NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

79 N° 7 1957

Toutes les religions ont-elles la même valeur ?

Augustin LÉONARD (o.p.)

p. 704 - 714

https://www.nrt.be/it/articoli/toutes-les-religions-ont-elles-la-meme-valeur-2330

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Toutes les religions ont-elles la même valeur ?

I. LA QUESTION POSÉE.

Il est très fréquent aujourd'hui d'entendre dire par des personnes appartenant à tous les degrés de la culture que toutes les religions ont la même valeur. Peu importe, dit-on, que l'on croie au Christ, à Mahomet ou au Bouddha, si l'on croit sincèrement. Toutes les religions se ressemblent, elles ont toutes le même but et à peu près les mêmes doctrines et les mêmes rituels. Le fait d'appartenir à l'une ou à l'autre n'a pas beaucoup d'importance et est réglé par la naissance, l'éducation ou les circonstances.

Cette mentalité s'est tellement répandue dans l'esprit du temps qu'elle s'exprime dans un véritable slogan que l'on accepte et que l'on se passe, même parmi les chrétiens, sans même prendre la peine de l'examiner et de le critiquer.

Beaucoup d'écrivains de talent, dont les titres en histoire des religions, en philosophie religieuse ou en théologie ne sont pas très sûrs, contribuent à créer cette mentalité, à grand renfort d'imagination et d'hypothèses indémontrables. Aldous Huxley, par exemple, bon romancier, mais que rien ne qualifie à faire de la religion comparée, a imaginé une *Philosophie éternelle* [1] qui glane dans toutes les religions « leur plus haut commun facteur ». « On peut trouver, écrit-il, dans le folklore traditionnel des peuples primitifs de toutes les régions du monde des rudiments de cette philosophie éternelle. Sous des formes pleinement développées, elle trouve place en chacune des religions plus élevées. Une version de ce plus haut commun facteur, présent en toutes les théologies antérieures ou postérieures, fut mise par écrit pour la première fois il y a plus de vingt-cinq siècles. Depuis ce temps, le thème inépuisable a été traité de façon répétée du point de vue de toutes les traditions religieuses et dans toutes les principales langues d'Asie et d'Europe ».

Simone Weil, dont on admire à juste titre la vie héroïque et l'aspiration religieuse si profonde, s'est livrée à une multitude de comparaisons superficielles entre les signes du Zodiaque, les mythes, les folklores, les rites païens et les vérités chrétiennes. Elle ne répugnait pas à l'hypothèse de plusieurs incarnations dans les religions païennes et les personnages bibliques. « Si un Hindou croit que Vishnou est le Verbe et Shiva le Saint-Esprit, et que le Verbe a été incarné dans Krishna et dans Rama avant de l'être dans Jésus, de quel droit lui

1. Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, Londres, 1946. Trad. franç. *La philosophie éternelle*.

refuserait-on le baptême [2] ? » On pourrait trouver chez elle plus de cent textes semblables, mais qui ne s'appuient sur aucune enquête historique sérieuse. Toutefois Simone Weil était loin de partager la mentalité d'un historien rationaliste. Elle se préoccupait surtout, certes de façon désordonnée et aventureuse, de donner un sens, une signification positive, à toute l'histoire religieuse de l'humanité, par rapport au caractère absolu et à la transcendance du christianisme. « Toutes ces concordances, à moins qu'on nie le caractère historique des Evangiles, ce qu'il semble difficile de faire sincèrement, ne portent pas atteinte à la foi, mais en sont au contraire une confirmation bouleversante... Comment Dieu aurait-il donné son Fils unique au monde si le monde ne l'avait pas demandé [3] ? » Il reste que la multiplicité des religions nous pose une question : sont-elles toutes également vraies ? Remarquons que l'on pourrait d'abord analyser cette question et se demander si elle a un sens. On peut, en effet, l'envisager de quatre façons différentes [4].

