NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

129 N° 1 January-March 2007

« Effectuer en nous-mêmes le geste intérieur… »

La contribution de J.-A. Cuttat à la rencontre des religions

Jacques SCHEUER (s.j.)

p. 64 - 86

https://www.nrt.be/en/articles/effectuer-en-nous-memes-le-geste-interieur-674

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 129 (2007) 64-86
J. SCHEUER S.J.

«Effectuer en nous-mêmes le geste intérieur…»

LA CONTRIBUTION DE J.-A. CUTTAT À LA RENCONTRE DES RELIGIONS

Cohabitation des traditions religieuses de l'humanité, pratiques diverses de relations entre croyants, théologies de la pluralité des religions dans l'histoire du salut, dialogue des spiritualités: dans tous ces domaines, les cinquante dernières années ont été une période de transformations rapides et de profonds bouleversements. Que ces mutations séduisent ou inquiètent, leur ampleur tend à faire oublier le rôle significatif joué par quelques figures de pionniers et de créateurs. Et si quelques-uns d'entre nous n'ont pas tout à fait oublié tel ou tel nom, c'est peut-être pour les reléguer dans un passé certes récent, mais déjà trop distant de nous pour qu'il vaille la peine d'accorder à leur action ou leurs écrits une attention que l'on préfère réserver à des figures aujourd'hui plus pertinentes. Si la contribution de ces personnalités fut novatrice en leur temps et mérite toujours une mention reconnaissante, ce serait, pense-t-on, peine perdue de revenir longuement sur des initiatives de dialogue ou des essais théologiques qui seraient aujourd'hui devenus notre bien commun.

Il est bien rare cependant qu'une initiative vraiment neuve ou une pensée profondément originale soit pleinement reçue et assimilée par les contemporains. À trop vite croire qu'une étape de l'histoire de la pensée appartient définitivement au passé, nous risquons de laisser bien des richesses se perdre entre les mailles de nos filets. L'œuvre de Jacques-Albert Cuttat est de celles qui méritent d'être revisitées, non seulement pour se rappeler le chemin parcouru, mais pour y repérer des promesses qui n'ont pas encore porté tous leurs fruits. Que le lecteur consente donc à voir dans ces quelques pages moins un geste de gratitude, qu'un devoir de responsabilité, une invitation à regarder en avant de nous.

Précisons d'emblée que les limites d'un bref article ne permettent pas de faire honneur aux contenus extrêmement riches des publications de Cuttat. Ce sont en définitive les applications

concrètes qui donnent vie et force de démonstration à son travail comparatif et sa réflexion théologique. Dans la mesure où la distinction est tenable, toutefois, les pages qui suivent s'attacheront de manière privilégiée à sa démarche d'ensemble ainsi qu'aux questions de méthode plutôt qu'aux contenus précis envisagés dans leur diversité. Le lecteur est invité à se reporter aux livres de Cuttat pour mettre davantage de chair sur cette ossature.

I. – Vie et œuvre d'un pionnier

Lorsque l'on découvre la vaste information qui s'y déploie ainsi que la vigueur de la réflexion théologique et spirituelle, on sera peut-être surpris d'apprendre que l'œuvre de Cuttat n'est pas celle d'un historien des religions professionnel ni d'un théologien patenté. Né en 1909 à Delémont, dans le Jura suisse, Jacques-Albert Cuttat fait des études de lettres, de droit, d'économie et d'orientalisme en Suisse, à Paris et à Londres. Ses fonctions diplomatiques le font séjourner dans plusieurs pays d'Amérique latine. Il devient ensuite ambassadeur de Suisse en Inde. Mais il enseigne aussi le droit commercial à Berne ainsi que l'orientalisme et les religions comparées à Bogota, Paris (Sorbonne) et New York (Columbia).

En volume, la production de Cuttat n'est pas considérable. En 1957 il fait paraître un essai de 200 petites pages: *La rencontre des religions. Avec une étude sur la spiritualité de l'Orient chrétien*[1]. Hébergé dans la collection «Les Religions», l'auteur s'y trouve en bonne compagnie: Baruzi, Boulgakov, Bultmann, Guitton, Lossky, Nygren… L'étude annoncée par le sous-titre couvre une bonne moitié de l'ouvrage (*RR* 99-197) et s'intitule plus précisément *La méthode d'oraison hésychaste et sa portée spirituelle aux confins de l'Orient et de l'Occident.* Seuls les lecteurs capables de percer au jour les mystères d'un pseudonyme pouvaient faire le lien avec une plaquette publiée quelques années plus tôt sur *La prière du cœur*[2].

L'œuvre majeure de Cuttat, à laquelle nous renverrons en priorité, paraît en 1967: *Expérience chrétienne et spiritualité*

---

1. CUTTAT J.-A., *La rencontre des religions,* Paris, Aubier Montaigne, 1957 (cité désormais *RR*).
2. H de B. [Habitant de Berne], *La prière du cœur,* Paris, Éd. orthodoxes, 1953, 31 p.

orientale[3]. Publiée d'emblée en collection de poche, elle n'a cependant rien d'un essai rapide qui se lirait distraitement dans le métro. Elle se termine d'ailleurs par soixante pages de «Tableau synoptique» qui demandent un patient décodage. La plupart des autres titres de la bibliographie de J.-A. Cuttat représentent soit des ébauches ou des reprises de ces deux œuvres principales, soit des traductions ou adaptations: nous n'en ferons guère état. Signalons cependant une étude sur «*Fait bouddhique et fait chrétien*» publiée en hommage à Henri de Lubac[4]. Ces pages illustrent ce que la réflexion de Cuttat doit aux travaux du P. de Lubac, bien qu'il ne soit pas toujours aisé de préciser dans quelle mesure telle pensée ou telle formulation appartient à l'un ou l'autre.

II. – Le contexte planétaire et ecclésial

RR, en 1957, ne renvoyait à aucune actualité précise. Certes, l'auteur analyse et apprécie des courants culturels et spirituels contemporains. Mais, abordant la «confrontation des religions», il se contente d'observer qu'elle est un «corollaire inéluctable de la moderne confrontation des peuples et de leurs civilisations» (*RR* 13). Dix années plus tard, *EC*, développant la contribution de 1965 à *La mystique et les mystiques*, prend pour point de départ l'«actualité du dialogue religieux Est-Ouest» (13). Actualité double. D'une part, le 20e siècle a vu la «croissante interpénétration des deux hémisphères économiques, sociaux, culturels et religieux du globe» (13). Renvoyant notamment à *La Renaissance orientale* de Raymond Schwab (1950) et rappelant que désormais bouddhistes et hindous «déploient une activité missionnaire prononcée», Cuttat prend acte de cette «osmose entre les religions» (86).

---

3. CUTTAT J.-A., *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, coll. Foi vivante 56, Paris, DDB, 1967 (cité désormais *EC*). Il s'agit de la reprise «considérablement augmentée» d'une contribution à l'ouvrage collectif publié sous la dir. d'A. RAVIER, *La mystique et les mystiques,* Bruges/Paris, DDB, 1965 (p. 825-1095). Un certain nombre de développements se retrouvent également dans une longue introduction à l'ouvrage de R.C. ZAEHNER, *At Sundry Times: An Essay in the Comparison of Religions,* London, Faber, 1958 (rééd.: Westport [Conn.], Greenwood Press, 1977); tr. fr. *Inde, Israël, Islam: religions mystiques et révélations prophétiques,* Bruges/Paris, DDB, 1965 (p. 7-60). — Sauf indication différente, les numéros de pages renvoient à *EC.*

4. CUTTAT J.-A., «Fait bouddhique et fait chrétien selon l'œuvre du Père de Lubac», dans *L'homme devant Dieu: Mélanges offerts au Père Henri de Lubac,* coll. Théologie 58, t. 3, Paris, Aubier, 1964, p. 15-41 (cité désormais *Fait*).

