

# L'IMAGINAIRE DES RELIGIONS MONOTHÉISTES

## PERMANENCES ET ÉVOLUTIONS

*Quel imaginaire portent les religions auprès des croyants et de la société ? Comment cet imaginaire a-t-il évolué dans le temps ? Pourquoi les religions semblent-elles se refermer et à quelles conditions pourraient-elles mieux dialoguer entre elles ? La Revue Politique et Parlementaire a réuni quatre représentants des principales religions monothéistes, le rabbin Yann Boissière, le père Bernard Bourdin, l'imam Tareq Oubrou et le pasteur Frédéric Rognon, pour débattre de ces questions.*

**Rabbin Yann BOISSIÈRE**  
**Père Bernard BOURDIN**  
**Imam Tareq OUBROU**  
**Pasteur Frédéric ROGNON**

*(Table ronde animée par Stéphane Rozès)*

**Revue Politique et Parlementaire - Comment définiriez-vous les représentations collectives, l'imaginaire, que porte votre religion auprès des croyants et des sociétés dans lesquelles elle se déploie ?**

**Yann Boissière** - Le judaïsme est une religion, une civilisation faite à la fois d'unités et de distinctions. La première distinction, c'est la distinction absolue entre Dieu et le monde.

Ces deux ordres ne peuvent pas être pensés sur le même plan. Levinas disait, qu'est-ce que la transcendance ? La transcendance c'est tout simplement l'impossibilité de penser Dieu sur le même plan que le monde. Il y a donc séparation mais ils sont, bien évidemment, en lien, et ce lien est d'autant plus fort qu'ils sont séparés : une « exclusivité réciproque », pour ainsi dire. Et puis, à l'inverse, il y a un certain nombre de revendications d'unités ou de refus de

séparer certaines choses comme la pensée et la pratique, par exemple. Ou la notion de commandement – la notion de loi juive refuse de penser de manière distincte ce qui est de l'ordre du cognitif et de l'ordre du pratique. Le refus également de séparer l'éthique et le droit : l'éthique s'exprime par le droit et le droit est nécessairement éthique. Et puis il y a un refus de séparer totalement le peuple des expériences spirituelles, sociales ou politiques. Le peuple juif se conçoit comme le dépositaire d'un certain nombre d'expériences, et cette notion de peuple reste toujours centrale.

J'ai identifié six thèmes que l'on pourrait représenter sous la forme de deux triangles inversés, à l'image de l'Étoile juive : un triangle philosophique, et un triangle de l'Histoire.

Plusieurs éléments ont façonné l'imaginaire juif. Le premier c'est, je l'ai dit, la dimension du peuple. Il est le récepteur de l'Alliance. Même s'il est porté par de grands personnages comme Moïse, les prophètes, etc., qui individualisent la réflexion, c'est bien le peuple qui est destinataire, et c'est sans doute un sujet à la fois de fierté et de constance alors même que le peuple juif a quasiment tout le temps été minoritaire. L'importance du peuple juif, notion qui peut aussi éventuellement être problématique pour certaines expériences politiques, n'a pas disparu. Le deuxième élément, et il s'agit-là du programme le plus ancien du peuple juif, c'est d'être le

porteur et le gardien de la loi, avec cette mission prophétique d'être une lumière pour les peuples. Le troisième élément, c'est la vision messianique ; le temps n'est pas neutre mais porté par une vision du bien, même si la pensée du judaïsme, qui incline facilement au paradoxe, conçoit que l'espérance messianique puisse être éventuellement dangereuse si on la désire trop, ou si on l'imagine trop vite incarnée. Comme le disait Kafka, le Messie ne viendra que le lendemain de son arrivée ! – il y a donc là une pensée paradoxale, car un Messie qui vient n'est précisément pas un Messie. La notion d'une orientation messianique, toutefois, d'une orientation du monde à travers l'Histoire vers un bien potentiel est une idée puissante portée par le peuple juif et partagée par d'autres spiritualités et religions. Le peuple, la loi, la vision messianique : tel est le premier triangle.