II. LA QUESTION POSÉE A-T-ELLE UN SENS ?

1) En disant que toutes les religions sont vraies, on entend au fond qu'elles sont toutes fausses. Chacune d'elles est le produit d'une mentalité primitive, archaïque, pré-logique, mythique qui n'est pas encore parvenue à une explication scientifique et rationnelle de l'univers. Les religions sont vraies à la manière des contes de fées. Elles expriment un certain enseignement à la mesure d'une mentalité infantile, névrosée même dira Freud. C'est le point de vue du rationalisme. Il est bien évident que ce point de vue est un à priori qui ne peut rien comprendre aux affirmations et aux certitudes de la conscience religieuse. Il est tout simplement grotesque de prétendre que Jésus, l'apôtre Paul, l'apôtre Jean, Augustin d'Hippone, Thomas d'Aquin, Pascal, Claudel ou Bernanos étaient affectés d'une mentalité pré-logique. D'ailleurs on ne croit plus à l'existence de cette mentalité comme réservée à certaines couches de l'humanité. Le civilisé, tout comme le primitif, possède une mentalité pré-logique parallèle à ses fonctions logiques. En outre le « mythe » n'est plus conçu seulement comme une fable due à l'ignorance, mais comme une manière d'être et de concevoir le monde qui s'exprime par d'autres voies que celles de la logique raisonnante, sans être pour cela purement irrationnelle. En ce sens il y a du mythe dans la religion comme il y en a dans l'amour et la poésie. C'est-à-dire que certaines appréhensions profondes de la réalité sont impuissantes à s'exprimer à travers les fonctions tech-

2. *Lettre à un religieux*, Paris, 1951, p. 33.
3. *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, 1951, p. 57.
4. Franz König, *Das Christentum und die Weltreligionen*, dans *Christus und die Religionen der Erde*, Fribourg-en-Br., 1951, vol. III.

niques trop spécialisées de l'intelligence et créent un langage qui leur est propre et ne les trahit pas.

2) Notre question peut vouloir dire, en second lieu, que toutes les religions expriment à leur manière la même réalité absolue qui reste au fond inconnaissable et impénétrable. Toutes ces expressions sont également bonnes : Père tout-puissant, Atman-Brahman ou Ahura-Mazdah; Jésus ou Krishna, Moïse ou Zarathoustra, parce qu'elles sont toutes également et radicalement déficientes, non seulement de cette déficience relative du langage humain en face du divin, mais de cette déficience absolue de la connaissance en face de l'obscurité totale. Cette conception qui est celle du relativisme historique, ou bien ne peut rien affirmer sur la vérité et la valeur des religions, elle ne peut pas poser notre question et encore moins y répondre; ou bien elle professe un agnosticisme radical, c'est-à-dire une impossibilité complète de se prononcer sur la réalité du divin, ce qui est en contradiction avec les affirmations des religions que l'on prétend cependant décrire exactement.

3) Il existe une troisième façon d'envisager la question : celle de certains théologiens protestants qui n'admettent pas la possibilité d'une religion naturelle. A leurs yeux, seule la religion révélée est vraie et toutes les autres ne sont qu'idolâtrie, erreur et superstition, ou, comme disaient quelques Pères de l'Eglise, l'œuvre des démons. Mais cette position ne rend pas justice à la piété authentique, à toutes les valeurs religieuses qui peuvent briller dans les religions non-chrétiennes.

4) Il ne reste donc qu'une dernière possibilité. La religion du Christ est unique. Elle est trancendante à toutes les autres religions, non pas dans tel ou tel de ses fidèles mais dans sa réalité objective, parce qu'elle est la religion de l'incarnation du Fils de Dieu. Pour cette raison même « la religion du Christ reprend en elle-même, mais avec une surnaturelle perfection, toute la religion des hommes [5] ». Il est impossible de concevoir une religion plus élevée et qui soit plus parfaitement et plus pleinement religieuse, parce que c'est dans la personne même du Christ, Fils de Dieu, que s'accomplit l'union de l'humanité à la divinité. Une telle idée, un tel fait, épuise en quelque sorte toute la perfection religieuse dont l'humanité est capable, et il est impossible de la *dépasser*. Les philosophes et les fondateurs de sectes syncrétistes et ésotériques qui ont prétendu dépasser vers une perfection plus haute l'événement historique du Christ, sont néces-

5. E. Mersch, S. J., *Religion, christianisme, catholicisme*, dans *Morale et corps mystique*, t. I, Bruxelles-Paris, 1949, p. 39.

