NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

120 N° 3 Luglio-Settembre 1998

Révélation, Parole, Écritures. Entre histoire des religions et théologies

Jacques SCHEUER (s.j.)

p. 444 - 463

https://www.nrt.be/it/articoli/revelation-parole-ecritures-entre-histoire-des-religions-et-theologies-396

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Révélation, Parole, Écritures

ENTRE HISTOIRE DES RELIGIONS ET THÉOLOGIES

Le thème de la révélation et des Écritures se trouve au centre — faut-il dire: à la source? — de la tradition biblique. Il occupe également une place décisive dans bien d'autres religions et enseignements de sagesse. Ces dernières années, des historiens des religions lui ont accordé une attention particulière et leurs publications en ce domaine se sont multipliées. Ces travaux sont de nature à intéresser les théologiens et penseurs des diverses traditions. D'autant que ceux-ci, en sens inverse, cherchent à développer une réflexion théologique sur la pluralité des religions. Il a donc paru éclairant de présenter ensemble quelques publications récentes[1].

1. Verbe hindou et Verbe chrétien

Confrontés à la pluralité des religions, les théologiens ou docteurs des différentes traditions prennent généralement appui sur l'autorité d'une révélation contenue dans des Écritures indiscutables. C'est à partir de cette base solide que les théologies «inclusives» se prononcent sur la valeur ou le statut des autres religions. Mais de telles prétentions de supériorité ou d'«unicité» ne sont pas prises pour argent comptant par les historiens des religions: ils les considèrent comme un phénomène assez répandu et susceptible d'une étude scientifique et historique. Cependant l'événement ou le processus de révélation ne s'appréhende qu'indirectement, à travers le témoignage des religions, notamment celui de leurs Écritures transmises et interprétées au sein d'une communauté et d'une tradition: c'est le *langage* de la révélation, avec les institutions qu'il sécrète, qui peut se prêter à une étude historique et comparative.

Ni les théologies «inclusives», qui affectionnent le terrain doctrinal, ni les théologies «pluralistes», qui se réclament volontiers de l'expérience religieuse, n'attachent assez de prix à la dimension historique. Quant à la science des religions, lorsqu'elle prend la

---

1. Pour le domaine chinois, signalons par exemple J.B. HENDERSON, *Scripture, Canon and Commentary*. A Comparison of Confucian and Western Exegesis, Princeton University Press, 1991, XII-247 p. (cf. *NRT*, 1993, 600).

forme d'une phénoménologie universelle ou d'une typologie générale des modes de révélation, elle risque également de négliger cette dimension historique. Il paraît donc sage de commencer par une étude comparative limitée à deux penseurs importants, envisagés l'un et l'autre dans le cadre de leur tradition respective, sans les considérer pour autant comme représentatifs de l'ensemble de cette tradition. Le choix de D. Carpenter s'est porté sur l'hindou Bhartṛhari (19-77) et le chrétien Bonaventure (79-154)[2].

Grammairien et philosophe du V[e] siècle de notre ère, Bhartṛhari entreprit de penser la révélation védique dans le concert des écoles hindoues de son époque et face à la critique bouddhique qui, au nom d'une expérience directe de la vérité, mettait en cause l'autorité de toute révélation. Bhartṛhari aborde la révélation comme un langage, à la fois expression de l'ordre socio-cosmique (*dharma*) et manifestation de la Réalité ultime. Plus précisément, cet ordre et cette manifestation sont inscrits dans la langue sanskrite cultivée par les brahmanes: «la science de la grammaire sanskrite est élevée au rang de système métaphysique intégral». Dans ce monde brahmanique, orthodoxie et orthopraxie sont étroitement liées: loin d'être purement descriptif, le langage de la révélation prescrit l'action conforme au *dharma*. L'essentiel n'est donc pas dans les mots, mais dans les propositions. Il ne s'agira pas de substances et de prédicats, mais d'injonctions et d'actions (rituelles, sociales, etc.). La maîtrise et la pratique du langage révélé conduisent à l'expérience illuminatrice du Verbe.

C'est également autour du Verbe que, près de huit siècles plus tard, Bonaventure organise sa réflexion: Verbe incréé à l'œuvre dans la création d'un univers harmonieux, Verbe intérieur illuminant l'esprit humain. Mais la révélation est aussi une histoire dans laquelle le Verbe s'incarne et se livre à travers les médiations de l'Écriture et de l'Église. Bonaventure a voué sa vie à la méditation et au commentaire de l'Écriture, à la prédication, au ministère prophétique dans l'Église.

Une comparaison fructueuse de ces deux penseurs (155-175) doit tenir compte des convergences et des différences. L'examen porte d'abord sur leurs théories respectives de la révélation: source, événement, destinataires et contenu. En dépit de nombreux traits comparables, les deux perspectives doctrinales se rattachent

2. D. CARPENTER, *Revelation, History, and the Dialogue of Religions.* A Study of Bhartrhari and Bonaventure, coll. Faith Meets Faith, Maryknoll, Orbis Books, 1995, 23x15, XI-208 p., $ 23.

à des traditions foncièrement différentes. Mais la manière concrète dont l'un et l'autre accueillent le langage de la révélation les rapproche. Pour l'un comme pour l'autre la révélation est un processus médiatisé par un langage et inspirant des pratiques: langage rituellement correct fondé sur une tradition orale (Bhartṛhari), prédication s'enracinant dans une tradition scripturaire (Bonaventure). La Réalité ultime est essentiellement révélatrice d'elle-même dans l'intériorité de l'individu comme dans le déploiement du monde.

Une fois reconnues les différences et les ressemblances, que faire (176-202)? Imposer l'arbitrage d'une Raison universelle? Se retrancher dans un relativisme qui confine au désintérêt? Les deux attitudes se privent de ce que la différence «donne à penser». Si Bhartṛhari et Bonaventure diffèrent, ce n'est pas parce que l'un d'eux (au moins) se serait trompé, mais c'est qu'ils sont partis de questions suggérées par des contextes historiques et culturels différents: ce qui leur a paru aller de soi est précisément ce qui les distingue davantage. Poètes et voyants védiques appartenaient à une société clanique de taille modeste mais politiquement autonome; transmis oralement, leur message visait le renforcement de l'ordre du monde. Les premiers prédicateurs chrétiens vivaient dans un monde plus vaste et plus complexe; éloignés ou écartés du pouvoir, ils mettaient plus volontiers en cause l'ordre de ce monde et se présentaient comme les détenteurs d'un mystère: le sens et la fin de l'histoire contenus dans un livre scellé. Leurs perspectives prophétique et apocalyptique étaient étrangères au monde indien.