Il y a, d'autre part, une actualité plus immédiate: l'aboutissement du processus conciliaire de Vatican II et en particulier la double promulgation de la *Déclaration sur le rapport de l'Église avec les religions non chrétiennes* et du *Décret sur l'activité missionnaire.* «Le fait central» du Concile, Cuttat le voit dans «la prise de conscience par l'Église de sa propre historicité» (16). Il s'agit désormais d'aborder «les dimensions proprement *planétaires* de l'apologétisme chrétien contemporain» (13). D'où, en lever de rideau ou, si l'on préfère, à titre de «composition de lieu», cet échange de vues (13-40) entre *P.*, un chrétien «*provincialiste*», souffrant d'un régionalisme purement latin, européen ou occidental, et *C.*, un chrétien «à l'horizon planétaire, universel…, bref: 'catholique'», même si ses attaches concrètes sont du côté de l'Asie. Si l'"Orient' de *RR* désignait avant tout le christianisme de tradition grecque ou russe, la 'spiritualité orientale' de *EC* englobe par priorité l'hindouisme, le bouddhisme ou encore le taoïsme. Le débat entre *P.* et *C.*, pour décisif qu'il soit, ne nous enferme donc pas dans le monde chrétien. Il s'agit bien de «rencontre des religions» et d'«intériorité réciproque interreligieuse». Certes, c'est un discours chrétien qui se déploie dans ces deux livres, mais la pensée théologique et spirituelle ne peut ici faire l'économie de l'étude historique ou comparative des religions. Nous aurons à nous interroger sur les relations complexes entre ces diverses perspectives et entre leurs méthodes respectives.

III. – Trois attitudes déficientes et inopérantes

Dans le contexte désormais planétaire d'une pluralité de traditions spirituelles et plus particulièrement face à la 'spiritualité orientale' qui, nous le verrons, ne parle pas d'une seule voix, Cuttat s'efforce de définir une 'approche' ou une 'réponse dialogale'. Elle se distingue et se démarque de plusieurs autres 'attitudes'.

Il récuse d'abord tout 'exclusivisme'. Cette attitude peut engendrer l'indifférence à l'égard de l'autre; le plus souvent cependant, elle nourrit la polémique et l'esprit de domination. Cuttat déplore que cette attitude polémique ait été, au cours des siècles, «celle de l'immense majorité des missionnaires». L'esprit d'exclusivisme se nourrit d'une confusion souvent inaperçue «entre l'ordre spirituel et l'ordre culturel, autrement dit: entre christianisme et civilisation occidentale» (69). Il a malheureusement fallu attendre l'effondrement du colonialisme européen pour qu'un grand nombre de chrétiens s'aperçoivent que cette attitude n'est

pas chrétienne. L'exclusivisme, c'est «une foi si prompte à réfuter et à baptiser qu'elle en oublie de comprendre». D'un mot, décisif pour tout ce qui va suivre, le défaut de l'approche polémique est «*d'exclure ce qu'il s'agit d'inclure*» (69)[5].

Inaugurée par les orientalistes vers la fin du 18e siècle, relayée par les historiens des religions vers la fin du 19e, l'attitude «*humaniste, pragmatique* ou *descriptive*» ouvre la voie d'une étude de l'autre dans sa différence. Malheureusement, sous l'emprise du positivisme ou du scientisme ambiant, beaucoup de grands esprits se sont montrés «aussi ouverts dans le sens de l''horizontale' qu'ils étaient… enclins à refuser toute visée 'verticale' sur l'Être» (71). Dans l'examen des textes hindous ou bouddhiques, par exemple, la dimension proprement religieuse ou spirituelle se dérobe dès lors dans l'exacte mesure où l'observateur croit s'en rapprocher. Le filet ne recueille que des résidus observables du dehors: les «concomitants mesurables» du spirituel. Lorsque la réserve méthodologique du scientifique se transforme en aveuglement plus ou moins volontaire, la rencontre de l'autre devient impossible ou du moins ne livre qu'une image cruellement mutilée.

Cuttat s'emploie plusieurs fois à démonter et dénoncer une troisième attitude, non moins déformante et dangereuse: le *concordisme* ou le *syncrétisme. RR* consacrait déjà quelques pages (13-23; 89-97) à signaler cet écueil et à critiquer, citations à l'appui, les positions de quelques-uns de ses représentants. *EC* n'hésite pas à distribuer, au sein de cette nébuleuse traversée de courants gnostiques, blâmes et éloges, ou plutôt mauvais points et bons (ou moins mauvais) points:

> Qu'il soit de tendance pro-chrétienne (romantisme allemand, traditionalisme français) ou de tendance non chrétienne ou plus ou moins anti-chrétienne (missionnaires de l'ordre de Ramakrishna et leurs homologues néo-bouddhistes, théosophisme, école de René Guénon), qu'il soit de qualité douteuse (théosophisme, occultisme), moyenne (A. Huxley, Vivekananda) ou supérieure (R. Guénon, F. Schuon, A.K. Coomaraswamy et bien d'autres), le concordisme consiste toujours… à *niveler* les diverses données religieuses qu'il s'efforce d'embrasser d'un seul regard… Complaisant ou rigoureux, opéré «par le bas» ou effectué «par le haut», le nivellement concordiste en vient inévitablement à éluder ou à escamoter les différences et les contrastes inter-religieux (73-74).

---

5. Le style de Cuttat fait un usage abondant d'italiques et autres artifices graphiques. Nous les reproduisons tels quels.

Si le syncrétisme vulgaire est aveugle à la différence, des synthèses concordistes plus élaborées trahissent cependant «un refus impatient d'accepter le fait ou d'envisager la possibilité que l'unité transcendante des religions soit un *mysterium futuri* dont Dieu seul possède la clé, un Secret qu'Il se réserve de dévoiler à l'homme lorsque 'les temps seront accomplis'» (74). Cette impatience, où l'on peut également déceler la tentation de se placer «au point de vue de Dieu», Cuttat signale de manière suggestive qu'elle peut prendre des formes distinctes selon que l'on se situe dans la perspective d'une tradition de type mystique ou prophétique. Alors qu'en Asie la pente syncrétique rencontre le plus souvent indulgence voire sympathie, elle a fréquemment été dénoncée en Occident comme une prétention luciférienne. Le schéma typologique esquissé sur ce point (74-76) — et dont on trouve d'ailleurs de nombreux échos et de fréquentes reprises à travers tout l'ouvrage (p. ex. 164-170 gnosticisme; 248-253 Guénon[6]) — mériterait certes des développements approfondis.