sairement voués à la poursuite d'une chimère, fiction d'un pauvre esprit humain et non point révélation de l'Esprit de Dieu. On ne dépasse pas *la plénitude*. « Si bien que de sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce sur grâce; car la loi a été donnée par l'intermédiaire de Moïse. La grâce et la vérité se sont répandues par l'intermédiaire de Jésus-Christ. Personne n'a jamais vu Dieu : un Dieu Fils Unique, étant dans le sein de son Père, Celui-là l'a raconté » (*Jean*, I, 16-18). Ces considérations ne sont pas uniquement théologiques. La phénoménologie peut déjà les aborder en décrivant les essences sans prétendre les reconstruire à priori comme dans la philosophie idéaliste. Ainsi Max Scheler écrit : « Le christianisme n'est pas la plus parfaite des religions, il est la religion absolue. Ce que Troeltsch appelle « l'absolutisme du christianisme », c'est-à-dire l'impossibilité qu'il y a de dépasser le christianisme dans un développement historique ultérieur, appartient à l'essence de la religion chrétienne, car cet absolutisme peut seul correspondre à l'union ontique, de nature tout à fait spéciale, existant entre Dieu et le Christ, et à la conscience, unique également, que le Christ avait de cette union. « Si le Christ n'était qu'un grand homme (et même s'il était le plus grand de tous les prophètes ayant existé avant lui), il serait en réalité moins qu'un grand homme ». La foi étant un acte libre de la personne, chacun peut dire : je ne crois pas en lui. Mais celui qui croit en lui doit aussi croire qu'il est le centre de l'histoire du monde. Ou bien il n'est rien, ou bien il est le centre du monde : d'où le caractère achevé de la révélation [6] ».

Si le Christ est le sommet de la religion de l'humanité, c'est par rapport à lui, et uniquement par rapport à lui, que toutes les autres religions prennent un sens et une valeur. Il ne peut être question de diminuer leur rôle ou leur beauté. Sans doute les religions non-chrétiennes sont fatalement mêlées d'imprécisions, d'imperfections, parfois même d'erreurs et de dégradations, mais elles portent aussi des valeurs religieuses authentiques qui apparaissent comme un pressentiment, une préparation, une ébauche de la plénitude du Christ. C'est en ce sens que Bergson écrivait en comparant les diverses mystiques : « Concluons donc que ni dans la Grèce ni dans l'Inde antique il n'y eut de mysticisme complet, tantôt parce que l'élan fut insuffisant, tantôt parce qu'il fut contrarié par les circonstances matérielles ou par une intellectualité trop étroite. C'est son apparition à un moment précis qui nous fait assister rétrospectivement à sa préparation, comme le volcan qui surgit tout d'un coup éclaire dans le passé une longue série de tremblements de terre [7] ».

---

6. Max Scheler, *Le saint, le génie, le héros*, Fribourg, 1944, p. 85-86.
7. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 58e éd., Paris, 1948, p. 240.

En bref, l'affirmation que toutes les religions sont également vraies nous est apparue dès l'abord comme dénuée de sens. Le fait que le christianisme se présente, contrairement à beaucoup d'autres religions moins conscientes de leur origine divine, comme *la* seule vraie religion, tout en rassemblant et en éclairant, loin de les rejeter, toutes les valeurs des autres religions, nous a semblé plus probable. Il nous reste à montrer qu'il en est bien ainsi en faisant appel à la science des religions et à la théologie catholique.

III. LE POINT DE VUE DE LA SCIENCE DES RELIGIONS.

Quand un slogan se répand dans le grand public, il appartient souvent à un stade dépassé de la science. Ainsi en va-t-il de celui qui nous occupe. Les méthodes de la science des religions qui ont donné naissance, il y a un demi-siècle, à des simplifications hardies, se sont depuis considérablement affinées.

On peut, si l'on veut, faire remonter la science des religions à Xénophane et à Platon, parce qu'au VI[e] siècle avant Jésus-Christ, ils critiquaient la mythologie de leurs contemporains, mais il nous suffit de tenir compte de la science moderne des religions, telle qu'elle se développa à partir de la moitié du XIX[e] siècle.

A cette époque, la jeune science s'appuyait sur trois postulats conçus plus ou moins clairement.