Le croyable et le pensable de Bhartṛhari et de sa tradition hindoue sont donc bien éloignés de ceux de Bonaventure et de la tradition chrétienne. Opposer ici religion tribale et prédication sectaire serait caricatural. Mais «suggérer que les doctrines révélées de différentes traditions religieuses dépendent dans une mesure significative de contingences d'ordre historique et politique — voire écologique — semble miner l'idée même de révélation en tant que vérité faisant autorité» (190). Ni Bhartṛhari ni Bonaventure ne pouvaient envisager la révélation comme fonction de variables culturelles. On assiste au contraire, en christianisme comme en hindouisme, à une volonté de soustraire le processus de révélation à toute intervention humaine, ce qui renforce l'identité et la sécurité de la communauté détentrice du dépôt de foi. Les doctrines de la révélation tendent à gommer la révélation en tant qu'événement contingent. Ainsi le processus de révélation et de communication (*disclosure*) est-il en même temps un processus de **clôture (*closure*)**.

Pour Bhartṛhari et Bonaventure cependant, la révélation n'est ni un fait purement objectif ni une expérience toute subjective. Il nous faut donc concevoir la vérité comme révélation ou manifestation: l'A. estime que Heidegger et Gadamer peuvent être ici d'un grand secours. Il n'y a pas lieu d'opposer vérité et histoire: si tout événement de révélation est relationnel, la prétention à posséder, comme un objet, la vérité révélée fige celle-ci et la réduit à une idéologie.

Serions-nous dès lors condamnés à une théologie «pluraliste» à la manière de J. Hick ou W.C. Smith? L'A. répugne au dualisme implicite de ces théories, où les formes historiques particulières renvoient équivalemment à une réalité nouménale, inconnaissable. Il plaide pour une relation plus souple entre le transcendant et l'immanent. Processus historique, ouvert et relationnel, la révélation peut alors être reconnue comme le fondement même du dialogue interreligieux.

2. Quatre canons scripturaires

Définie d'abord en contexte chrétien (Athanase d'Alexandrie) comme liste de livres normatifs pour la foi, la notion de «canon» peut s'étendre par analogie aux textes ou recueils de textes qui, dans d'autres traditions, se voient attribuer une autorité indiscutable, voire absolue. Ils se distinguent par là non seulement d'ouvrages hérétiques, mais surtout de textes orthodoxes dont l'autorité n'est que relative (par ex. *Didachè*, *hadîth*...).

La présente étude[3] considère, en chacun de ses chapitres, quatre de ces recueils canoniques: la Bible et particulièrement (dans une perspective chrétienne) le Nouveau Testament, le Coran, le Veda, le Tipitaka («Triple Corbeille») du bouddhisme theravâda. La méthode est «phénoménologique», en ce sens qu'on s'en tient à ce que chaque Écriture dit d'elle-même ou à la façon dont elle est comprise dans la communauté croyante. L'objectif n'est pas de repérer des contenus semblables, mais de dégager des analogies dans le développement et le fonctionnement de ces quatre canons. Que la Bible chrétienne serve constamment de point de départ n'est probablement pas sans incidence sur le déroulement de l'enquête, mais n'implique aucune prétention de supériorité.

---

3. R. FERNHOUT, *Canonical Texts. Bearers of Absolute Authority. Bible, Koran, Veda, Tipitaka.* A Phenomenological Study, coll. Currents of Encounter, 9. Amsterdam, Rodopi, 1994, 22x15, XVII-337 p., 49,50 fl.; $ 31.

Un premier chapitre examine la notion de révélation en tant que source ou origine justifiant l'autorité indiscutée de certains textes. Cette autorité semble conférer à ces textes une tendance à se constituer en un corpus canonique. Sur ce processus de canonisation, les sources sont abondantes et précises s'agissant de l'islam et du bouddhisme, peu explicites dans les cas du Nouveau Testament (des Pères apostoliques à Athanase) et surtout du Veda. Ce sont généralement des menaces ou des mises en cause qui ont accéléré un processus contenu pour ainsi dire en germe dans la notion de révélation. Une fois le canon établi et reconnu, commence à se poser la question de la justification rationnelle de son autorité: c'est la longue phase de la «conceptualisation». Elle s'étend, côté chrétien, d'Irénée et de Tertullien jusqu'aux controverses entre théologiens réformés allemands au début du XVIII^{e} siècle; parallèlement, elle correspond, dans les autres traditions, à toute la littérature théorique concernant la révélation, l'Écriture et ses règles d'interprétation dans la communauté. Les débats autour du caractère incréé du Coran fournissent une bonne illustration d'une question plus générale: le texte canonique s'identifie-t-il à la Parole divine éternelle ou doit-il se définir en relation à cette Parole? Seul le bouddhisme (du moins dans sa version theravâda) s'en tient, à propos de la parole du fondateur, à des conceptions bien plus sobres.

La seconde partie de l'ouvrage couvre, dans le cas du christianisme, les deux ou trois derniers siècles. Les méthodes historiques et l'esprit critique modernes remettent en question la notion même d'un canon scripturaire. De Lessing et Baur aux avocats de la «déconstruction», en passant par K. Barth, R. Bultmann et leurs disciples, le débat fait rage. Il n'a pas manqué d'aviver, avec un certain décalage dans le temps, des débats analogues dans le monde musulman et, dans une moindre mesure, à propos du Veda et du Tipitaka. L'A. a mis à profit des séjours d'étude en Égypte, en Inde et au Sri Lanka: sa documentation et ses analyses seront ici, pour bien des lecteurs, les plus neuves. Il n'est pas rare que, dans un premier temps, l'autorité du canon sorte renforcée de ces débats, les défenseurs de la tradition préférant abandonner des positions périphériques indéfendables pour se retrancher dans la citadelle de l'Écriture. Mais pour combien de temps?