IV. – La réponse dialogale

Abordons à présent la '*réponse dialogale*' proposée par notre auteur. À l'évidence, l'examen critique des trois attitudes qui viennent d'être évoquées préparait le terrain. Cette réponse pourrait en effet se définir comme «la *synthèse* des trois approches précédentes, à condition de préciser qu'une synthèse authentique implique *dépassement des éléments qui la composent*» (76). Loin de s'exclure, la foi 'missionnaire' ou, plus largement, l'adhésion à un Absolu spirituel vécue dans le cadre d'une des religions positives, la science comparée des 'faits religieux', enfin l'aspiration à

6. Cuttat fut, dans sa jeunesse, proche du traditionalisme de Guénon et, à travers lui, du soufisme islamique. Étant par la suite revenu à la foi catholique, il exposera à plusieurs reprises ses critiques à l'égard de la pensée de Guénon, sans jamais cacher ce qu'elle lui avait apporté. Voir *RR* 89-97 («L'équivoque du traditionalisme») ainsi que le compte rendu d'un cycle de vingt «conférences libres» de Cuttat sur R. Guénon, A.K. Coomaraswamy et F. Schuon dans l'*Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (5e Section: Sciences religieuses),* 1958-59, p. 66-69. Voir également la *Préface* (7-9) de Cuttat à l'ouvrage de Marie-France JAMES, *Ésotérisme et christianisme: Autour de René Guénon* (Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1981) ainsi que les nombreuses occurrences de «Cuttat, Jacques-Albert» et de «Thamar, Jean» (un pseudonyme de la période guénonienne) dans l'index de cet ouvrage. Les influences de Guénon sur la pensée de Cuttat et les réactions de ce dernier mériteraient une étude distincte.

l'universalité spirituelle «se compléteraient et s'enrichiraient, s'approfondiraient et s'amplifieraient mutuellement» (77). Chacun des termes bénéficierait de ses relations aux deux autres. Ce serait le cas de la foi chrétienne, «par exemple»: Cuttat fait observer que «telle est précisément l'approche d'un nombre croissant de théologiens et de savants chrétiens contemporains» (77).

Rien n'interdit — bien au contraire — à d'autres fois ou traditions spirituelles de se lancer dans l'aventure. S'agissant de Cuttat, il est clair cependant que l'inspiration profonde de sa démarche se trouve dans sa vision chrétienne et plus précisément dans sa christologie. On reconnaît là l'élan propre de cette foi chrétienne «vers ce qu'il y a, tout ensemble, de plus *universel* et de plus *concret*, de plus total et de plus différencié, de plus intérieur et de plus objectif: vers le Verbe éternel incarné en tel point du globe à tel moment de l'histoire» (77). Dans *Expérience chrétienne*, comme déjà dans *Rencontre des religions*, lorsque l'examen comparatif des traditions spirituelles à la lumière de la typologie Orient/Occident (nous y reviendrons) met en lumière des «tensions antinomiques» ou encore une «*coincidentia oppositorum*», c'est fréquemment la formulation christologique du concile de Chalcédoine qui sert en quelque sorte de clé de lecture (p. ex. *RR* 77; *Fait* 18, 24; *EC* 61, 125).

Une telle vision inspire une attitude et commande une méthode. Que ce soit dans la rencontre des personnes ou dans la lecture des diverses Écritures, le dialogue suppose une écoute patiente. Il y a pour le moins parallèle ou analogie entre la réserve ou la suspension de jugement (*epokhè*) pratiquée par le phénoménologue de la religion et l'écoute accueillante du croyant qui rencontre d'autres croyants. Analogie, cependant, n'est pas identité. Dans le dialogue authentique,

> … *j'ajourne tout jugement de valeur aussi longtemps que mon interlocuteur me parle,* plus précisément: je suspens — au sens de l'*epokhè* phénoménologique — l'adhésion explicite à ma foi en vue de reproduire intérieurement l'acte spirituel central de mon partenaire védantin, bouddhiste, zoroastrien ou musulman; mais cette «mise en parenthèse» de mes propres convictions et perspectives — à la différence de l'*epokhè* de Husserl — est provisoire: la «parenthèse» est «rouverte» une fois que l'interlocuteur m'a «communiqué» sa visée intime, car pour qu'il y ait dialogue, il faudra, *quand Dieu dira que le moment est venu,* donner *notre* réponse (78-79).

Loin de s'en trouver amoindrie ou altérée, la foi qui accepte de s'imposer pareille phase d'écoute silencieuse sortira — c'est l'intime conviction de Cuttat — «affermie, approfondie, *enrichie de*

dimensions nouvelles, refondue et amplifiée en quelque sorte au creuset de cette confrontation en profondeur» (79). Ni syncrétisme ni stratagème apologétique, la démarche par laquelle nous effectuons d'abord en nous-mêmes le mouvement spirituel de notre interlocuteur se retrouve comme un *leitmotiv* dans les réflexions de Cuttat. Nous y reviendrons.

V. – Deux hémisphères spirituels

On le voit, pratiquer la rencontre des religions, mettre en relation de dialogue l'expérience chrétienne et la (ou les) spiritualité(s) orientale(s) représente une démarche assez complexe du point de vue de la méthode. Comment définir les règles du jeu? Il y a d'une part l'étude du phénomène religieux dans l'espace et dans le temps. Ou, si l'on préfère, selon la géographie et selon l'histoire. Il y a en outre le souci de dégager des types. 'Orient(al)' et 'Occident(al)' ne sont pas sans rapport à la géographie ni à l'histoire. Sans se réduire à une simple répartition dans l'espace, ces types de religions entretiennent des rapports avec la naissance et le développement, dans l'espace géographique, d'ensembles historiques de culture et de civilisation.

Le point de départ, pour Cuttat, paraît être l'Occident principalement européen et méditerranéen, en tant qu'il est marqué et dans la mesure où il est profondément imprégné par le message biblique (judaïsme, christianisme) et, par extension, le message coranique. En face, se détache un Orient qui englobe avant tout l'Inde et l'Extrême-Orient, dans la mesure où ces mondes se définissent, pour l'essentiel, sans rapport à la Bible et au monothéisme biblique. On parlera donc, dans cette perspective, de deux 'hémisphères'. Ce choix de vocabulaire suggère qu'il n'y en a et ne peut y en avoir que deux: «*deux dimensions spirituelles de l'homme* en tant que tel» (*EC* 168; cf. *Fait* 20 «faute d'un troisième 'hémisphère'»).

Les religions dites 'primitives' (d'aucuns diraient aujourd'hui: premières ou primordiales) n'entrent guère en ligne de compte: ne pesant plus très lourd en termes de statistiques, elles n'interviennent pas davantage du point de vue typologique. En particulier, les religions de l'Europe pré-chrétienne ne sont pas envisagées pour elles-mêmes: elles ne sont pas situées parmi les religions traditionnelles ni vraiment prises en compte dans la définition de l'Occident actuel. Du point de vue typologique cependant, la Grèce ancienne et classique est plutôt rapprochée

de l'Inde (cette «Grèce de l'Asie» 68) et donc de l'Orient. C'est notamment le cas en plusieurs passages où le Christ apparaît comme scandale pour les Juifs et folie pour les Grecs, ce qui peut s'entendre désormais, à l'échelle planétaire des deux hémisphères, comme scandale pour l''Occident' et folie pour l''Orient'.

Cette polarité fondamentale n'a de sens, il est vrai, qu'à la condition de mettre en lumière et de privilégier tous les aspects homogènes de cet Orient, au-delà (ou en-deçà?) de ses diversités internes: hindouisme, bouddhisme, taoïsme… Le prix à payer est relativement élevé: notre auteur connaît trop bien les traditions de l'Inde (hindoue et bouddhique) ainsi que (dans une moindre mesure) celles de la Chine et de l'Extrême-Orient pour ne pas être conscient des simplifications que ce choix entraîne.