Il y a ensuite un triangle inversé dû à l'Histoire. Dans l'Histoire juive un certain nombre de catastrophes se sont produites, qui ont profondément façonné la psyché du peuple juif et la manière dont il se représente. Une première pointe de ce triangle, c'est la libération et la liberté – la fameuse saga de la sortie d'Égypte. En général, dans les sagas nationales, on insiste plutôt sur le côté triomphal, or le peuple juif a mis un point d'honneur à se représenter comme esclave et s'être libéré. Cette idée puissante a également nourri tous les mouvements de libération à travers le temps. On a ici

une sorte d'inversion révolutionnaire de l'Histoire : comment une petite minorité au regard de la superpuissance de l'Égypte à l'époque, arrive-t-elle à se libérer d'un régime tyrannique représenté par le Pharaon, en tout cas tel qu'on le décrit dans la Bible ? La possibilité de la libération est la plus mauvaise nouvelle pour tous les tyrans et les dictateurs de tous les siècles à venir. La deuxième pointe de ce triangle historique, c'est la notion d'exil. Le peuple juif s'est conçu en exil, et en a conçu une nostalgie du retour – c'est une thématique très forte dans la pensée juive. La troisième pointe, c'est l'idée d'être une minorité, avec les devoirs de transmission et de préservation de l'identité que cela impose.

Pour résumer, je dirais que ce qui a façonné l'imaginaire juif ce sont des bases structurales très fortes : un peuple, une loi et une vision messianique, et puis, d'autres représentations davantage liées aux accidents de l'Histoire mais qui ont été théorisées comme telles : la libération et une possible liberté, un exil et un retour, une conscience aiguë d'être une minorité.

**Bernard Bourdin** - Je vais prendre le contre-pied de Yann Boissière car le christianisme n'est pas dans une logique de transcendance absolue puisqu'il place l'Incarnation au centre même de sa foi. C'est simultanément la pierre d'achoppement avec nos cousins germains du judaïsme et ce qui nous relie aussi à eux. D'ailleurs ce qui est extrêmement intéressant en

termes d'imaginaire c'est que nous nous séparons mais nous nous séparons parce que nous sommes reliés. L'événement Jésus constitue, comme l'aurait dit Michel de Certeau, à la fois une rupture instauratrice et en même temps il ne peut être une rupture instauratrice que parce qu'il se sait relié par rapport à ce qui en est sa source qu'est l'israélisme. L'Incarnation est, dans l'imaginaire chrétien, le point central puisque Dieu se relie aux hommes par une personne, Jésus, qui est confessé après sa mort et sa résurrection comme étant le Messie. Il y a là un autre point important : on ne peut pas dissocier la question de l'Incarnation du messianisme. Le Messie étant advenu, la temporalité chrétienne ne peut pas être la même que celle du judaïsme. La venue du Messie ouvre la voie à un Royaume métahistorique et métapolitique. Cette dé-coïncidence entre les réalisations terrestres et l'utopie, au sens étymologique du terme « hors lieu », qu'est le Royaume messianique de Dieu, est essentielle dans la structuration de l'imaginaire chrétien. « Mon Royaume n'est pas de ce monde » dit Jésus devant Pilate (Jean 18, 36-38). Il y a donc une dé-coïncidence de la prédication chrétienne dans son rapport au politique. Ceci est extrêmement important car toute tentative de ramener le Royaume de Dieu prêché par le Christ à un projet politique est une infidélité à son message. Dans *Communauté chrétienne et communauté civile*, Karl Barth écrit qu'il n'y a pas de parti politique du Royaume de Dieu. Cette formule est

intéressante car elle rend bien compte de la dé-coïncidence ou de l'écart permanent entre le Royaume messianique prêché par Jésus de Nazareth et tout projet politique d'une société qui aurait de surcroît la prétention d'être parfaite.

Un autre aspect qui en découle est le rapport au temps. Il ne peut pas être le même que celui de la temporalité juive dans la mesure où celle du christianisme se structure à partir de l'événement christique. C'est là qu'est né le calendrier chrétien, désormais sécularisé et mondialisé. Au plan théologique, l'événement christique a introduit l'idée que la fin des temps a commencé et qu'elle ne s'achèvera qu'à l'avènement définitif du Christ rassemblant les peuples de la terre. Peut-être vivons-nous d'ailleurs des temps qui sont plus avant-derniers que des temps derniers ! C'est cela le grand paradoxe qui va structurer l'imaginaire temporel et historique du christianisme et qui entraîne aussi un rapport à l'espace.

