Père est exprimé en langage d'homme, donc en langage jamais pleinement adéquat à son objet. Plus encore, si l'on peut dire : s'il est lui-même, comme vrai Dieu, Parole de Dieu et s'il l'est, comme vrai homme, dans sa vie même d'homme, ce qu'il révèle de Dieu est nécessairement livré à l'opacité : celle du corps, avec tout ce que ce terme implique non seulement d'être biologique, mais aussi d'être social, d'être culturel, d'être historique. La

Parole de Dieu, ainsi livrée au risque du corps, a toute l'opacité d'un « Philippe, qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14, 9) ; traduisons : qui me voit ne voit rien (l'absence du Père se radicalise dans l'Autre de lui-même qu'est son Semblable comme Fils), et pourtant voit tout de Dieu (la présence du Père se donne dans le Semblable de lui-même qu'est l'Autre comme Fils). Elle est toute remplie du mystère de cette confession de foi du centurion romain au pied de la croix qui, « voyant comment il était mort », ce Jésus qui vient d'expirer après s'être écrié : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », s'exclama : « Vraiment, cet homme était Fils de Dieu » (Mc 15, 39). Elle est si peu lisible, cette Parole, si peu évidente, qu'elle est « scandale pour le Juif » en quête de « signes » de son élection par le bon vouloir de Dieu, et « folie pour le Grec » en quête de « sagesse », de cette raison (*logos*) qui rend raison et donne raison (1 Co 1, 18-25).

M. Gauchet a bien vu l'originalité structurelle du dispositif chrétien dans sa manière d'articuler le ciel et la terre⁴¹. La confession de foi de Chalcédoine concernant la double « consubstantialité » de Jésus « au Père par sa divinité [...] à nous par son humanité », distincte mais « sans division et sans séparation », unie sans « sans confusion » ni « mélange », implique l'*autonomie* de chacun des deux éléments conjoints. Car, comme le dit encore Chalcédoine, « la différence des deux natures n'est nullement supprimée par leur union ». Dès lors, Jésus est la Parole de Dieu même, en tant que pleinement Dieu ; et la Parole de Dieu est Jésus même, en tant que pleinement homme. Mettre en cause l'un ou l'autre des deux termes, c'est nécessairement aboutir à ne plus faire de lui que le simple porte-parole prophétique de Dieu, le simple « fils » adoptif de Dieu. Auquel cas, on aurait affaire à une version supplémentaire de l'unité du ciel et de la terre, cette unité dont vivent les religions païennes où le

41. Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1985, notamment p. 92-113.

« sacré » est constamment mêlé au terrestre, cette unité que de grandes religions comme le bouddhisme ou l'islam ont tenté de recomposer : soit — c'est la voie extrême-orientale — par dissolution du terrestre, lieu de l'illusion, dans quelque chose comme du « divin » ; soit, inversement — c'est la voie de l'islam — par surimpression du céleste sur le terrestre et le social, donc par emboîtement (tendanciel du moins) du second dans le premier et par soumission du second à la volonté dictée par le Très-Haut à son prophète et transmise littéralement par ce dernier à l'humanité.

L'originalité du « dispositif » chrétien est précisément de permettre l'autonomie de ce qu'il unit en Jésus : ni mélange monophysite des deux dans une sorte de mixte ou de *tertium quid* ; ni séparation nestorienne des deux, avec seulement comme point de contact la substitution alternée de l'un à l'autre. La révélation de Dieu, selon les chrétiens, n'est pas intervention directe de Dieu dans le monde par son « prophète » ; elle n'est donc pas reprise sans résidu d'une lettre céleste invariable qui s'imposerait d'évidence. Elle est Quelqu'un, qui est Parole de Dieu même, mais Parole dite dans un corps d'humanité qui requiert, du fait même de son opacité, une *interprétation* constante. La différence avec l'islam notamment est patente.