Quoi qu'il en soit, Orient et Occident deviennent dès lors plus ou moins synonymes de religions de type mystique et religions de type prophétique. Ici encore, une telle option suppose que l'on ne cherche pas à identifier un troisième pôle — sapientiel, par exemple. Il faut ensuite trancher un certain nombre de cas particuliers en les rattachant de préférence à l'un ou l'autre hémisphère. À l'encontre de son inscription géographique, le confucianisme classique se range plutôt du côté du pôle prophétique (et en ce sens, 'occidental') tandis que le néo-confucianisme, du fait peut-être d'influences venues du bouddhisme, se rapproche davantage des traditions 'mystiques'. Géographiquement asiatiques et orientaux, l'*Avesta* iranien et le zoroastrisme doivent plutôt, suivant en cela les travaux de R.C. Zaehner, être rapprochés des religions prophétiques, même s'ils ne sont pas historiquement entés sur la Bible. Enfin, bien des courants du soufisme s'apparentent aux traditions mystiques de l'Orient, même si les axes majeurs de l'islam en font indéniablement une religion prophétique.

Le lecteur patient ne peut qu'être séduit — sinon toujours pleinement convaincu — par les perspectives générales de l'auteur et par les analyses et applications particulières qui en découlent. Ainsi qu'il arrive fréquemment et sans doute inévitablement, ce que l'on gagne en profondeur et en simplicité risque de se payer en exactitude et respect de la diversité. Ajoutons que par delà les religions proprement dites, la typologie des deux hémisphères peut se révéler éclairante lorsqu'elle est appliquée, par exemple, à l'influence que le marxisme 'occidental' exerce sur une société 'orientale' telle que la chinoise.

Au-delà des rapports complexes entre espace géographique ou déploiement historique, d'une part, et typologies religieuses et

spirituelles, d'autre part, se situe la question de l'articulation entre sciences des religions et théologie — en l'occurrence: théologie chrétienne. En effet, si la géographie et l'histoire paraissent rattacher nettement le christianisme à l'hémisphère occidental et au pôle prophétique, nous verrons que Cuttat lui réserve une autre place. Cette option sera décisive pour l'ensemble de son œuvre.

VI. – Le moment de l'analogie contrastante

Le *Tableau synoptique* qui, en fin de volume, se développe sur soixante pages en petits caractères, se structure en trois colonnes parallèles. Les deux premières, reprenant les éléments du titre de l'ouvrage, s'intitulent «Spiritualité orientale» (au singulier, ainsi que nous l'avons noté) et «Expérience chrétienne» (également au singulier). Une accolade chevauche ces deux premières colonnes: «Le Contraste». La tension qui sépare et relie la première et la deuxième colonnes peut se définir dans la plupart des cas comme une «analogie contrastante» (35; cf. 124 «un parallélisme contrastant ou une divergence symétrique»). C'est en effet à mettre ce contraste en lumière et même à le creuser aussi loin que possible que l'auteur s'emploie dans le premier temps de sa démarche. Contre toute forme de concordisme ou de synthèse hâtive qui l'amènerait à se refermer prématurément sur lui-même, l'esprit d'examen et d'analyse se doit de prendre toute la mesure des différences. Il ne faut sacrifier ni l'écart des différences ni le potentiel des convergences. À quoi serviraient la rencontre et le dialogue s'ils ne permettaient d'opérer l'indispensable travail de décentrement? Faute d'un tel décentrement, la rencontre est privée de fécondité. En effet, «l'Amour qui dé-centre dans l'autre en tant qu'autre» est aussi celui qui, nous le verrons, «*per Christum*, re-centre l'homme dans le Tout-Autre» (34-35).

Les contrastes, il convient donc de les «penser jusqu'au bout» (68). C'est au niveau le plus profond, le plus essentiel, que les diverses traditions se révèlent avec davantage de netteté et de fruit. C'est au plan de l'essentiel que le contraste repéré entre les première et deuxième colonnes — rappelons qu'elles concernent le plus souvent la spiritualité orientale et l'expérience chrétienne — est capable de provoquer l'esprit «à rejoindre la *profondeur* spirituelle nécessaire à l''Assomption' évoquée dans la troisième colonne» (37). Même à propos de la confrontation avec le communisme marxiste, cette «hérésie chrétienne» (A. Toynbee), l'auteur ne craint pas d'affirmer de façon quelque peu surprenante:

«*Asie spirituelle et marxisme seraient assumés, infiniment surpassés tous deux si pareille décentration avait lieu au niveau du Soi védantin!*» (35).

Cette référence au Soi védantin permet de mesurer à quel point Cuttat a été marqué par sa découverte de la tradition hindoue, en particulier de son versant non-dualiste, et par sa fréquentation de chrétiens profondément engagés dans l'exploration de cette tradition mystique. Ambassadeur de Suisse à Delhi, n'avait-t-il pas été l'hôte de rencontres spirituelles axées sur la pratique du «dialogue intérieur» avec la tradition hindoue? Il s'agissait à vrai dire d'un petit groupe d'échanges entre chrétiens de plusieurs confessions, presque tous Occidentaux[7]. Les membres de ce «Cercle» se retrouvaient chaque année pour une semaine environ de méditation, d'étude de textes de l'hindouisme, d'échanges spirituels et théologiques. Ces réunions, qui se déroulèrent de 1961 à 1964 environ, soit à peu près durant les travaux de Vatican II, fournirent la matière de chroniques et de publications signées par plusieurs des participants; Cuttat y contribua beaucoup et en reçut beaucoup[8].

Le plan de l'essentiel, cette «sphère de notre conscience où se situe cette profondeur inter-religieuse» (37), Cuttat, s'inspirant ici de Maritain ainsi que de Guénon, propose de l'appeler le 'Supra-conscient'; il le situe «à l'opposé supérieur du subconscient de la psychanalyse». Le Supra-conscient est, selon le titre de la *Première partie* (41-81), «source et sphère de l'intériorité réciproque interreligieuse». Il ne s'identifie pas strictement au domaine de la mystique. L'intuition mystique en est cependant «le sommet ou le centre» (38). Un premier chapitre s'emploie donc à définir différents types de mystique ou encore à situer les

---

7. Plus généralement, à propos de la rencontre entre expérience chrétienne et spiritualité hindoue, la plupart des noms de chrétiens cités par Cuttat sont encore des étrangers: J. Monchanin, B. Griffiths, H. Le Saux, K. Klostermaier… C'est là une situation qui évoluera très rapidement dès la fin des années 60. Cuttat sait que ces précurseurs ne peuvent que préparer le terrain, dans l'attente d'un «grand sage védantin ou bouddhiste» qui s'éveillerait à la joie du Christ, devenant un Père de l'Église asiatique. D'ici là, quelques 'renonçants' (*sannyâsi*) chrétiens, «disséminés en Inde, poursuivant l'œuvre amorcée par les Pères de Nobili, Dandoy, Johanns et Monchanin, préparent l'avènement» de celui dont le Corps mystique a besoin pour achever en Orient «ce qui manque encore à la passion du Christ» (*EC* 256-257).