L'intensification actuelle des contacts entre les religions met leurs canons en présence les uns des autres. Nul n'est en mesure de prédire les conséquences, encore moins l'aboutissement de ce nouveau développement. Du moins pouvons-nous examiner le

déroulement de telles confrontations dans le passé: comment le Nouveau Testament s'est situé par rapport aux Écritures juives; comment le Coran définit le statut des révélations antérieures, notamment la Torah et l'Évangile; comment les Écritures vishnouïtes et shivaïtes se réclament de l'autorité du Veda, tout en cherchant à intégrer ce dernier à leur propre conception de la révélation; comment le bouddhisme du «Grand Véhicule» tend à englober les Écritures du «Petit Véhicule» tout en les relativisant. Limitée à quelques esquisses rapides, l'enquête fait cependant apparaître des analogies éclairantes entre les méthodes et les arguments des canons «annexeurs» ou «enveloppeurs», de même qu'entre les manœuvres d'évitement ou les contre-attaques imaginées par les canons qui résistent à l'annexion ou à l'étouffement.

Mais ce qui fut possible pendant la période d'élaboration et de cristallisation peut-il se répéter aujourd'hui? Comment quatre ensembles clos depuis des siècles et revendiquant chacun une autorité absolue pourraient-ils évoluer vers de nouvelles configurations? C'est sur une tout autre perspective que se referme cet ouvrage: celle d'une disparition plus ou moins complète des Écritures, venant sanctionner une décadence progressive de la foi et de la discipline. Ainsi *2 Tm 3-4* met-il en garde contre ceux qui, abandonnant la vérité contenue dans les Écritures, se tournent vers des fables et des mythes. Bien des textes hindous déplorent, dans l'âge *kali* où nous vivons, le désintérêt pour le Veda. Des traditions musulmanes et bouddhistes vont plus loin: on évoque le temps où Dieu effacera son Livre de la face de la terre, le temps où plus aucun moine ne pourra réciter la moindre parole du Bouddha[4]!

3. Du fondamentalisme

Apparu vers le début du siècle en contexte protestant nord-américain, le terme «fondamentalisme» connaît ces dernières années une fortune singulière et qui risque de le diluer. Un des points essentiels qu'il évoque, c'est une volonté de faire retour à des Écritures considérées comme ultime recours ou suprême autorité. Plus précisément, les collaborateurs étaient ici invités[5] à concen-

4. Le thème de la disparition totale de l'enseignement du Bouddha a fait l'objet d'une étude récente dans les littératures indienne et chinoise: Jan NATTIER, *Once Upon a Future Time.* Studies in a Buddhist Prophecy of Decline, Berkeley, Asian Humanities Press, 1991.

5. *Les retours aux Écritures.* Fondamentalismes présents et passés, édit. É. PATLAGEAN & A. LE BOULLUEC, coll. Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des Sciences religieuses, 99, Louvain-Paris, Peeters, 1993, 24x16, VI-399 p., 1.620 FB.

trer leur attention sur un caractère notable des mouvements fondamentalistes, à savoir «l'attitude herméneutique particulière qui fonde dans chaque cas un durcissement radical des traditions de longue durée dont ils émergent, alors qu'ils prétendent seulement en retrouver et en manifester la pureté originelle». Le terme semble convenir tout particulièrement à certains courants de trois religions monothéistes qui se réclament, bien que de façons diverses, d'Écritures apparentées et concurrentes: judaïsme, christianisme, islam. C'est en effet le domaine que couvrent, à une exception près, les contributions à ce volume. Il s'agit des actes d'un colloque qui rassembla, à la Fondation Hugot du Collège de France, des chercheurs d'institutions parisiennes et de l'Université Hébraïque de Jérusalem.

Vingt contributions substantielles sont présentées en quatre sections et à rebours de l'ordre chronologique: affleurements contemporains; approches chrétiennes modernes de l'Écriture Sainte; l'Écriture Sainte dans le monde musulman des premiers siècles (islam, judaïsme); interprétations chrétiennes médiévales et antiques. Cette remontée dans le temps met utilement en garde contre l'illusion de considérer certains phénomènes récents comme nouveauté absolue, sans genèse et sans passé. On aurait pu regrouper les études portant sur une même religion. Mais plusieurs contributions se situent à l'intersection d'au moins deux traditions. Il fallait en outre éviter que la problématique d'ensemble n'impose, d'entrée de jeu, des catégories toutes faites. Les participants et les éditeurs ont donc cherché à «respecter la singularité temporelle et culturelle de chaque domaine étudié». C'est seulement de la patiente confrontation de ces multiples exemples que pourraient être dégagées des leçons plus générales.

Les échanges entre les participants au colloque n'ont pu être reproduits: ils se trouvent, nous assure-t-on, largement intégrés à la version finale des différentes contributions. Le volume vaut donc d'abord par la qualité et la variété de ses monographies. Il ressort de l'ensemble que les réflexes ou les stratégies fondamentalistes ne se laissent pas réduire à des schémas simples. Transcendance de l'Écriture révélée et critique historique, exégèse scientifique et sens spirituel, Parole nue et commentaires des docteurs, liberté spirituelle et autorité magistérielle, retour à l'Écriture ou retour à la Tradition, fondamentalisme sectaire et soupape spiritualiste, lecture spontanéiste et rapport à l'institution, livres exotériques et paroles cachées, proclamation identitaire et ouverture universelle, sacralisation de «mon» Écriture et refus de celles des autres, devoir de convaincre et désir de vaincre, observance de

la Loi et attente du Messie, rapport au pouvoir politique, à l'État (notamment au projet sioniste)...: d'innombrables thèmes s'entrecroisent et se combinent, donnant lieu à des associations parfois surprenantes. Les fondamentalismes ne sont pas toujours là où on les attendrait.

4. De la controverse

Le Centre d'études des religions du Livre a déjà publié des ouvrages collectifs sur *Les règles de l'interprétation* (1991) et sur *La formation des canons scripturaires* (1993). Un nouveau volume, réunissant les travaux des années 1992 et 1993, est consacré au thème de la controverse[6]. Celle-ci n'est probablement pas l'apanage des religions du Livre, mais elle s'y porte bien, comme en témoigne la diversité des domaines abordés. Citons d'abord la Bible (les «vrais-faux dialogues» du livre de Job), les textes de Nag Hammadi et la gnose valentinienne, le mazdéisme tardif, la cabale italienne (débats entre partisans de la lecture littérale et de l'allégorie). Plusieurs contributions concernent les Églises d'Orient: les «disputes» de la littérature syriaque et leur éventuelle origine sumérienne, les contestations au sein de l'Église de Perse au temps d'Aphraate, les controverses sur le sabbat et sur la Trinité qui déchirèrent l'Église d'Éthiopie aux XIV^e^ et XV^e^ siècles. L'Occident classique, médiéval et moderne, n'est pas oublié: sens de *controversia* dans la rhétorique latine, débats entre les nominalistes et les réalistes parisiens, rédaction par Ant. Arnauld de *Règles du bon sens pour bien juger des écrits polémiques*, contribution involontaire des controverses entre catholiques et réformés à l'élaboration de la science historique: à quelles conditions et selon quelles méthodes est-on autorisé à recourir aux textes et documents de l'Église ancienne pour régler les débats des XVI^e^ et XVII^e^ siècles? Il arrive enfin qu'un niveau de controverse demeure largement implicite et doive se repérer entre les lignes: c'est le cas de l'hérésiographie de Shahrastâni.