Ainsi que le dit le philosophe juif Franz Rosenzweig dans *L'Étoile de la Rédemption*, le rapport chrétien à l'espace est un rapport d'extraversion puisqu'il est missionnaire. C'est pour cette raison que son rapport à l'espace va profondément marquer l'imaginaire et la géographie de l'Europe. Il n'y aurait pas eu de chrétienté sans ce rapport du christianisme à l'espace structuré par la mission (l'annonce du Salut). Ce rapport extraverti (ou expansif) à l'espace du chris-

tianisme est l'antithèse même du rapport juif à l'espace qui est selon Rosenzweig un rapport introverti (La guerre sainte se limite à conquérir la terre de Canaan).

Mais afin de structurer concrètement cet imaginaire chrétien dans son rapport à l'espace-temps, il y a une institution absolument singulière qu'est l'Église. Mais ce mot est tellement confessionnalisé qu'immédiatement on demandera « mais laquelle ? ». Je préfère donc employer le grec ou le latin : *Ekklesia*. Tel est le terme utilisé dans le deuxième Testament pour désigner les communautés chrétiennes primitives. Ces communautés sont fondatrices du christianisme grâce au génie organisateur de l'Apôtre Paul. Par sa théologie, il structure aussi la foi chrétienne. Mais Paul n'a pas le monopole. L'Apôtre Jean est également très important. N'oublions pas que c'est lui qui conforte l'idée que le Royaume du Christ n'est pas un Royaume de ce monde. Il s'incarne dans ce monde tout en n'étant pas de ce monde. J'en reviens donc au dialogue de Jésus avec Pilate dans l'Évangile de Jean. L'Église, l'*Ekklesia* est donc constituée par un peuple tout à fait singulier qui ne peut pas se confondre, s'il est fidèle à lui-même, avec un peuple politique. Il y a, par le fait *Ekklesia*, une conception de la structuration en peuple du fidèle du Christ qui est tout à fait spécifique et qui implique la question des sacrements (à commencer par le baptême). C'est par la sacramentalité que le peuple des fidèles du Christ est membre de l'*Ek-*

*klesia* dans un espace-temps de l'attente active du Royaume messianique de Dieu. Ce qui introduit dans l'imaginaire chrétien un rapport à l'universel, redisons-le, extraverti contrairement à l'universel juif. Mais il y a une ambiguïté dans l'universel qui est de ramener vers l'un (*uni-versum*). Ce terme paraît aujourd'hui très généreux, mais il est en réalité très piégé. L'universel est l'Un de qui ? Dans le christianisme, il y a un rapport à l'universel qui repose sur la temporalité historique et surtout le rapport expansif à l'espace. Pourtant, l'universel chrétien se définit d'abord au sens théologique (Le Royaume du Christ est présent là où sont présents les chrétiens) et non géographique (conquête missionnaire) du terme. Il n'en demeure pas moins que le rapport du christianisme à l'universel ne ressemble en rien à celui du judaïsme, qui n'est pas prosélyte. Il en résulte un rapport aux communautés ou aux institutions politiques qui peut fonctionner dans deux directions très différentes voire opposées ou divergentes. Soit par englobement, on le voit très clairement au Moyen Âge avec la papauté, autrement dit une vision de l'universel qui est celle de tenir englobé l'ensemble des communautés politiques de près ou de loin. Soit un rapport à l'universel qui procède des communautés politiques. Je pense par exemple à la France et à l'Angleterre avec le phénomène des Églises nationales gallicane et anglicane. L'Église nationale est universelle mais à condition qu'elle procède du Royaume ou de la nation à laquelle elle appartient. Il y

a donc un impact politique dans deux directions divergentes de l'universel chrétien. D'où les conflits récurrents entre le « spirituel » et le « temporel » qui structurent théologiquement et politiquement l'imaginaire chrétien.

Enfin, il y a une originalité dans l'imaginaire chrétien associée à l'*Ekklesia*, à savoir le développement d'une théologie dogmatique. Le concept de théologie dogmatique dans le christianisme est très important parce qu'il lui faut pérenniser la présence vivante de Celui qui est mort et pourtant vainqueur de la mort (la Résurrection du Christ). Vainqueur de la mort, Il est confessé comme Christ et Fils unique de Dieu (d'où l'importance des *dogmes* trinitaires et de l'Incarnation).