8. Voir notamment ROBINSON B., *Christians Meeting Hindus: An Analysis and Theological Critique of the Hindu-Christian Encounter in India,* coll. Regnum Studies in Mission, Oxford, Regnum Books, 2004 (p. 28, 39-40, 78-79).

cinq réponses possibles que le sujet humain apporte librement au surgissement mystique initial, au «désir naturel du surnaturel» (H. de Lubac). Cuttat s'inspire ici notamment de R.C. Zaehner ainsi que de Jacques Maritain et de Louis Gardet. Cependant, dans ces diverses sources, les points de vue et les classifications (spontané / structuré, sacré / profane, naturel / surnaturel…) ainsi que les terminologies ne sont pas exactement superposables, de sorte que le lecteur peut se trouver quelque peu désorienté.

VII. – Le mouvement d'assomption

Plus décisive pour la suite de la démarche est l'observation suivante: contrairement à ce que certaines remarques typologiques pouvaient tout d'abord laisser croire, la foi chrétienne ne se range pas tout simplement du côté des religions de type prophétique plutôt que mystique. Il y a dépassement. À vrai dire, cependant, le lieu propre du dépassement n'est pas ici le christianisme, mais le Christ. C'est en effet le Christ que l'auteur présente comme «assomption de toutes les 'réponses' prophétiques et mystiques» (60-64). En principe, *toute* expérience numineuse ou mystique est de soi ouverte à la «*possibilité* de se commuer en Ek-stase proprement surnaturelle» (59). Dans les diverses traditions de type prophétique, en particulier, la trajectoire propre de la réponse humaine se trouve «interrompue par l'incidence 'verticale' du Saint par excellence, du 'Suprême' Quelqu'un conçu et vécu comme inaccessible en soi et se communiquant souverainement et gratuitement à Sa créature». Ce devrait donc être le cas du zoroastrisme, du judaïsme et de l'islam, religions «authentiquement prophétiques» (60). En fait, cependant, selon Cuttat, ces traditions n'assument que fort imparfaitement la dimension mystique. Ou bien, à l'inverse, cherchant à l'inclure, elles laissent se perdre leur caractère proprement prophétique — c'est souvent le cas du soufisme.

À l'estime de notre auteur, le christianisme, clairement prophétique de par sa genèse historique, est aussi profondément mystique. En lui, aucune contradiction entre intériorité et ouverture au Tout-Autre. Ces deux dimensions s'approfondissent mutuellement. Il y a là cependant dépassement plutôt que simple cohabitation. Cette caractéristique du christianisme tient, en profondeur, au fait que le Christ «dépasse l'ordre mystique autant que l'ordre prophétique du fait même qu'Il les fait confluer en Lui» (61). L'auteur en tire ce corollaire, dont il sait pertinemment qu'il

pourra paraître bien présomptueux: «la Foi chrétienne, elle aussi, est foncièrement trans-mystique et trans-prophétique en tant que telle» (62). Cela ne dérive pas, bien entendu, de quelque mérite ni de quelque capacité du croyant, mais se réalise exclusivement «*ex parte Christi*». Dès lors, la foi ne peut que rencontrer l'éternel regard du Christ sur nous, regard qui «plonge en nous *en deçà* des profondeurs atteintes par l'expérience du Soi ou du *nirvâna*, tout en nous attirant *au-delà* des sphères accessibles aux inspirations prophétiques» (62-63). Don reçu gratuitement, cette foi «*devient* peu à peu ce qu'elle *est* essentiellement: la faculté de regarder avec les yeux de l'homme dont le 'Je suis' coïncide avec le 'Je suis' du Père des lumières…» (63).

C'est bien ce regard que l'auteur, avec autant de modestie que de confiance intrépide, s'efforce de porter sur le panorama de l'histoire spirituelle de l'humanité. Fondé sur le Christ et suscité par lui, ce regard ne saurait se contenter d'aller et venir dans l'espace occupé par la colonne de la spiritualité orientale et celle de l'expérience chrétienne; il ne peut se résoudre à parcourir sans plus le double domaine embrassé par l'accolade de la «tension contrastée». Il s'étend spontanément à la troisième colonne, celle qui, par delà l'accolade de la «convergence», s'intitule «Assomption». Par delà ce qui pouvait tout d'abord apparaître comme simple juxtaposition ou cohabitation de pôles complémentaires, se dessine une structure ou «unité de tension» marquée par un rapport de verticalité. Parler d'assomption, c'est poser la question: qui, de la spiritualité orientale ou de l'expérience chrétienne, manifeste une capacité d'accueillir l'autre sans la dénaturer? Si le contraste spirituel, nous l'avons vu, est la condition du dialogue entre les deux hémisphères (2e partie, p. 83-114), la 3e partie (p. 115-188) présente l'assomption chrétienne comme condition de la convergence.

VIII. – «Le Christ, assomption et jugement»

Dans l'espace de l'analogie contrastante comme dans le mouvement d'assomption, il y a place, ainsi que l'illustrent amplement tant le *Tableau synoptique* que les explorations et les commentaires contenus dans le corps du livre, pour un travail intellectuel d'étude et d'analyse portant sur les doctrines et même les pratiques des différentes traditions. De ce travail inépuisable, l'œuvre publiée de Cuttat ne fournit bien évidemment que le cadre général et un certain nombre d'exemples — un nombre à

vrai dire étonnant, si l'on tient compte des dimensions réduites de *EC.* Ce travail, chacun — chaque chrétien engagé dans ce type de rencontre et de dialogue 'assomptif' — est invité à le poursuivre dans le contexte qui est le sien, avec ses interlocuteurs et selon ses affinités ainsi qu'en fonction de ses dons et ressources propres.

Ce qu'il importe cependant de souligner ici, c'est que la dimension intellectuelle de ce labeur ainsi que la forme plus théorique que prend le produit fini (mais jamais final), tableau synoptique ou commentaire, sont loin de constituer la seule dimension de ce processus. Plus exactement, l'indispensable travail d'analyse et de réflexion n'a des chances d'aboutir à quelque conclusion féconde que dans la mesure où il a été suscité dès le départ et porté tout au long du parcours par une démarche plus intérieure.

De cette démarche intérieure et discrète, il convient de souligner au moins deux dimensions: celle (pour le chrétien) du rapport au Christ, axe et lieu de l'assomption; celle du rapport au(x) partenaire(s) dans la rencontre.

Selon une formule qui, sans être reprise dans la table des matières de *EC,* figure à la page 13, avant même le mot «Introduction», et pourrait presque servir de titre à l'ouvrage tout entier, le Christ est «assomption et jugement des spirituels chrétiens et non chrétiens». Le rapport au Christ dans son Esprit est, pour le chrétien, celui que l'on peut entretenir à la fois avec un fondement et avec un modèle. Ce rapport s'avère indispensable si l'on veut éviter de basculer soit du côté d'un concordisme de tendance gnostique soit du côté d'un sentiment de supériorité basé sur la conviction de posséder quelque vérité exclusive. Dans le premier cas, je m'estime seul juge de la vérité des religions et de la valeur du chemin qu'elles proposent. Dans l'autre, je me sens investi d'une responsabilité de porte-parole et défenseur de l'évidente supériorité du christianisme. De part et d'autre, le chrétien risque d'être la proie d'un orgueil luciférien. Il est donc indispensable de se rappeler et de s'entendre rappeler que «ce trésor, nous le portons dans des vases d'argile» (2 Co 4,7).