Simplement juxtaposées, ces monographies balisent un vaste champ de recherches, sans proposer de conclusions prématurées. Rapport entre révélation et raison, recours aux Écritures et aux sources de la tradition, rôle d'autorités dans la communauté, interférence de pouvoirs politiques: autant de thèmes qui se croisent à chaque page. Les monothéismes enracinés dans la révélation

---

6. Centre d'études des religions du Livre, *La controverse religieuse et ses formes*, édit. A. Le Boulluec, coll. Patrimoines, Paris, Cerf, 1995, 23x14, 424 p., 250 FF.

d'un Livre fondateur sont réputés monolithiques et autoritaires. Le dossier ici présenté suggère des appréciations bien plus nuancées. Deux études sont de ce point de vue particulièrement dignes d'attention.

É. Chaumont examine la «question controversée du fondement de la légitimité de la controverse» en islam. Si la Loi de Dieu, bien que parfaite (*Coran* 5.3) et sans omission (6.38), ne prévoit pas cependant tous les cas d'espèce, ceux-ci doivent être tranchés par un effort d'interprétation (*ijtihâd*). Ce travail d'interprétation est légitime et même obligatoire, puisque nécessaire et voulu par Dieu. Des divergences d'opinion seront donc inévitables, sinon en matière théologique, du moins dans le domaine juridique. Selon bon nombre de théoriciens des fondements du droit, c'est «en connaissance de cause, c'est-à-dire en sachant qu'il y aurait *ihtilâf* (divergence) dans la Communauté, que le Législateur (divin) a donné l'ordre de recourir à l'*ijtihâd* et au *qiyâs* (raisonnement par analogie)». Et de rappeler un dit du Prophète: «L'*ihtilâf* dans ma Communauté est une miséricorde» (24). Ceci ne contredit-il pas le principe — tout aussi important — de recherche d'unanimité dans la Communauté? Ce principe demeure sauf, selon une interprétation qui aboutit à «geler» les controverses passées: il y aura donc unanimité pour estimer que, sur un point précis, deux positions divergentes — et ces deux-là seulement — sont légitimes. Ainsi seront évités tant la dispersion indéfinie des opinions individuelles que le monolithisme d'une décision qui serait imposée par une autorité au demeurant inconnue en islam.

Il est suggestif de lire dans cette perspective les lignes suivantes: «Celui qui manifeste son désaccord non pour une basse fin mais par souci de rechercher le vrai, ses paroles subsisteront et il n'en tombera pas un mot» (71). Cette déclaration du penseur juif Maïmonide est citée en exergue d'une étude de Ch. Mopsik sur la controverse dans le Zohar. Ce thème rabbinique classique, illustré notamment par la controverse modèle entre les écoles de Chamaï et de Hillel, connaît dans le Zohar de singuliers développements métaphysiques et spirituels. Un même terme (*mahloqet*) s'y retrouve dans des contextes et à des niveaux fort différents. Sans cesser de désigner des disputes ou débats connus de la Bible et de la tradition rabbinique, la «controverse» est aussi un élément de la cosmogonie (interposition du souffle entre l'eau et le feu) et surtout un moment du plérôme divin. «La Rigueur divine s'oppose... à la Grâce divine, et c'est la Beauté, appelée aussi miséricorde, qui les accorde et 'tranche la controverse' entre les deux premières» (79): située entre la Droite et la Gauche, la Beauté ou Harmonie

réconcilie les pôles contraires. Moment dangereux mais fécond, nécessaire mais devant être dépassé, la controverse, vidée de toute violence, apparaît dans le Zohar comme «controverse d'amour».

5. Figures musulmanes de Job

Hébraïsant et arabisant, Jean-Louis Déclais fut l'un des ouvriers de la *Traduction œcuménique de la Bible*. Il introduit ici[7] avec compétence et clarté à la lecture de trois récits musulmans sur Job. L'histoire de Job, c'est d'abord quelques rares allusions antérieures au livre biblique, puis ce livre même et sa version grecque, ensuite le *Testament de Job*, les lectures juives, les commentaires des Pères de l'Église (Augustin, Grégoire le Grand, Anastase le Sinaïte...), l'œuvre plus tardive de Saadia Gaôn. Mais, débordant les frontières des mondes juif et chrétien, l'histoire de Job se retrouve en islam et d'abord dans le Coran.

Traitant fréquemment des mêmes thèmes, évoquant les mêmes personnages, «l'islam, le judaïsme et le christianisme sont nécessairement concurrents». Le christianisme naissant dut se situer par rapport au judaïsme; l'islam fera de même à l'égard de ses prédécesseurs. Le conflit des interprétations devient une querelle à trois partenaires, querelle où les alliances se font et se défont. Tandis que juifs et chrétiens ne surent trop que faire de cet islam tard venu, le Coran se présente comme le Livre «qui *confirme* le Livre qui était avant lui et qui le *contrôle*» (5.48). Cependant, à la différence de l'Église chrétienne, qui ne renonça jamais à ce qu'elle appelle l'Ancien Testament, l'islam estime que le Coran lui suffit. Le sens authentique du message de la Bible se trouve dans le Coran et dispense de lire le texte biblique. Jugées peu sûres là où elles divergent du Coran et inutiles là où elles concordent avec lui, les Écritures antérieures ne jouent qu'un rôle d'appoint, le plus souvent dans des contextes de polémique. Cela n'a pas empêché certains érudits musulmans, dès les premières générations, de recueillir un grand nombre de traditions juives et chrétiennes, notamment des «histoires de prophètes».