**Frédéric Rognon** - Le premier principe qui structure l'imaginaire protestant c'est la révélation de Dieu en Jésus-Christ, c'est-à-dire que Dieu s'est fait homme, s'est incarné en Jésus-Christ et c'est la personne de Jésus-Christ qui nous révèle le Père comme un Dieu d'amour. Cela a tout de suite une conséquence théologique au moment de la Réforme chez Luther d'abord, Calvin ensuite et dans l'imaginaire des protestants de base jusqu'à aujourd'hui. Cette conséquence c'est que le Salut est donné par Grâce puisque Dieu est Amour. Cela signifie qu'il n'y a pas de différence entre Dieu et l'Amour, que l'Amour est le nom et l'identité même de Dieu et que donc Dieu aime incondi-

nellement chacun de nous. Il nous aime *a priori*, qui que nous soyons, quoi que nous fassions, quoi que nous ayons fait ou pas fait, dit ou pas. Le point de départ du protestantisme c'est qu'il n'y a pas besoin de chercher à se justifier aux yeux de Dieu, son amour nous est acquis avant même notre existence. Ce principe structurant les imaginaires protestants rebondit aujourd'hui dans une société de la performance, de la concurrence, de l'excellence dans laquelle il faut à chaque moment faire ses preuves. Les protestants mettront toujours en avant ce principe structurant de ce qu'on appelle théologiquement le Salut par Grâce.

Le deuxième élément structurant pour les protestants dans l'image qu'ils se donnent d'eux-mêmes et qu'on leur renvoie parfois, c'est qu'ils sont des amoureux de la Bible. Un protestant a une fréquentation régulière de la Bible. Il ne se contente pas de l'entendre le dimanche matin, il la lit individuellement. Ce Texte a un statut particulier puisqu'il est normatif en termes de foi et de vie. C'est dans le Premier Testament et le Nouveau Testament que le protestant va chercher comment croire, comment vivre, en qui croire et comment adapter son éthique à cette foi. Il le fait individuellement et se donne donc à lui-même ce statut de lecteur assidu. Ainsi que le dit la formule sarcastique de Boileau : tout protestant est un Pape, Bible à la main, c'est-à-dire que tout protestant avec sa Bible s'érige en tant que Pape et peut très bien

mener sa vie à partir de cette source de foi et d'éthique.

Le troisième et dernier principe que je mentionnerai comme structuration de l'imaginaire protestant, et cela est peut-être encore plus visible aujourd'hui qu'à l'époque de la Réforme, c'est que les protestants cherchent à se présenter comme des êtres humains comme les autres. Ils ont à cœur de ne pas faire de différence entre un pasteur et un protestant de base. Le pasteur est un être humain comme un autre, c'est-à-dire qu'il peut être un homme ou une femme. Même si l'accession au ministère féminin est récente puisqu'elle date de 1965, il y a aujourd'hui à peu près autant de femmes que d'hommes pasteurs. Le pasteur est généralement marié et il a des enfants, il vit comme tout un chacun. Le pastorat est donc une fonction que l'on peut quitter ou adopter et qui ne transforme pas fondamentalement l'être de la personne. Par ailleurs, les laïcs ont un rôle très important et une fonction particulière au sein de l'Église puisque l'Église est ce peuple de tout un chacun. Cette notion théologique de sacerdoce universel date des réformateurs. Il n'y a pas de différence fondamentale entre les uns et les autres, tous sont prêtres, d'une certaine façon. Ceci est une manière d'affirmer l'anticléricalisme du protestantisme, en tous les cas un refus d'une séparation nette entre le clergé et le peuple. Tout ce que je viens de dire doit être nuancé en fonction des lieux et des époques. Lorsqu'on représente, comme

en France, entre 2 et 2,5 % de la population on construit davantage une identité négative, c'est-à-dire une identité par opposition au catholicisme, que lorsqu'il y a 50 % de catholiques et 50 % de protestants comme c'est le cas en Allemagne. Selon les lieux, les espaces et les périodes, l'identité et l'imaginaire vont varier.