Il nous importe en outre de demeurer conscients du fait que nous sommes plongés dans le courant d'une histoire qui, n'étant pas achevée, se dérobe à toute prétention de saisie totalisante. En ce sens, le projet d'entrer dans le va-et-vient de l'analogie contrastante, puis dans le mouvement d'assomption, n'a un sens chrétien qu'à condition d'être vécu dans l'espérance: loin de toute illusion de «possession comblante», la voie chrétienne ne promet qu'une «expérience d'attente» (31). Il était question tout à l'heure

de la foi qui doit encore *devenir* ce qu'elle *est* essentiellement. De même, «c'est dans son propre intérêt, pour être en elle-même universelle, planétaire, que l'Église doit réaliser l'Incarnation 'assomptive' en terre hindoue, bouddhique, taoïste, soufie, etc.» (23). Cette geste d'assomption, cette récapitulation (Ep 1,10; *EC* 127), les premiers chrétiens n'ont pu l'entreprendre qu'à l'invitation et dans l'Esprit du Christ ressuscité. Elle demeurera nécessairement inachevée jusqu'à son retour: nous marchons au-devant de Celui qui vient ou, comme préfère le dire Cuttat, «au-devant de Celui qui *revient*, qui revient *de la fin des temps*» (63).

Fondement et axe, le Christ est aussi modèle. S'agissant en particulier de la manière dont le chrétien, dans la démarche dialogale préconisée, aborde les Écritures non chrétiennes, Cuttat évoque la scène où le Christ ressuscité, «cheminant sans se faire connaître», se porte à la rencontre des deux disciples sur le chemin d'Emmaüs: «c'étaient *leurs propres Écritures* (Écritures préchrétiennes!) que Jésus leur interprétait comme se référant en réalité à Lui-même, sans toutefois leur dévoiler son identité divine pendant qu'il faisait route avec eux, afin de les amener à la découvrir par eux-mêmes, à Le re-connaître après coup, *à lever eux-mêmes Son 'incognito divin'*» (79).

IX. – «Effectuer en nous-mêmes l'acte spirituel de notre partenaire»

Contraste et convergence, écart et assomption: ces différentes dimensions invitent le chrétien à creuser tout ce que le processus comporte d'exigence(s) dans la rencontre de l'autre. Il n'est pas nécessaire de rappeler ici ce qui a été dit de plusieurs attitudes déficientes et sans fécondité. Il faut tenter de saisir et d'exprimer positivement l'esprit d'une démarche authentique. Sans chercher à trop systématiser la pensée de Cuttat, il est permis de distinguer ici des moments différents dans la démarche qu'il propose.

Le chrétien est tout d'abord invité à reconnaître que, dans les ressources spirituelles de l'Orient (ou de toute autre tradition), il puisse y avoir pour lui un rappel, et même une «invitation providentielle» (*RR* 13). Ainsi par exemple — cela est affirmé de manière programmatique dès l'introduction — «l'Intériorité théocentrique et le sens contemplatif du cosmos» sont mentionnés comme des aspects que «l'Asie spirituelle *rappelle* providentiellement à l'Occident extraverti, enrichissant pour autant notre

Foi» (23-24). Ailleurs et plus largement, «la 'rencontre des religions' rappelle au chrétien moderne ce sens du sacré, du symbole, de la transparence de ce monde à d'autres plus beaux et plus réels encore…, sens que nous avons presque perdu… N'est-ce pas une dimension oubliée de notre propre religion… *que Dieu nous invite ainsi à redécouvrir en Asie pour la ranimer?*» (142-143). De même, le dialogue avec le génie mystique de l'Orient est une «occasion providentielle pour les chrétiens de ranimer, s'ils l'ont oublié, et d'amplifier en le creusant, s'ils s'en souviennent, l'art patristique et médiéval de contempler Celui 'en qui tout a été créé' et qui 'attirera toute chose à lui'» (160). D'autres formulations proches pourraient être ajoutées. L'osmose entre les religions peut donc se révéler salutaire et féconde (cf. 86).

Cette insistance sur le 'rappel' doit-elle se comprendre comme s'il ne s'agissait jamais que de remettre le chrétien sur la voie de richesses spirituelles dont il n'était pas dépourvu ou que du moins il n'ignorait pas, mais qu'il avait quelque peu délaissées? Il faudrait alors penser qu'il n'y a pour lui rien de vraiment nouveau à découvrir et recevoir. Cette interprétation apparaît cependant peu probable, en particulier lorsqu'il s'agit de ressources doctrinales ou de pratiques qui lui viennent de l'hémisphère oriental.

Rappel de vérités négligées ou découverte de véritables nouveautés, s'il ne veut pas rester à la surface des choses, le chrétien devra se porter de tout son être à la rencontre de ce que ses partenaires lui proposent en partage. Cuttat a ici des formules fortes et originales. Nous en avons déjà rencontré l'une ou l'autre. Le chrétien est invité à «reproduire intérieurement l'acte spirituel central» de son partenaire (79). Cette démarche exige de l'audace et suppose la grâce. C'est dans l'intelligence même de sa foi que le chrétien peut puiser «l'audace intellectuelle de *reproduire en lui-même la perspective orientale autant qu'il se peut,* de la repenser jusqu'au bout…, de la faire sienne…» (133-134). Seule une foi accrue procure «la 'sainte audace' d'incorporer à la contemplation chrétienne les valeurs d'intériorité de l'Orient» (161)[9]. Du reste, l'annonce de l'Évangile n'aurait-elle pas trouvé davantage d'écho en Asie si les chrétiens avaient plus souvent demandé «la grâce d'effectuer *d'abord en eux-mêmes* le geste intérieur qu'ils attendaient de leur frère asiatique» (137)?

---

9. Voir également *Fait* 25 et 41. Cette démarche revêt, pour le chrétien, une dimension proprement ecclésiale: ne s'agit-il pas de «rendre ainsi l'*Église coextensive* à tous les élans spirituels non chrétiens» (*EC* 79)?

La *Conclusion générale* revient encore sur ce thème de l'assomption ou de la 'synthèse assomptive'. Que ce soit en conversation ou dans le silence[10], écoute et annonce sont ici intimement liées dans une même démarche spirituelle. Ce qui est en jeu, c'est moins un mouvement que je puisse attendre de mon partenaire — ou lui, de moi — qu'une exigence de conversion profonde qui est l'œuvre de Dieu. Il s'agit en effet de «*préfigurer en soi, à partir d'un niveau de profondeur aussi proche que possible de celui de l'Oriental, le revirement intérieur que l'on attend de lui, ou plutôt: que Dieu en lui et en moi entend* [corr.: *attend?*] *et veut bien lui 'communiquer' par moi*» (304). Dans le cas du bouddhisme, par exemple, et de la rencontre avec des personnes engagées sur la voie de l'Éveil, la tâche du chrétien «n'est-elle pas de s'éveiller lui-même… si fort et si totalement au Fait chrétien qu'à travers les fenêtres largement ouvertes de son âme, son frère 'éveillé', en le regardant, se découvre devant Jésus et L'entende lui dire du Bouddha ce qu'Il a dit d'Abraham: 'Votre père a tressailli de joie à la pensée de voir mon Jour; il l'a vu et s'est réjoui' (Jean 8, 56)?» (*Fait* 40). C'est dire que chaque partenaire dans la rencontre est appelé à une fidélité exigeante à l'égard de soi et à l'égard de l'autre. Une affirmation valable pour toutes relations entre des personnes peut ici s'appliquer en particulier à la rencontre interreligieuse: «toutes les fois que mon prochain trahit sa propre essence déiforme et qu'il voile ainsi son vrai visage…, je lui dois de *lui rester plus fidèle qu'il ne l'est à lui-même en l'aimant plus qu'il ne s'aime lui-même*» (232).