Revenons à Job. Le Coran ne lui accorde que quelques versets significatifs (38.40-44; 21.83-84). C'est assez pour que, mis au nombre des «prophètes», Job (Ayyûb) retienne l'attention croyante de lettrés et de prédicateurs: Wahb b. Munabbih († 732) au Yémen, Ibn Ishâq († 767) à Baghdad, Hasan al-Basrî († 728) en

---

7. J.-L. DÉCLAIS, *Les premiers musulmans face à la tradition biblique*. Trois récits sur Job, Paris, L'Harmattan, 1996, 24x16, 318 p., 180 FF.

Irak encore. Les récits sur Job qu'ils recueillirent et transmirent furent intégrés au commentaire coranique du grand historien Tabarî († 923). Omissions par rapport au texte biblique, ajouts, corrections inspirées par la théologie de l'islam: chacun de ces récits représente un traitement différent. Ici Job est loué pour sa patience; là il est critiqué pour avoir trop parlé. Le chapitre central du livre propose une traduction annotée de Tabarî et une longue série de «notes annexes» sur des questions abordées dans le commentaire.

Mais le dossier n'est pas clos. Une autre version de l'histoire de Job se trouve dans les *Qisas al-Anbiyâ'*: colportées par des prédicateurs-conteurs, ces histoires de prophètes relèvent d'un genre plus populaire. Véhiculant des traditions juives et chrétiennes, ces récits sont souvent considérés avec réticence par des clercs sourcilleux. On craint les innovations. On se méfie de cette littérature «rarement authentique, spécialement ce qui vient des Israélites et dont on peut se passer dans notre système religieux». La méthode correcte consistera bien évidemment à prendre le Coran pour point de départ, avant de consulter, s'il y a lieu, les passages parallèles de la Bible: «en cas de divergence, montrer que le Coran apporte la vérité incontestable; mettre en garde contre la Bible dont le texte n'est pas sûr, mais en parler un peu afin que les étudiants sachent répondre aux juifs ou aux chrétiens qu'ils rencontreraient» (278). Pour notre plaisir, toutefois, cette veine plus populaire des «histoires de prophètes», quelque peu assagie par le contrôle des clercs, s'est perpétuée jusqu'à nos jours, ainsi qu'en témoignent, par exemple, des brochures égyptiennes sur Job.

Suivant une suggestion de Ch. Perrot, l'A. distingue, en conclusion, «deux types de lecture: celle qui veut *expliquer* le texte et celle qui veut *continuer* le texte». Gloser un texte fixé et canonisé ou transmettre une histoire avec souplesse et liberté. Dans le cas de Job, à vrai dire, l'histoire n'est que le cadre d'un débat de théodicée. Et comme les questions de Job dérangent tous les croyants, elles ont été souvent étouffées ou du moins émoussées par les conteurs et les commentateurs — qu'ils fussent juifs, chrétiens ou musulmans —: tout en expliquant ou en «continuant» le texte, ils ne se sont pas privés de le corriger. Les interrogations de Job font place à l'éloge de sa patience.

Cet ouvrage n'est certes pas la première étude consacrée à des figures coraniques et islamiques de prophètes. Mais beaucoup, même parmi les orientalistes non musulmans, s'interdisent encore **de placer le Coran dans le contexte — dans le tissu — des littéra-**

tures du Proche-Orient ancien: la spécialisation croissante des savoirs et surtout les enjeux dogmatiques dissuadent de s'engager sur un terrain miné. L'A. appelle cependant à sortir de l'isolement. Alors que des exégètes chrétiens s'initient aux lectures juives de la Bible, pourquoi ne commencerait-on pas à «découvrir le travail de lecture que l'islam des premiers siècles a fourni»? Ainsi que C. Tarot le fait observer dans sa préface, on voit alors «les frontières du texte, malgré le canon, se défaire en amont et en aval». Bien qu'ils conçoivent différemment les fonctions du texte, son écriture et sa lecture, juifs, chrétiens et musulmans ont en commun d'avoir un Livre. Les trois communautés se trouvent donc confrontées à la tâche périlleuse de bien comprendre et manier les signes. Laissons encore la parole au préfacier: «Intégrismes et fondamentalismes ont ceci de commun d'être des blocages sur le 'vrai' signe, qu'il soit sacramentel, verbal ou scripturaire. Une maladie du signe! Le fondamentalisme, c'est le texte moins l'exégèse, le texte sans intertexte, donc sans autre en amont et en aval. C'est aussi un *double bind* où se rencontrent une sourcilleuse passion du vrai et une vraie peur de la lecture, qui reste à expliquer. Mais à lire ce seul dossier, on verra de quelles richesses se privent ces peurs» (12).

6. Une Parole distribuée en trois Livres?

Fruit d'une longue recherche, ébauché dans une vingtaine d'articles, l'ouvrage de J. Lambert esquisse le programme ambitieux d'une anthropologie comparée des monothéismes[8]. Au départ, une double hypothèse de travail: les trois monothéismes proche-orientaux (judaïsme, christianisme, islam) ne se lisent bien qu'à la condition d'être considérés comme un ensemble; l'intelligence de leurs Écritures gagne à être éclairée par le jeu de fonctions qui structure les traditions indo-européennes. Encore faut-il trouver les méthodes qui permettent le passage ou la «traduction» d'un domaine à l'autre.

Il convenait donc de rappeler avec concision la méthode comparative et structurale de G. Dumézil et l'idéologie trifonctionnelle qu'elle lui a permis de dégager dans le domaine indo-européen (puissance souveraine, magique et juridique; force physique; fécondité et volupté). Dumézil a généralement pensé que ce modèle n'a guère laissé de traces dans le monde sémitique, en dépit de

8. J. LAMBERT, ***Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes***, coll. Patrimoines. Paris, Cerf, 1995. 23x14, 405 p., 1 ill., 240 FF.

voisinages anciens et prolongés. Cependant le propre du prophétisme caractéristique du Proche-Orient n'est-il pas d'ouvrir une brèche dans l'ordre du monde et de contester les idéologies? Le prophétisme libère de l'espace sacré et du culte des morts; il n'appelle pas à l'équité d'une justice proportionnelle, mais proclame le choix du pauvre, le parti pris pour le faible; il tente de sortir de la violence sacrificielle. Si donc le schéma triparti est présent dans le discours monothéiste, on peut s'attendre à ce qu'il le soit comme en creux, à travers sa mise en cause par le mouvement prophétique. Ce dernier «n'est pas une quatrième fonction, mais sort des fonctions»; il est bifurcation, déviance, antimodèle. À moins bien sûr que le rapport des forces ne finisse par s'inverser: en parasitant les structures idéologiques indo-européennes, le prophétisme aboutirait alors à les subvertir durablement et se laisserait récupérer par elles, se transformant à son tour en système... Cependant la statique classificatoire de Dumézil est peu apte à mettre en lumière les genèses, les dynamismes, les innovations: on fera donc appel conjointement à une lecture inspirée de R. Girard. Ajoutons que M. Serres est la troisième étoile qui éclaire le cheminement de l'A.