**Tareq Oubrou** - Je vais emprunter l'approche de Yann Boissière, dont l'une des notions est pour moi paradigmatique, celle de la distinction. Une certaine épistémologie veut que l'on distingue les éléments pour mieux les unir. C'est très important pour ne pas tomber dans la confusion des ordres. En effet, dans l'imaginaire collectif, que ce soit celui des masses musulmanes ou celui des Occidentaux non-musulmans, il y a une confusion entre deux islams. L'islam avec un « i » minuscule : l'islam théologique, spirituel, cultuel, éthique et canonique ; et puis l'Islam civilisationnel avec un « I » majuscule. Ceci est d'ailleurs valable pour toutes les autres religions spirituelles. Leur souffle ou leur esprit s'est toujours intégré et incarné dans l'Histoire. La vocation originelle de l'islam était purement religieuse, spirituelle, mais devenu par la suite une civilisation sous l'effet de l'Histoire s'exprimant dans plusieurs cultures et différentes langues. Il faut donc chercher le noyau incompressible de l'islam pour le séparer des enveloppes civilisationnelle et culturelle qui ont permis sa réception et sa transmission. Par conséquent, il ne s'agira

pas de reproduire l'histoire de l'islam mais l'esprit de son message.

L'islam est aussi et surtout une religion du Livre et donc de l'interprétation. Elle n'est liée ni à un peuple particulier, ni à une Église qui dirait l'interprétation infaillible du Livre, ni à une terre particulière, sainte soit-elle. C'est une religion qui part de la parole d'un dieu existant, communicant et exigeant, c'est-à-dire un dieu qui attend un retour de la part des Hommes. Un dieu d'altérité. Sa communication s'est faite au fil de l'Histoire. À cet égard, les musulmans sont conscients que toutes les paroles de Dieu ne sont pas dans le Coran puisqu'elles sont infinies, en revanche tout ce qu'il y a dans le Coran sont des paroles de Dieu. Aussi les théologiens distinguent-ils la « parole ontologique » de Dieu, une sorte de « pensée » ou « intention » de Dieu, inaccessible ; et puis la « parole exprimée » dans le temps, dans l'espace et dans une culture donnée. On peut dire qu'elle est l'expression d'une traduction de la pensée divine dans une langue, l'arabe pour le cas du Coran, l'araméen pour l'Évangile et l'hébreu pour la Torah. Si l'origine de la parole divine est absolue, sa manifestation dans la condition humaine est relative. Par conséquent, il n'y a pas de confusion du Coran que nous avons sous nos yeux avec la « parole ontologique » de Dieu, encore moins avec Dieu lui-même. Voilà une distinction importante, car elle relativise l'herméneutique ou l'interprétation du

Coran, puisque de ce point de vue dogmatique on considère que le Coran n'est que trace et signe de Dieu, c'est d'ailleurs le sens coranique même de la révélation (*wahye*) qui est une indication et non pas un dévoilement, encore moins une incarnation. Dans une certaine mesure l'islam rejoint le judaïsme, car il s'agit d'un dieu distant de par son Être et présent de par sa Parole. En même temps, il a en commun avec le christianisme le verbe qui s'est fait chair (Jésus), mais s'en démarque en estimant qu'il s'est fait chair par création et non par engendrement. L'islam partage donc avec le christianisme la personne de Jésus mais en tant que prophète dont la nature et la naissance sont le fruit d'un miracle de Dieu, qualifié dans le Coran d'esprit de Dieu et de verbe de Dieu. Venu de Dieu mais n'est pas Dieu. D'un côté l'islam est rattaché à une certaine vision de Dieu partagée avec le judaïsme et d'un autre côté il reconnaît la personne de Jésus comme figure cardinale dans le récit coranique. Soulignons d'ailleurs que Marie, sa mère, est davantage citée dans le Coran que dans l'Évangile. L'imaginaire du musulman est marqué par la figure de Jésus et celle de sa mère. On peut dire que l'islam est un protestantisme radical avant le protestantisme, puisque tout en reconnaissant le statut ontologique particulier de Jésus, il a contesté, entre autres, les conclusions théologiques du concile de Nicée qui a établi le dogme de la Trinité. L'islam, à cet égard, oscille entre le judaïsme et le christianisme.