Qu'importe alors la langue dans laquelle la Révélation s'exprime. Certes, l'hébreu et le grec constituent les langues maternelles incontournables de cette révélation, mais cette dernière ne leur est pas liée comme telle : c'est d'ailleurs pourquoi le concile de Trente a reconnu comme authentiques non seulement la version grecque des LXX, tellement importante dans le Nouveau Testament lui-même, mais aussi la Vulgate latine (4^e session, Dz 1504). Cette pluralité de versions et de langues, au niveau même du corpus canonique des chrétiens, est lourde de significations ; tout comme est significatif le fait que, contre toutes les tentations d'« harmoniser » les évangiles en un seul (cf. le *Diatesseron* de Tatien au 2^e siècle), l'Église se soit

reconnue dans la pluralité des témoignages et des théologies rendus au même Évangile qu'est le Christ lui-même à travers les quatre évangiles. M. Gauchet (dont, par ailleurs, on n'approuve pas nécessairement toute la thèse) a raison : « la religion de l'Incarnation est fondamentalement une religion de l'interprétation » (p. 106). Tout comme il a raison, dans cette logique, de concevoir l'Église comme cette organisation appelée par le problème fondamental que pose précisément cette interprétation : aux dérives quasiment inévitables auxquelles devait donner lieu cette dernière, donc aux risques constants de détournement auquel est exposé le Dieu « autre » (plutôt que « grand ») révélé en Jésus — « autre », puisqu'un Dieu devenu homme bouleverse toutes les représentations imaginables de Dieu —, il fallait nécessairement opposer une régulation d'orthodoxie. L'Église repose précisément sur une ambiguïté foncière : nécessaire gardienne d'une régulation orthodoxe de la lecture des Écritures (« et comment comprendrais-je si je n'ai pas de guide ? », Ac 8) qui maintienne l'altérité in-ouïe du Dieu révélé dans la croix de Jésus, elle ne tient pourtant sa responsabilité « qu'en créant les conditions de son propre dépassement » (p. 107) au nom de ce même Dieu qu'elle ne pourrait enfermer dans ses définitions dogmatiques, dans ses pratiques sacramentelles ou dans ses dispositifs institutionnels sans en nier du même coup l'altérité qu'elle prétend confesser...

Le dialogue interreligieux

Le christianisme ne saurait renoncer sans se renier lui-même ou, pour parler selon un autre type de langage, sans remettre en cause le dispositif structurel qui fait sa singularité, au double principe de l'unicité de Jésus comme Sauveur et de son universalité comme Sauveur de tous les hommes. C'est précisément cela, à savoir donc cette théologie de Jésus-le-Christ (et non du « Christ » seul), qui devrait lui permettre une attitude

de large ouverture dans son dialogue avec les autres religions, puisqu'il est ainsi invité à dépasser en ce domaine la perspective ecclésiocentrique classique, trop étroite, pour adopter une perspective christocentrique, voire théocentrique (mais, pour être chrétiennement théocentrique, la théologie ne doit-elle pas être christocentrique ?), beaucoup plus large. Il peut alors, sans rien perdre de son identité ni mettre méthodologiquement celle-ci « entre parenthèses » durant le dialogue (pseudo-méthode où personne ne trouve son compte), être amené à reconnaître dans les écritures saintes des diverses religions quelque chose d'« une parole de Dieu authentique », ainsi que l'écrit C. Geffré à propos du Coran⁴². La plénitude de la Révélation de Dieu en Jésus le Christ n'est pas d'ordre « quantitatif », mais « qualitatif » : les chrétiens ont donc eux-mêmes à recevoir bien des valeurs des autres traditions religieuses, et ainsi à approfondir leur propre tradition, cette *paradôsis* que Jésus leur a transmise, non pas par mode d'écrits, mais en « livrant l'Esprit » (Jn 19, 30 ; cf. 7, 39).

Louis-Marie CHAUVET

42. Claude Geffré, « Le Coran, une parole de Dieu différente ? », *Lumière et Vie*, 1983, p. 28-29.