A. *L'ancienne science des religions : histoire positiviste, rationalisme, évolutionnisme.*

1) La conception de l'histoire était assez semblable à celle des sciences de la nature. Comme celles-ci, l'histoire était envisagée de façon purement objective. Il était entendu que l'historien, débarrassé de tout à priori, de tout préjugé, de toute idée préconçue, planait au-dessus des événements et des doctrines et qu'il lui suffisait de les retrouver dans leurs sources authentiques pour les décrire ensuite de la manière la plus exacte. On oubliait que l'histoire n'est pas seulement une narration des actes du passé, mais qu'elle est aussi fatalement une interprétation, et cette interprétation suppose à son tour une compréhension. En histoire religieuse, si l'on s'en tient à l'aspect superficiel des phénomènes, on trouve des ressemblances entre les doctrines, les institutions et les rites. Comment en serait-il autrement, puisque l'homme est partout le même. Mais ces ressemblances s'évanouissent pour devenir des dissemblances, et même des oppositions, lorsqu'on analyse le contenu, le sens global, la signification dernière des écrits ou des gestes sacrés apparemment semblables. On a souvent comparé, par exemple, les incantations magiques et les rites sacramentaires, — jusqu'à parler du « talisman de l'Eucharistie », — parce qu'il y a entre eux un élément commun : une parole ou un

geste chargé de puissance vis-à-vis de la divinité. Quelle différence entre les deux pourtant! Un acte magique est intéressé et vise à contraindre un pouvoir surnaturel à se mettre au service des buts de l'homme. Un rite sacramentel est désintéressé et tend à mettre l'homme au service de Dieu en l'unissant à Lui par des dispositions morales profondes.

L'histoire, au siècle dernier, en déployant une érudition prodigieuse, manquait souvent de discernement dans l'appréciation du *sens* des phénomènes. D'où les comparaisons hâtives, les assimilations superficielles, les ressemblances partielles mises au rang d'une identité, les généralisations abusives qui ont engendré nombre de conclusions fausses sur la dépendance du christianisme vis-à-vis d'autres religions et sur la similitude de toutes les religions; conclusions qui sont rejetées aujourd'hui [8], au moins dans leurs outrances.

2) A titre de deuxième postulat, plus ou moins avoué, un rationalisme étroit gouvernait les recherches historiques et fort souvent faussait les résultats. On ne pouvait, en effet, admettre les faits religieux et leur interprétation, telle qu'elle était donnée par les consciences religieuses, mais on était obligé de faire entrer tous ces phénomènes dans un cadre rationnel fixé à priori. Lorsque Salomon Reinach, par exemple, dans un petit livre insignifiant, mais qui eut son heure de gloire grâce à la mentalité de l'époque, définissait la religion : « Un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés [9] », il fallait une bonne dose de naïveté ou de fanatisme pour élever une telle définition au rang de conclusion historique. Ce préjugé rationaliste aveuglait les historiens sur les différences essentielles entre les religions et les poussait à les réduire toutes à une sorte de commun dénominateur : une « religion dans les limites de la raison » selon la formule de Kant.

3) Un troisième postulat enfin s'attaquait surtout à la possibilité d'une révélation divine, d'une intervention historique de Dieu dans l'humanité, c'est le principe de l'évolution appliqué sans nuances à la morale et à la religion. Il fallait faire sortir le judaïsme et le christianisme des manifestations religieuses les plus primitives, comme la mythologie astrale, le totémisme, l'animisme, la magie, et éliminer ainsi, pensait-on, toute intervention divine. Ainsi au cours du XIX[e] siècle se sont succédées plusieurs grandes reconstructions hypothétiques de l'histoire religieuse de l'humanité, qui témoignaient de beau-

8. Voir par exemple la succession des théories sur les sources du judaïsme dans H. Pinard de la Boullaye, S. J., *L'étude comparée des religions*, Paris, 1929, t. I, ch. X.

9. ***Orpheus. Histoire générale des religions*, 2[e] éd., Paris, 1909, p. 4.**

coup d'ingéniosité, mais ne reposaient pas sur des faits et se sont avérées caduques [10].

L'odyssée de la science des religions au XIX[e] siècle montre que l'histoire pose des questions qu'elle ne peut résoudre, notamment celle de l'unité et de la pluralité des religions. Dans un article récent, K. Bellon [11] a tenté de projeter quelque lumière philosophique sur ce problème. L'unité des religions ne pourrait s'expliquer en dehors de la possibilité d'une connaissance métaphysique de la cause de l'être, tandis que la multiplicité serait due à l'influence des cultures et des civilisations sur l'expérience du sacré. Mais avant d'avoir recours à la philosophie, on peut d'abord constater une évolution dans la science des religions.