Le deuxième discernement important à faire est celui de la distinction entre le texte divin et son interprétation humaine. L'interprétation du Coran n'est pas Coran. Autrement dit, l'interprétation du Sacré n'est pas sacrée. Cette attitude théologique permet de régénérer l'interprétation appliquée selon les contextes. Comprendre le Coran dans l'univers et l'imaginaire du « moment coranique » est une chose, l'interpréter ici et maintenant en prenant en considération l'imaginaire des contemporains en est une autre. Il y a donc une herméneutique fondamentale et une herméneutique appliquée. Nous avons déjà les traces de l'imaginaire du « moment coranique », celui du peuple du Prophète. Cet imaginaire est pris en considération dans l'économie du discours du Coran, par exemple quand il évoque le paradis, l'enfer, etc. Cela est vrai aussi pour des enseignements pratiques. Le Coran part de la singularité d'un peuple, arabe, certes, mais dont les enseignements sont appelés à être traduits, adaptés, ajustés, voire suspendus pour certains, en fonction des nouveaux imaginaires, différents de ceux du contexte du Prophète.

L'autre distinction est celle de séparer la parole comme dictée divine (Coran) de la parole et des actes du Prophète (Sunnah). Nous avons donc une révélation à deux strates : le Coran et la Tradition du Prophète, comme modèle humain incarné et accessible. Le Prophète est à ce titre un prolongement et une explication de la

parole coranique. Cependant le Prophète concentre plusieurs fonctions. Il est un prophète qui transmet une révélation, mais également gère le temporel en tant que chef d'une cité, cette fonction ne relevant pas de la prophétie en tant que telle, mais de l'Histoire et de ses paradoxes. Le Prophète, conscient du risque de cette confusion, a immédiatement refusé d'être nommé roi. Lorsqu'il a été accueilli à Médine on a voulu lui donner le titre de roi. Il déclina énergiquement en disant : « je ne suis pas roi, je ne suis qu'un messenger et un serviteur de Dieu », justement pour que les musulmans ne tombent pas dans l'amalgame des fonctions. Il l'a déjà refusé une première fois avant son exil à Médine lorsque les mecquois lui proposèrent d'être leur roi à condition de renoncer à son apostolat. Il aurait pu l'accepter puis leur imposer insidieusement sa religion, puisque généralement le peuple suit la religion de son roi. Il ne l'a pas fait. S'il a assumé cette chefferie à Médine, cet aspect politique, c'est en tant qu'homme de son temps, mais pas en tant que Prophète. Il faut donc faire la distinction dans le message du Prophète entre ce qui est permanent religieux, dans le sens strict du terme, et ce qui est temporel politique, circonstanciel à ne pas canoniser. Cette même règle de discernement concerne également un certain nombre de passages du Coran lui-même. Le Coran et le Prophète ont pris en considération leur réalité historique non pour la consacrer, mais pour négocier le message dans une coupe his-

torique particulière. Ce qui va m'intéresser en tant que théologien c'est d'extraire l'esprit du message pour l'envelopper par la culture de mon époque et dans la civilisation où je me trouve : la civilisation occidentale. Ma religion reste l'islam, ma civilisation est la civilisation occidentale, pour dire les choses assez rapidement. Il est donc tout à fait naturel et humain que les citoyens français de religion musulmane partagent avec leurs concitoyens non-musulmans un certain imaginaire occidental. Encore faut-il faire la distinction entre ces deux ordres : islam religion et Islam culturel. Plus encore, au sein même de la religion proprement dite, il y a des ordres à séparer. L'ordre de la foi qui n'a pas besoin de la pratique pour être confirmée, car en termes sotériologique c'est la foi et l'espérance qui sauvent le croyant. L'ordre de la foi est autonome par rapport à la pratique. La relation qu'ils entretiennent doit être comprise comme suit : C'est la foi qui donne sens à la pratique et non le contraire ; et la pratique à son tour entretient et exprime la foi mais ne la valide pas. Dans la pratique elle-même, il y a deux ordres à ne pas confondre : l'ordre culturel symbolique vertical (les cinq prières, le jeûne du mois de Ramadan, le pèlerinage...) et l'ordre éthique horizontal. Les deux répertoires n'obéissent pas à la même épistémologie herméneutique : le culte est permanent et invariable. En revanche, et ce depuis la naissance de l'islam, les valeurs morales universelles ont toujours été traduites dans des formes éthiques et