Prenons garde que Dieu est «distribué» — il n'y a pas un, mais trois prophétismes (Moïse, Jésus, Mohammed) — au cœur de trois monothéismes. Chacun tire le meilleur parti possible de la position que lui assigne la séquence chronologique: chaque nouvelle forme se perçoit comme «dépassant ou accomplissant la ou les formes antérieures, lesquelles par contrecoup réagissent en se pensant comme plus fondatrices». On choisit ici de faire largement abstraction de cette suite historique et de considérer l'ensemble «en simultanéité, de façon structurale». Le prophétisme peut se définir: «Au nom de Dieu,/ une parole est adressée/ à un ramassis de peuple,/ l'invitant à sortir ici dans l'histoire,/ vers une utopie,/ édifiant une solidarité nouvelle.» Mais pourquoi trois monothéismes? «La thèse générale pose que la division tripartie de G. Dumézil s'applique exactement aux trois monothéismes, dont le juif appartiendrait à Quirinus, le chrétien à Mars et l'islamique à Jupiter», soit respectivement les troisième, deuxième et première fonctions. Sans perdre de vue, bien sûr, que dans chacune des fonctions se retrouvent trois aspects reproduisant l'ensemble des trois fonctions.

Ces options définies, la deuxième section, qui couvre la moitié de l'ouvrage, propose quelques itinéraires à travers des textes choisis dans les trois monothéismes. On sait que la troisième fonction s'exprime souvent dans les figures associées de la Dame ou Déesse

et d'une paire de Jumeaux. Ces derniers tentent de se faire reconnaître un statut égal à celui de personnages des deux premières fonctions. Ce motif ou cette structure se laisse déchiffrer notamment dans l'épisode de Suzanne et des deux anciens (*Daniel 13*), dans le roman de Joseph (*Genèse 37-50*) et dans celui d'Esther et des vizirs. Plus généralement la Bible juive raconte la constitution d'un peuple pour un dieu unique et la constitution d'un dieu pour un peuple unique. L'alliance et l'élection peuvent se comprendre dans une perspective prophétique (Dieu choisit la faiblesse) ou se retourner en idéologie (triomphe du roi et du peuple élus).

Le christianisme, monothéisme de deuxième fonction? S'agissant de Jésus, le non-violent, l'A. est bien conscient du caractère paradoxal de la thèse. Il opte cependant pour une lecture de l'évangile de Jean à la lumière du schéma des «trois péchés du guerrier». Les analyses de Dumézil ont montré le guerrier comme un héros excessif, transgressant successivement la norme dans le domaine des trois fonctions. Comme on pouvait s'y attendre, la perspective du prophétisme inverse la transgression: Jésus se montre bienfaisant et généreux à l'extrême (3e fonction); il subit la mort sans l'avoir donnée (2e fonction). Mais il n'y a pas d'inversion au niveau de la première fonction: Jésus blasphème (c'est le motif de sa condamnation à mort) et «la résurrection est la continuation du même blasphème par les disciples». Ce blasphème disqualifie Jésus aux yeux des juifs: il n'est pas le Messie qui doit venir. Comprenons bien: il ne s'agit pas de «soutenir que l'évangile de Jean obéit au schéma d'action du guerrier dans le détail, mais de rechercher seulement quelles formes de l'idéologie indo-européenne sont travaillées à l'occasion par le texte, comme l'un des supports du drame...» «En visant la violence de deuxième fonction, le prophétisme chrétien dissout l'ensemble de la structure.» Du moins, en principe. Car ce qu'on appellera la Chrétienté s'édifiera au contraire sur la synergie des trois fonctions mise au service de la deuxième.

Dans l'idéologie indo-européenne mise au jour par Dumézil, la 1re fonction est marquée d'une certaine dualité faite de contraste et de complémentarité: ainsi les «dieux souverains» de l'Inde védique font-ils paire, le redoutable Varuna étant plus proche de la violence (2e fonction), tandis que le bienveillant Mitra annonce la paix dans la prospérité (3e fonction). L'islam, «une dualité surmontée?»: voilà la clé de lecture du troisième monothéisme. «Non pas une unité statique et immobile, mais une tension unifiante, toujours à reprendre et à conquérir.» Elle se donne à lire dans les rapports Dieu/Prophète, Coran/*hadîth*, périodes mekkoise et

médinoise... Le propre de l'islam, c'est «cette aptitude, et cette volonté de tout subordonner à l'expression d'une unique souveraineté, référée à deux aspects toujours distincts et toujours associés, Dieu et Mohammed.» Et c'est le Coran qui «unifie l'acte divin et la pratique mohammédienne et absorbe toutes les instances usuelles de première fonction».

En résumé: «le système triparti des monothéismes montre en chacun d'eux une idéologie construite par synthèse des trois fonctions sous l'une dominante, et une contestation prophétique de cette idéologie, avec un point de fuite ou d'incomplétude qui... ouvre chaque système»: attente messianique, résurrection, Coran. Ce dernier serait-il moins ouvert sur une extériorité absolue? La réponse variera selon qu'on y verra davantage la clôture canonique ou l'ouverture victorieuse (*fath*), l'effort continu d'interprétation (*ijtihâd*).

La dernière partie de l'ouvrage revient sur quelques questions importantes. Les analyses qui précèdent permettent-elles de jeter quelque lumière sur le vieux problème du passage des polythéismes aux monothéismes? Une figure classique de la divinité au Proche-Orient est le dieu de la guerre et du pacte violent. La guerre traverse la théogonie, la cosmogonie, l'histoire dynastique. La victoire du roi est signe de l'élection divine; synergie du dieu et du roi, la victoire les légitime réciproquement. Mais les prophètes avertissent roi et peuple que la fougue du guerrier divin peut se retourner contre eux, tandis que l'apocalyptique déplace le moment de la victoire. On voit donc se dessiner trois conceptions du temps: cyclique et réversible; orienté et irréversible; ouvert à la nouveauté surprenante.