X. – La démarche assomptive admet-elle la réciprocité?

Tout au long de ces développements, J.-A. Cuttat parle en chrétien et pour des chrétiens. Il se devait de le faire. Mais aussi, comment aurait-il pu faire autrement? S'il observe, comme nous l'avons vu, qu'un «nombre croissant de théologiens et de savants chrétiens contemporains» retiennent pour «exemple d'universalité spirituelle» l'objet de leur propre foi, plus spécifiquement le «fait du Christ» dans sa double dimension universelle et concrète, il est clair que cette option ne découle pas seulement d'une familiarité culturelle. Elle est aussi — et surtout — la mise en œuvre

10. Dans son mouvement profond, ce geste d'assomption demeure «*inexprimé*»; il s'effectue d'abord et essentiellement «par *action de présence*» (*EC* 121).

d'une règle du dialogue interreligieux: si chacun n'y entrait pas avec sa propre conviction de foi, il n'y aurait là qu'un «jeu de l'esprit a-religieux, c'est-à-dire une démarche dépourvue, par définition, de compétence *religieuse,* et, partant, de valeur *inter*-religieuse» (77). Il convenait donc de soulever une question qui mérite en effet quelque considération. L'examen d'analogies contrastantes et le mouvement d'assomption appartiendraient-ils au seul chrétien? N'est-il pas raisonnable et n'est-ce pas justice de penser qu'une démarche équivalente sinon identique se propose et peut-être s'impose aux fidèles d'autres religions? Peuvent-ils entreprendre un parcours comparable? Le doivent-ils? Et pouvons-nous esquisser ou pressentir quelque chose de ce que serait un tel parcours? En d'autres termes, face à l'initiative chrétienne qui prend corps dans *La rencontre des religions* et surtout dans *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, y a-t-il place pour des démarches symétriques, pour une réciprocité?

«Pour que le Dialogue interreligieux devienne pleinement réciproque, il faudrait que les fidèles non chrétiens consentent à leur tour à suspendre temporairement l'adhésion explicite à leurs propres convictions religieuses et 'à laisser parler' le fait du Christ en tant que tel» (80). Or, ce 'dialogue interne'[11] avec le christianisme est en effet pratiqué notamment par certains hindous. Cuttat estime cependant que les efforts consentis pour comprendre et exposer le christianisme avec sympathie aboutissent bien rarement au point où le chrétien peut se reconnaître de manière satisfaisante, alors que l'inverse, selon lui, est «illustré par de nombreux exemples». Et de déplorer que l'Orient n'ait «encore rien produit d'analogue aux traités si impartiaux et objectifs de nos orientalistes, dont plusieurs sont de fervents chrétiens» (80).

Le lecteur ne manquera pas d'observer que si ces orientalistes 'impartiaux' ne sont pas tous chrétiens, c'est que la question est plus complexe qu'il n'y paraît. Il serait certes intéressant de se demander si l'impartialité et la neutralité scientifique ont historiquement et culturellement quelque chose à voir avec l'Occident en régime chrétien. Que des 'occidentalistes' japonais et autres puissent se montrer pareillement impartiaux montre que cette approche scientifique et critique n'est la propriété exclusive de

11. Ce thème du 'dialogue interne' ou 'intérieur' pourrait être rapproché de ce que Raimon Panikkar a fait connaître sous le nom de 'dialogue intrareligieux'. Voir PANIKKAR R., *Intrareligious Dialogue,* New York, Paulist Press, 1978 et Mahwah (N.J.), Paulist Press, 1999 (revised ed.); tr. fr. (de la 1e éd.) *Le Dialogue intrareligieux,* Paris, Aubier, 1985.

personne. On peut en outre le rappeler: des débats récents, que Cuttat ne pouvait guère prévoir, ont quelque peu mis à mal la réputation d'impartialité des 'orientalistes'. La question toutefois ne s'arrête pas là. Même si l'on accorde qu'une certaine tradition occidentale d'impartialité scientifique a commencé à marquer la culture mondiale, il reste à se demander quelle influence ma propre conviction de foi peut exercer sur mon interprétation des convictions d'autrui. Il faut également chercher à déterminer, dans chaque cas concret, où passe la frontière entre l'orientaliste et l'essayiste, entre le philologue ou l'historien et le théologien. Si, malgré les mérites de ces auteurs, le chrétien peut avoir quelque peine à reconnaître sa foi et ses convictions dans les écrits de Vivekananda, de S. Radhakrishnan ou de D.T. Suzuki, l'hindou et le bouddhiste reconnaîtront-ils les leurs dans les écrits de J.-A. Cuttat, de R. Panikkar ou de J. Cobb?

Quoi qu'il en soit, de la relative absence de réciprocité ou de parallélisme constatée plus haut, notre auteur croit pouvoir tirer la conclusion suivante:

> Tout se passe… comme si la *Foi au Christ* était la seule qui soit capable de se sentir assez sûre d'elle-même pour avoir l'audace de s'effacer pour un temps devant une autre forme d'adhésion totale à l'Absolu, *seule capable de pratiquer sur elle-même le suspens de jugement phénoménologique* afin de retracer intérieurement l'acte spirituel central des autres religions, autrement dit: la seule dont l'objet possède une capacité d'inclusion telle qu'elle est certaine de le retrouver intact (en quelque sorte plus transcendant et plus compréhensif encore) lorsqu'elle rouvrira la parenthèse (80).

En revanche, les essais de quelques auteurs hindous et bouddhistes ne paraissent guère convaincants. Cuttat estime que «le résultat n'est pas une inclusion, mais une vaine tentative d'annexion» (*Fait* 23; cf. *EC* 367 «*absorption,* mais non *Assomption*»). Cela n'empêche pas, selon lui, que de telles tentatives d'annexion syncrétiste — notamment à propos de la figure de Jésus — trahissent «en même temps qu'une crainte inavouée, *une secrète nostalgie*» (81; cf. 267).

XI. – «Il leur interpréta dans toutes les Écritures ce qui le concernait» (Lc 24,27)

Une manière de faire saillir la difficulté est peut-être de se reporter à l'exemple même que Cuttat fournissait pour illustrer la démarche dialogale, en particulier celle du chrétien qui aborde

des Écritures non chrétiennes: le Christ ressuscité commentant les Écritures sur la route d'Emmaüs. Cuttat en tirait notamment la réflexion suivante: si le Verbe éclaire *tout* homme en ce monde, n'avons-nous pas à reconnaître, à plus forte raison, que «*toute* Écriture pré-chrétienne authentiquement spirituelle constitue *l'analogue extra-biblique de l'Ancien Testament* et doit être lue, elle aussi, à la lumière de l'‘analogie de foi'?» (79-80). Or, l'histoire des relations entre juifs et chrétiens documente abondamment et cruellement le fait que des Écritures communes peuvent diviser autant et davantage que rapprocher. À lui seul, le terme d'‘Ancien Testament' en témoigne. Les juifs se sont-ils reconnus dans l'exégèse que le Christ offrait de leurs propres Écritures? Quelques-uns, sans doute, à commencer par les deux voyageurs sur la route d'Emmaüs. Beaucoup d'autres aussi, par la suite. Mais pas tous, loin s'en faut[12].