juridiques obéissant à des variables sociologiques et culturelles. Donc il y a dans ce domaine qu'on appelle sharia – système normatif qui codifie les pratiques visibles de l'islam – une dimension permanente et une autre variable selon les contextes, les époques et les imaginaires. Pour ce qui est de notre condition actuelle, il ne s'agira pas de reproduire l'histoire et l'imaginaire du « moment coranique » et toutes les interprétations historiques du Coran, mais de reproduire l'esprit des normes coraniques dans une forme contemporaine. C'est-à-dire repenser le normatif en fonction de l'imaginaire, de la civilisation, de la culture puisque à part le culte, la majorité écrasante des lois de la sharia relèvent des cultures, y compris celle du « moment coranique ». Elles n'ont pas à être imposées à d'autres cultures différentes. En effet, La sharia considère que la culture est normative ; et qui dit culture dit imaginaire. Donc il y a un islam et plusieurs imaginaires. L'islam est vécu à travers des communautés qui sont unies par les dogmes (crédo de la foi), par un culte qui les unifie et quelques règles morales. Le reste obéit à des variables anthropologiques, culturelles et civilisationnelles, pour dire les choses de manière très simplifiée.

**RPP - Justement, au delà des noyaux durs théologiques de vos religions, dans quelle mesure les représentations collectives incarnées par votre religion ont-elles évolué dans le temps ? Comment et pourquoi ?**

**Tareq Oubrou** - Il y a une orthodoxie partagée par tous les musulmans, quelle que soit leur époque – par exemple le crédo de la foi : les six piliers de la foi (l'unicité de Dieu, les anges, ses Livres – Thora, Évangile, Coran... –, ses prophètes, le jour dernier et le Destin, qu'il ne faudrait pas confondre avec prédestination et fatalisme). Cependant, la théologie spéculative n'a cessé d'évoluer en fonction des problématiques posées par la philosophie, les progrès humains (notamment technologiques et scientifiques). Les dogmes ne changent pas, mais leur interprétation grâce à la théologie discursive, voire la théologie mystique, évolue en fonction des situations puisque pour les musulmans Dieu n'a pas cessé de parler et de communiquer avec le monde. Il y a toujours dans les événements quelque chose qui nous parle, c'est-à-dire que la clôture scripturaire ne signifie pas l'arrêt de la communication divine avec le monde. Les événements, les phénomènes, les progrès que l'humanité réalise, les domaines de connaissances scientifiques, informatiques, etc., nous parlent. Même une question sotériologique sensible comme celle d'un Salut universel possible pour toute l'humanité – et donc pour les non-musulmans aussi – n'est pas définitivement fermée. Elle reste théologiquement ouverte.

Par conséquent une théologie d'altérité s'avère nécessaire pour faire place à l'Autre qui n'est pas musulman, non seulement dans l'éthique et dans le vivre ensemble

ici et maintenant, mais également dans un rapport eschatologique après la mort. Il y a toujours eu un mouvement de la théologie qui se pense et qui se réforme. Il doit être continué non pas à travers une Église qui imposerait son orthodoxie, mais à travers des auteurs, des théologiens de manière démocratique. Non seulement le normatif (éthique et juridique) évolue mais le théologique également. Il y a un nucléus incompressible de l'islam qui ne change pas, qui fait l'intersection de tous les musulmans quelle que soit leur époque et puis le reste est sujet à la réforme.

**RPP - Tareq Oubrou, considérez-vous que la zone interprétative au-delà du noyau dur du Coran est d'autant plus ouverte spirituellement ou théologiquement que son environnement temporel et politique était assuré ? Je vous ai entendu dire lors d'un débat au Collège des Bernardins, qu'à l'inverse d'autres religions, la période la plus foisonnante et la plus ouverte de l'Islam était plutôt dans des temps anciens alors qu'aujourd'hui, en raison de l'évolution des sociétés, vous constatiez un retour à la tradition ?**

**Tareq Oubrou** - En effet, l'impact de l'Histoire est considérable quant à l'interprétation des Textes. Je pense que la situation dans laquelle se trouvent aujourd'hui les musulmans est une situation civilisationnelle de crispation qui biaise leur rapport aux références scripturaires. Lorsque l'islam était dominant, il y avait davantage