Un chapitre revient sur l'hypothèse, déjà évoquée au passage, d'une compilation tardive du Coran, alors que l'islam est confronté au monde culturel et religieux des Perses (et des Alides). La victoire des armes est acquise, mais l'issue du combat spirituel et intellectuel demeure incertaine. C'est dans ce contexte perse, vers la fin du VII^{e} siècle, qu'il faut comprendre le «caractère apocalyptique et eschatologique de certaines sourates». Mais il ne fallait pas que subsistent des traces d'une telle rédaction tardive. Il ne fallait pas que le Coran se prête à être lu de la manière dont il lit les Écritures précédentes. Alors que les Écritures juives et chrétiennes sont «de longs chantiers ouverts où se réfléchit leur aventure éditoriale», c'est au contraire quand il n'est plus possible de «suivre en lui l'effort des scribes» que le Coran scelle les Écritures monothéistes. De l'hypothèse de rédactions tardives, loin de Médine, il

ne saurait donc y avoir qu'une confirmation indirecte, si l'on peut montrer que la logique du texte coranique «est encore plus opératoire quand on la rapporte à une période postérieure à sa prédication, et plus tardive même que celle de sa clôture légendaire».

Ainsi donc l'histoire et les textes révèlent des mondes indo-européen et sémitique moins étanches qu'on ne l'a prétendu. De l'un à l'autre, des modèles semblent pouvoir se traduire ou se transformer, sans supprimer pour autant les différences. Du côté indo-européen, «le récit manifeste comme nécessaire un ordre, un lien hiérarchique»; s'il y a transcendance, c'est celle, interne, du tout par rapport aux parties: elle «émane de la symbiose même des fonctions». Dans les récits sémitiques, la transcendance est externe, qu'elle descende sur le roi, ou sur les justes, ou que ceux-ci en appellent à elle. D'une part, déploiement d'une logique interne; de l'autre, risque de l'alliance, fragilité de l'attente et de l'ouvert. Les uns comprennent la nécessité d'une nature; les autres découvrent la liberté d'une volonté, la lutte avec l'ange, «l'histoire comme naissance de la liberté». Des uns aux autres, nous retrouvons le jeu incessant de la structure et du parcours.

Au terme de cette présentation sommaire, il convient de rappeler qu'un coup d'œil sur la carte ne remplace jamais l'exploration du territoire. Tout résumé éloigne du parcours et rapproche du système. L'A. lui-même cède-t-il peu ou prou à la tentation d'imposer «sa» structure aux textes qui déploient le territoire? Selon les forces et les faiblesses de leurs compétences, selon leurs habitudes mentales aussi, les lecteurs seront inégalement conquis par la démonstration. Quelques premières réactions se «distribuent» de l'enthousiasme à la fin de non-recevoir.

Quant à nous, souhaitons d'abord que paraissent des lectures juives, chrétiennes et musulmanes de cet ouvrage. Au-delà, pourrait s'entreprendre une étude parallèle du prophète monothéiste de tradition sémitique et du renonçant hindou et bouddhiste. La perspective du renonçant n'a pas vraiment trouvé sa place dans les travaux comparatifs de Dumézil; elle peut recouper les analyses de Girard sur la violence et le sacrifice; c'est par le silence qu'elle introduit une brèche dans le système, plutôt que par la Parole et l'Écriture. Plus loin au large, on se prend à rêver d'une contre-épreuve encore plus radicale et ambitieuse: une lecture chinoise du domaine indo-européen et du domaine sémitique, à la lumière, par exemple, du *Livre des Mutations*. Ce serait introduire dans le débat un modèle entièrement différent, sans contacts historiques significatifs (avant l'entrée du bouddhisme en Chine), et cepen-

dant comparable par l'ancienneté, l'ampleur, la finesse d'élaboration, la riche diversité. Une telle entreprise est-elle prématurée? À quelles conditions pourrait-elle éviter de privilégier le système au détriment du parcours? Le chantier ouvert par Jean Lambert s'offre à notre reconnaissance.

7. De la Parole au Silence... à la Parole

Parole et silence: c'est là que se croisent et se recroisent les fils d'une bonne partie de l'œuvre de Balthasar[9]. Les sagesses et religions de l'humanité expriment le désir et la quête d'un Absolu, quête traversée par l'expérience de la culpabilité et limitée par la barrière de la mort. Laissée à elle-même, sans la révélation d'une Parole, cette quête se transforme en volonté de conquérir l'Absolu par des techniques spirituelles ou bien se retourne en désir de soi. Platonicienne ou idéaliste, la philosophie sacrifie le corps à l'âme, le relatif à l'Absolu, le multiple à l'Un; elle s'achève en discours sur le silence, par identification avec l'Absolu ou par athéisme. Les traditions asiatiques illustrent également les apories de cette «recherche indéfiniment vide» de l'homme «naturel». C'est le cas dans le bouddhisme, «par excellence la religion du silence» ou de la «non-parole» (*Unwort*), mais aussi dans la gnose, lorsqu'elle cherche un abîme (*Abgrund, Urgrund*) au-delà ou en deçà du créateur. Enfin, dans le judaïsme et l'islam, religions de la Parole, l'homme se retrouve face à l'Absolu, mais sans médiation, sans parole propre et comme écrasé par cet Absolu.

Si donc l'individu doit se sacrifier ou se détruire dans son ascension vers l'Absolu, qu'advient-il de Dieu? Toutes les formes, sensibles et spirituelles devant être niées, c'est le moment de la philosophie et — «si le mot 'Dieu' pouvait encore avoir un sens» — de la théologie négative. Selon le bouddhisme, en particulier celui de la branche Zen et de l'école de Kyôtô, tout est néant ou vacuité absolue; Dieu lui-même n'existe qu'à partir de ce Vide: aucune parole n'est possible et nous sommes prisonniers du mauvais infini. Le christianisme également a sa tradition apophatique et Balthasar a consacré des études approfondies à plusieurs de ses représentants. Il est sévère pour la position extrême d'Évagre le Pontique, lequel se rapproche du bouddhisme par son rejet de toute forme. Denys l'Aréopagite s'est montré davantage capable

9. R. GAWRONSKI, S.J., *Word and Silence. Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West*, Edinburgh, T&T Clark, 1995, 24x16, XIV-233 p., £ 19.95.