B. *La science actuelle des religions : limites de l'histoire, compréhension, différenciation.*

A beaucoup d'égards, les méthodes de la science des religions et les résultats qu'elles procurent ont bien changé. Il apparaît que toutes les religions n'ont pas la même valeur, pour la simple raison qu'elles sont beaucoup moins semblables qu'on l'avait cru.

1) La conception de l'histoire n'est plus ce qu'elle était. « L'apport principal de la théorie nouvelle de l'histoire, écrit H. I. Marrou, réside précisément dans ce fait, bien établi aujourd'hui, que la vérité de ses résultats (j'entends la vérité des valeurs proprement humaines, non les vérités de fait qu'elle établit) est tout entière donnée, avec ses caractères et ses limites, dans les présupposés doctrinaux que la subjectivité de l'historien impose dès l'abord comme cadre à sa recherche. La vérité de l'histoire est fonction de celle de la philosophie professée (implicitement ou non) par l'historien. Nous sommes revenus à cet égard de beaucoup d'illusions, de celles que le XIX[e] siècle notamment avait conçues sur la fécondité propre de l'histoire : Renan, par exemple, croyait résoudre historiquement le problème posé par le défi chrétien; nous voyons bien aujourd'hui que si l'histoire lui a permis d'orchestrer (de préciser, de mettre au point, d'exprimer) sa solution, celle-ci était acquise dès le début de sa recherche, par son ralliement au point de vue de l'idéalisme romantique allemand [12] ».

2) Cette conception plus nuancée de l'histoire a permis de prendre

10. W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion. Les théories et les faits*, Paris, 1931.
11. K. Bellon, *Unité et pluralité des religions*, dans *Eph. theol. Lov.*, 1957, fasc. I, 5-35.
12. H. I. Marrou, *De la logique à l'éthique de l'histoire*, dans *Rev. de mét. et de mor.*, juillet-oct. 1949, pp. 260-261.

au sérieux les affirmations de la conscience religieuse, sans prétendre les expliquer et les réduire à priori à une autre réalité qui n'est pas religieuse, comme la mentalité pré-logique de Levy-Bruhl, la « société transfigurée » de Durkheim, les modes de production de Marx ou la libido de Freud. L'appréciation des valeurs religieuses dépend uniquement de critères religieux. « Un phénomène religieux ne se révélera comme tel qu'à condition d'être appréhendé *dans sa propre modalité,* c'est-à-dire d'être étudié à l'échelle religieuse [13] ».

Cette méthode favorise ainsi une compréhension plus profonde des divers phénomènes religieux. « La tendance actuelle est de « ressentir » comme disait Henri Hubert, d'enregistrer, dans leur *originalité et avec leur complexité,* les systèmes religieux qui ont été ou sont pratiqués dans le monde [14] ».

3) A l'inverse du principe évolutionniste rigide qui prétendait réduire toutes les religions à une ligne unique de développement naturel, les historiens insisteront aujourd'hui sur les différences entre les religions. « Tous les comparatistes rigoureux, écrivait déjà Jean Baruzi, sont d'accord pour exclure sévèrement la considération des analogies superficielles. Il est entendu que l'on n'atténuera jamais... les originalités, les irréductibilités [15] ». « Il faut étudier attentivement, écrit un autre historien, l'*originalité* et l'*unicité* du phénomène en question. D'autre part, il faut s'enquérir... de la *vie* qui réside derrière ces phénomènes. Il importe d'éviter toute comparaison non conforme aux faits entre une religion à son apogée et une religion en son point le plus bas. Il faut comparer des réalités de même niveau, en évitant les parallèles tendancieux. Les religions forment des ensembles vivants ; il faut les saisir dans leur sens vital, dans leur « centre vital » ; c'est à cette seule condition qu'on peut les comprendre [16] ».

Nous sommes donc bien loin des synthèses à la Huxley, des comparaisons imaginaires de Simone Weil et du slogan communément répété. Les religions ne sont pas semblables, elles sont au contraire profondément différentes, et c'est pourquoi elles n'ont pas la même valeur.

L'histoire et la phénoménologie telles qu'elles sont conçues actuellement peuvent reconnaître quelque chose de l'originalité du judéo-christianisme. Déjà Söderblom caractérisait le judaïsme comme la religion de la révélation dans l'histoire et le christianisme comme la religion de l'incarnation [17]. Rien n'est plus différent que les Védas

13. Mircéa Eliade, *Traité d'histoire des religions,* Paris, 1949, p. 11.
14. Georges Dumézil, *Préface* à Mircéa Eliade, *ouv. cit.,* p. 6.
15. Jean Baruzi, *Problèmes d'histoire des religions,* p. 37-38.
16. Gustav Mensching, *Histoire de la science des religions,* Paris, 1955, p. 97-98.