S'agissant de traditions spirituelles et d'Écritures bien plus distantes pour lui que la Parole biblique ne l'était pour Jésus de Nazareth, le chrétien se doit d'être prudent: qu'est-ce qui l'autorise — et qui pourrait l'autoriser — à estimer que sa lecture des Écritures hindoues ou bouddhiques, par exemple, est telle que des hindous ou des bouddhistes peuvent s'y reconnaître? Plus précisément, dans quelle mesure serait-il possible de distinguer adéquatement deux temps: le premier permettrait au chrétien d'acquérir une intelligence vraiment objective et authentifiable des Écritures hindoues; le second correspondrait à une relecture chrétienne ou une assomption christique du sens de ces mêmes Écritures. (Bien évidemment, il faudrait, de manière symétrique, examiner les lectures hindoues des Écritures chrétiennes. Et ainsi de suite).

Cette distinction de deux temps peut-elle être maintenue de manière étanche? Cela supposerait que notre lecture d'autres Écritures (ou toute découverte et exploration d'une tradition religieuse autre) puisse se garder libre de tout point de vue et pour

12. Le judaïsme paraît être le grand absent de l'œuvre de Cuttat — ou peu s'en faut. La tradition juive n'apparaît guère autrement que sous la forme de la tradition biblique relue par les chrétiens. Dans le recours à la catégorie d'‘assomption', apparentée à celle de ‘récapitulation', le judaïsme est moins pris en compte pour lui-même que ne le sont le bouddhisme et l'hindouisme, voire l'islam. Le dialogue contemporain entre chrétiens et juifs ne fournit pas vraiment de modèle ni d'inspiration pour la théologie chrétienne du dialogue interreligieux, alors que celle-ci aurait pu bénéficier de la critique des théologies de la ‘substitution'. Il ne semble pas que *Nostra Aetate* § 4 soit invoqué, même là où on pouvait l'attendre (*EC* 25).

ainsi dire de toute mémoire. Ne faut-il pas reconnaître, au contraire, que chacun, individu ou communauté, aborde sa lecture de l'autre en étant porteur de tout un bagage: mémoire et oublis, faim et satiété, intérêts et indifférences, sans compter l'architecture de sa propre tradition qui le porte à privilégier tels thèmes et telles valeurs au détriment d'autres? Ainsi, par exemple, on peut s'attendre à ce que le «fait du Christ» apparaisse au chrétien comme le sommet de l'universalité et de la concrétude (même si tout chrétien ne privilégiera pas nécessairement cette approche). Il est également compréhensible que le chrétien, dans sa lecture d'une tradition autre, y cherche le lieu d'un tel 'universel concret'. Il ne faudrait pas trop vite conclure de là que le bouddhiste, l'hindou ou encore le musulman sont en quête d'un universel concret — ou du moins que celui-ci peut être reconnu par eux dans un 'fait' et, plus encore, dans un fait 'personnel'. Dans son étude publiée en hommage à Henri de Lubac, Cuttat souligne, faisant contraste avec le bouddhisme, le caractère de «réalité vivante» que le Fait divino-humain du Christ revêt aux yeux de la foi (*Fait* 39).

XII. – «Concordant Discord»[13]

Les observations qui précèdent ne mènent pas nécessairement à la conclusion de l'incommunicabilité entre les cultures ou encore entre les convictions religieuses et les voies spirituelles. Les contrastes, nous l'avons vu, n'excluent pas les convergences. Mais l'assomption implique dépassement. Dans le processus de la rencontre dialogale, il y a nécessairement des sauts. Et sans doute est-il heureux qu'il en soit ainsi: une synthèse s'étendant de proche en proche de manière lisse laisserait-elle de la place pour les options de nos libertés?

Si la communication interreligieuse est possible, elle ouvre la voie au partage des idées et à la rencontre des cheminements spirituels. Cependant, la démarche assomptive du chrétien entré en relation dialogale avec la tradition hindoue et celle (symétrique?) de l'hindou en relation avec la tradition chrétienne, pour convergentes qu'elles soient, ne se rejoignent pas

13. J'emprunte cette expression au titre d'un ouvrage de R.C. ZAEHNER, *Concordant Discord: The Interdependence of Faiths (Gifford Lectures 1967-1969),* Oxford, Clarendon, 1970.

en un point commun, n'aboutissent pas à un discours unanime ni même à une option spirituelle identique. Lorsque chacun aura progressé, face à l'autre et grâce à lui, dans son geste assomptif, ils se trouveront moins étrangers l'un à l'autre, mais aussi plus lucides sur ce qui persiste à les distinguer. Faut-il le regretter?

Faut-il craindre, par ailleurs, que ne se constituent bientôt, en contexte de mondialisation, des blocs homogènes de plus en plus figés dans leurs nouvelles identités 'post-dialogales'? Ce serait ignorer la diversité interne à chaque religion (bouddhisme, christianisme, islam…). Ce serait négliger le fait que des formes de diversité paraissent se reconstituer sans cesse, à mesure que se développent des tendances à l'homogénéité. Dès lors que l'ignorance mutuelle n'est plus possible, ou du moins dès lors que, au sein de chaque tradition, un nombre significatif de croyants estiment souhaitable que la rencontre des religions suscite, par delà les tensions contrastantes, un élan de convergence assomptive, on verra se développer une diversité de 'théologies comparatives'[14]. Sans devenir jamais interchangeables, ces théologies — et les options spirituelles qu'elles expriment — se croiseront et s'échangeront dans le cadre d'une immense conversation dans laquelle aucun de nous n'aura le dernier mot et dans laquelle aucun ne regretterait de ne pas avoir le dernier mot.

B – 1348 Louvain-la-Neuve Jacques SCHEUER S.J.
rue de la Houe 1 Faculté de théologie
scheuer@hecc.ucl.ac.be Université catholique de Louvain

Sommaire. — Diplomate suisse, séduit tout d'abord par le «néo-traditionalisme» de René Guénon, Jacques-Albert Cuttat redécouvre ensuite la foi chrétienne et la tradition catholique. Il sera, à l'époque de Vatican II, un pionnier de la *Rencontre des religions* (1957) et d'une étude approfondie de la relation vivante entre *Expérience chrétienne et spiritualité orientale* (1967), surtout indienne. Sans aborder tous les thèmes riches et divers de ces publications, on s'attache ici à dégager sa démarche spirituelle ainsi que sa méthode de travail, au carrefour de la théologie chrétienne et de l'étude comparative des religions.

---

14. Voir notamment les ouvrages de Fr.X. Clooney; cf. SCHEUER J., «Interreligieuse, dialogale, confessionnelle: la 'théologie comparative' de Fr.X. Clooney», dans *Revue théologique de Louvain* 36 (2005) 42-71.

Summary. — A Swiss diplomat by profession, Jacques-Albert Cuttat felt attracted first by the «neo-traditionalism» of René Guénon, before he rediscovered the christian faith according to the Roman Catholic tradition. In the years around Vatican II he became a pioneer of the encounter between religions, particularly between the Christian spiritual experience and the Eastern (mainly Hindu and Buddhist) mystical traditions. This article focuses on Cuttat's spiritual way and his method of study, at the crossroads between Christian theology and comparative religion.

TROISIÈME VERSION DU DVD, À MINI-PRIX

Nouvelle version 3.0 compatible PC/Mac

Nouveau prix !!!

80.000 pages pour 99 €, port compris, hors tva*



80 ANNÉES NRT DISPONIBLES SUR DVD 99 €UROS

Contactez-nous : info@nrt.be

* Pour les pays de la zone €uro, cela revient à 120 €, tva incluse