d'intégrer chrétiennement la mystique: on ne trouve pas chez lui le silence vide de la quête non chrétienne, mais plutôt la Parole primordiale au-delà de toute parole. Dans le cas de Grégoire Palamas, Balthasar s'inquiète d'une tendance à chercher une lumière suressentielle au-delà du Dieu trinitaire, comme si Dieu ne se révélait pas pleinement dans son Christ. Dans la perspective d'Eckhart, on court de même le risque de voir Dieu absorbé dans le Vide ou le Fond dont il est issu. Chez Jean de la Croix, au contraire, la poésie sauve le langage et les formes; la mystique demeure christocentrique, attentive à l'humanité de Jésus et à la croix: les images et les mots du poète le préservent de la chute dans la prose des philosophes ou dans le silence des mystiques. C'est que la «sur-parole» (*Ueberwort*) de la révélation biblique n'abandonne pas l'homme à une interminable *via negationis* débouchant sur le vide, mais lui ouvre l'accès à la plénitude surabondante de la *via eminentiae* où se rencontre le *Deus semper maior*.

Au lieu d'une identité vide, le Dieu trinitaire se révèle donc comme plénitude; par ailleurs, la distance entre Dieu et la créature maintient ouvert un espace pour des relations interpersonnelles. Alors que les mystiques non chrétiennes soulignent l'insuffisance radicale de toute parole, la Bible reconnaît la Parole divine dans la création, dans les Écritures et dans l'incarnation du Fils: il n'y a rien à chercher au-delà de ce Verbe unique (*einmalig*). Dans la kénose du Christ, la plénitude se livre sans se détruire: kénose toute proche de la vacuité bouddhique et cependant radicalement différente.

Silence et parole font tous deux partie du mystère trinitaire. Ils sont également au cœur de l'existence chrétienne. Accueillir la Parole suppose le silence, l'écoute et une «indifférence» qui n'a rien à voir avec la passivité ou la résignation si répandues dans les mondes grec et asiatique. À la suite des «pauvres» de l'Ancien Testament, Marie est ici le modèle de la disponibilité et du «oui» qui adhère (*Jawort*). C'est ainsi que le mystère nuptial (*hochzeitlich*) de la Parole se déploie en Marie, en l'Église, en toute créature.

L'avant-dernier chapitre est consacré à la prière dialogale et la contemplation. La prière chrétienne se caractérise par l'accueil et la simplicité de l'enfant. Elle écarte donc tout recours à ces techniques auxquelles les traditions de l'Asie font une large place.

Les saints (et non les mystiques comme tels) sont l'apologie vivante et l'illustration concrète du christianisme. Après quelques observations sur des figures non chrétiennes (notamment celle du *bodhisattva*), le dernier chapitre expose quelques caractéristiques

essentielles de l'être-disciple chrétien. Il évoque enfin des femmes qui ont inspiré la réflexion théologique et spirituelle de Balthasar: Thérèse de Lisieux, Élisabeth de la Trinité, Adrienne von Speyr.

Dans la plénitude de vie divine, la parole ne naît pas d'un silence plus profond, mais de la conversation trinitaire. Création, incarnation, résurrection: les thèmes centraux de la foi chrétienne exaltent la beauté de paroles et de formes qui chantent la gloire divine. Le Dieu de la Bible et des chrétiens n'est pas taciturne, mais poète. Et si le silence éclate, c'est surtout dans le cri du crucifié. S'appuyant sur une parole qui ne vient pas de lui, le chrétien découvre et confesse qu'«au commencement était le Verbe».

Ces perspectives balthasariennes sont très clairement celles de la foi et de la théologie chrétiennes — plus précisément: catholiques. Avec intelligence et nuance, R. Gawronski déploie une partie des richesses de cette vision. Il suit son guide dans le jardin de la tradition. Du point de vue qui est le leur, «impossible de faire entrer la foi catholique dans les catégories de l'étude comparée des religions» (221-222): ce serait méconnaître sa spécificité, défigurer son visage unique.

Sans récuser en principe la légitimité de cette démarche, on se demandera toutefois si elle respecte suffisamment l'identité des interlocuteurs. Dans son avant-propos, l'A. prend soin de préciser que philosophies occidentales et traditions asiatiques ne seront examinées qu'à partir de l'œuvre de Balthasar et dans la mesure où elles servent de toile de fond à ses réflexions sur la parole et le silence. Dans la conclusion, il note brièvement: «nous devons observer que, dans ce que Balthasar écrit sur le *buddhistische*, le bouddhisme est le plus souvent un symbole plutôt qu'une référence explicite à une religion asiatique»; il s'agit pour lui de «quelque chose qui remonte au désert d'Égypte, une 'fuite du monde' en direction d'un 'Rien'.» Recourant à des techniques et sous-tendue par un scepticisme, voire un athéisme, cette fuite du monde a été pour la foi et la vie chrétiennes une tentation constante.

La mise en garde est claire. Une pointe de polémique perce de temps à autre, à l'adresse des occidentaux pratiquant des formes de méditation orientale plutôt qu'à l'égard des bouddhistes asiatiques. Reste que, même lorsque le ton est serein et le questionnement rigoureux, les références demeurent le plus souvent vagues: B. invoque les Indiens, l'Extrême-Orient, la pensée asiatique... On ne peut se défendre de l'impression qu'à l'égard les points abordés et les perspectives choisies l'ont été en fonction d'une problématique occidentale et chrétienne. Ainsi lorsque le Zen est traité

comme un système (sous l'influence des publications de l'école de Kyôtô?). N'eût-il pas été fécond de se demander plutôt pourquoi le Zen, que l'on dit se situer au-delà de toute image et parole, a cependant inspiré tant d'œuvres poétiques et picturales? La «rencontre spirituelle de l'Orient et de l'Occident» (sous-titre de l'étude de R. Gawronski) n'est pas encore un authentique dialogue. Les partenaires ne se sont pas encore vraiment écoutés.

Mais qu'un théologien de l'envergure de Balthasar ait été soucieux d'intégrer l'«Asie» à sa réflexion, cela représente une avancée significative. Peu avant sa mort, il écrivait à l'auteur de ce livre: «La question est la suivante: le détachement de soi (ou absence de soi: *selflessness*) signifie-t-il vide ou amour trinitaire? Le dialogue est possible» (221).

B-1050-Bruxelles Jacques SCHEUER, S.J.
Rue Washington, 186