(les premiers écrits de l'Inde) ou les Upanishads (les spéculations postérieures) et les écrits bibliques. La littérature védique foisonne d'une multitude de dieux tels qu'Agni (le feu), Soma (plante, liqueur sacrificielle et force vitale), Indra (dieu guerrier), Varuna et Mitra. Les Upanishads proposent surtout une délivrance hors du monde phénoménal de l'illusion (Maya) par la coïncidence du moi (Atman) avec le principe impersonnel de l'existence (Brahman). Dans cette connaissance supérieure semblable à un sommeil sans rêves, « on ne peut parler davantage de la conscience du sujet que des signes et des attributs de l'objet, car le sujet et l'objet sont fondus en un [18] ». Le Dieu d'Israël, au contraire, n'est pas atteint par une technique de l'âme et assimilé à un état; il se révèle transcendant au cosmos et aux hommes, terriblement personnel (« Le Seigneur parlait à Moïse face à face, comme un homme parle avec son ami », *Ex.*, XXXIII, 11), et pourtant d'une sublime majesté (« Vous ne pourrez voir mon visage, car nul homme ne me verra sans mourir », *Ex.*, XXXIII, 20). Il est unique (« Vous n'aurez point de dieux étrangers devant moi... Je suis le Seigneur votre Dieu », *Ex.*, XX, 3-5), et c'est pourquoi il demande une adhésion absolue que l'on ne rencontre dans aucune autre religion : la foi. Une foi qui n'est pas un système élaboré à l'aide de l'expérience et du raisonnement, mais une confiance totale dans la parole de Dieu, même si l'expérience, le cours des choses ou l'espoir humain semblent la contredire. La révélation se présente avec une telle originalité que l'étude même phénoménale des religions est obligée d'en tenir compte : « Dans l'étude de la phénoménologie, nous devons prendre pour la révélation ce qui se donne comme tel. Nous pourrions uniquement chercher à distinguer entre l'authentique et la fausse *expérience vécue* de la révélation, à séparer de l'essentiel originel ce qui est dérivé ou imité. *La révélation* est l'acte de Dieu [19] ». Elle apparaît, écrit un autre historien, comme « l'hiérophanie suprême : la transfiguration de l'événement historique en hiérophanie [20] ».

Cette originalité prend encore une tout autre valeur dans le christianisme : religion de l'incarnation : « Dieu, jadis, à maintes reprises et sous diverses formes, a parlé à nos pères par les prophètes. En ces temps-ci, qui sont les derniers, il nous a parlé par le Fils... rayonnement de sa gloire et effigie de sa substance » (*Héb.*, I, 1-3). Contre toutes les tentations de relativisme ou de syncrétisme, tous les mots de ce verset seraient à peser.

---

17. N. Söderblom, *The Living God. Basal Forms of Personal Religion*, Londres, 1933.
18. P. D. Chantepie de la Saussaye, *Manual of the Science of Religion*, Londres, 1891, p. 538.
19. G. Van Der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, 1948, p. 549.
20. M. Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, 1952, p. 223.

On a voulu, par exemple, comparer Jésus, Bouddha et Mahomet. Seule une considération très superficielle laisse debout une telle comparaison.

Le Bouddha historique, le prince Çakyamuni ne se considérait en aucune façon comme un dieu, mais comme un éclairé passé des ténèbres de l'ignorance à la connaissance de la règle suprême : le *Dharma* : la possibilité d'échapper au retour perpétuel et à la douleur. « C'est une mystique sans Dieu, tout au moins dans sa forme [21] ». Aussi le caractère religieux du bouddhisme a-t-il été souvent mis en question. « Le bouddhisme primitif se présente à nous comme une philosophie affective, orientée tout entière vers la solution du problème de la douleur... comme une sorte de positivisme agnostique en quête d'un salut métaphysique [22] ». Sous la prédication bouddhique de la délivrance, le polythéisme ancien subsistait d'ailleurs et dès le 3e siècle avant J.-C. le bouddhisme ancien se peuple d'êtres et de puissances : les bouddhas et les boddhisattvas, dans le panthéon desquels se perd le bouddha historique. Mais la divinisation du bouddha est contraire aux principes fondamentaux du bouddhisme primitif.

Mahomet, qui doit d'ailleurs une part de sa doctrine aux Juifs et aux ermites chrétiens, ne se présente pas, lui non plus, comme un dieu. Sa vie morale d'ailleurs, moins élevée que celle du bouddha, suffirait à écarter une telle prétention. Il est le messager, le héraut de Dieu, rien de plus.

Aucun de ces fondateurs de religions ne prononce une parole qui approche de celle de Jésus : « Celui qui m'a vu a vu le Père » (*Jean*, XIV, 9) ; « Mon Père et moi ne sommes qu'un » (*Jean*, X, 30), revendication si claire de la divinité que les Juifs prirent des pierres pour lapider l'audacieux qui se mettait au rang du Dieu d'Israël.

CONCLUSIONS THÉOLOGIQUES.

Du point de vue de la foi, il est plus évident encore que rien ne peut approcher en valeur religieuse l'incarnation du Fils de Dieu. Aucune religion d'ailleurs ne revendique cet « *hapax* », cette « une seule fois » de l'événement historique du Christ. Le critère suprême de l'origine divine du christianisme n'est pas, comme le croit Albert Schweitzer, son dynamisme moral [23], mais c'est la personne même du Christ : « C'est qu'il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la Plénitude » (*Col.*, I, 19; II, 9). Est-ce à dire que le chrétien doive diminuer les aspirations souvent poignantes, les pensées sublimes des religions non-chrétiennes et qu'elles ne lui soient point vénérables ?

---

21. Jacques Bacot, *Le Bouddha*, Paris, 1947, p. 22.
22. R. Grousset, *Les philosophies indiennes*, Paris, 1931, t. I, p. 42.
23. A. Schweitzer, *Christianity and the Religions of the World*, Londres, 4th imp., 1951.

Certes non! C'est à travers ces grandes approximations des réalités divines que les esprits de bonne foi peuvent entrer en contact avec le vrai Dieu. Mais cela ne signifie pas que toutes les conceptions religieuses soient d'une égale vérité ou d'une égale valeur. C'est une folie pour un chrétien d'abandonner la grâce, la lumière et la vie du Christ pour ce qui n'en est, au mieux, qu'un lointain reflet. Le P. de Lubac écrit admirablement : « Que quelques hommes, fatigués de la fièvre dans laquelle une civilisation de plus en plus « extraversée » les entretient, et ne sachant plus rien, même quand d'aventure ils en dissertent savamment, de ce qui fait la vie profonde du chrétien, puissent être séduits par la « sérénité supra-terrestre qui se reflète sur le visage du grand vainqueur du monde », on le comprend. Qu'ils soient amenés de la sorte à se défaire de quelques illusions et à retrouver le sens de l'éternel, on s'en réjouit. On ne saurait s'étonner beaucoup non plus, si l'on s'en attriste, que d'autres nominalement chrétiens, mais prisonniers jusqu'alors d'une religion routinière et sans âme, se laissent également conquérir par une doctrine à travers laquelle ils s'ouvrent pour la première fois à la vie de la pensée et découvrent de vastes horizons spirituels. Cependant aller s'instruire dans les livres bouddhiques, aller s'abreuver aux sources de la sagesse bouddhique, — et nous en dirons autant pour toute autre doctrine orientale, — alors qu'on a, toujours offerte, à portée de la main, l'incomparable tradition spirituelle des vingt siècles chrétiens, avec son mélange unique d'équilibre et de hardiesse, sa profondeur d'expérience comme de pensée; alors qu'on a les lettres de saint Paul, et son hymne à la charité, et le Prologue de l'évangile de saint Jean; plus simplement encore et plus divinement, alors qu'on a le Pater et les Béatitudes..., c'est là proprement une entreprise insensée. Aller se mettre à l'école des « bhiksu » les plus avancés dans le chemin du nirvana, quand on peut contempler le visage d'un François d'Assise ou d'un Charles de Foucauld, — et sur leur visage, contempler un reflet du visage de Jésus-Christ, — c'est la plus folle des folies. Nietzsche lui-même n'eût point osé mettre les Sutras en balance avec l'Evangile [24] ! »

La Sarte-Huy. Augustin LÉONARD, O.P.

24. H. de Lubac, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris, 1952, p. 278-279.