de tolérance. Il paraît qu'on est plus tolérant quand on est dominant et plus crispé quand on est dominé. Il faut dire que le sentiment d'être minoritaire ou d'être minoré fait que des musulmans, pour préserver leur identité, se ferment. C'est vrai également pour les autres. Cette logique identitariste asphyxie aujourd'hui l'islam, alors que le propre même d'une religion c'est d'être dans le paradigme de l'esprit qui a cette capacité d'échapper aux déterminismes, celui du corps biologique et sociologique, pour pouvoir se penser. Cette crispation que nous sentons au sein de la communauté musulmane est aggravée par une crispation plus générale, celle de toute la société française qui crée une pression psychologique supplémentaire sur les musulmans et les force à se recroqueviller davantage. Il faut donc absolument éviter cette tentation de repli. D'où le rôle redoutable des théoriciens (théologiens et canonistes, etc.) qui est à ce titre déterminant. Une démarcation spirituelle s'avère nécessaire pour transcender la pression de la réalité afin de mieux l'appréhender avec sérénité. Bref, il faut un peu de recul par rapport aux événements pour pouvoir mieux les interpréter, puis pour dans un deuxième temps interpréter les enseignements de la religion à la lumière d'un moment délicat, comme celui que nous traversons aujourd'hui.

**RPP - Yann Boissière, quelles évolutions repérez-vous dans l'Histoire de l'imprégnation du temporel sur la façon même de**

vivre, pratiquer, penser et se représenter le judaïsme ?

**Yann Boissière** - Dans ce genre de questionnement, qui interroge la plasticité possible d'une religion, il y a tout d'abord des principes structurels qui induisent la manière dont un dynamisme interne peut être pensé. Et puis il y a des surprises de l'Histoire, tout simplement, qui imposent des situations totalement nouvelles, non prévues, et appellent une capacité à réagir. Ces deux éléments se retrouvent dans le judaïsme. Pour en revenir aux bases, Tareq Oubrou a beaucoup parlé du Texte, et c'est en effet une base très forte. Il offre un principe de plasticité assez étonnant, et intéressant également pour notre modernité. Le fait, par exemple, que la Bible ait été canonisée est un facteur de pluralité ; cela semble contre-intuitif parce qu'on pense la canonisation comme quelque chose qui ferme, mais au contraire, la clôture d'un corpus crée un phénomène nouveau par rapport au Texte : sa profondeur. À partir du moment où un texte est déclaré clos, il prend une épaisseur, une profondeur, et oblige à le pluraliser par l'interprétation. C'est à partir de ce canon que le judaïsme a développé une culture de la pluralité interprétative. Les rabbins ont notamment inventé le double concept de Torah écrite et de Torah orale, et de ce fait le judaïsme s'est façonné en une culture de la dissension, de la discussion contradictoire. La pluralité a permis l'adaptation, et a même sauvé le judaïsme

lorsque le Temple a été détruit et qu'il a fallu changer de modèle. Il y a donc une matrice adaptative dans la notion même d'interprétation, et dans la notion de loi également. On pense généralement que la loi est quelque chose d'imposé, à sens unique, mais en réalité on peut l'envisager comme une solution créative à une équation impossible. Il y a, d'une part, la souveraineté de Dieu qui *a priori* doit se respecter et, d'autre part, une affirmation très forte de la liberté humaine. Alors même que les deux paraissent inconciliables, l'instance qui fait lien entre les deux c'est la loi, avec une innovation majeure : la loi *interprétée*. La « loi de Dieu » ? Interprétée par qui ? Par les hommes ! Ainsi que le disait Tareq Oubrou, on a un Dieu existant, un Dieu communiquant et un Dieu exigeant. Dieu exige de nous des choses mais si notre conception de l'exigence est purement verticale, alors on sera simplement écrasé par la loi. L'idée que la loi, pourtant « divine », *s'interprète*, est révolutionnaire parce qu'elle permet de faire justice à l'exigence de Dieu, tout en laissant place, dans sa formulation, à la créativité humaine. Alors ayant dit cela, les surprises de l'Histoire interviennent. Le judaïsme s'est beaucoup renouvelé – sous la contrainte. Il y a toujours eu une absence relative de puissance politique dans le judaïsme, je ne sais pas si cela a été une bénédiction ou une malédiction, sans doute l'une et l'autre à des moments différents de l'Histoire, mais ceci a entraîné une surdétermination du milieu intellec-

tuel et rabbinique. Les évolutions dans le judaïsme ont toujours eu lieu à travers une petite minorité, celle des rabbins, qui fut rapidement motrice. C'est le cas lors du premier grand traumatisme du judaïsme. La destruction du Temple, par les armées de Titus en 70 de notre ère, a permis à une minorité, les Pharisiens, de devenir le mouvement rabbinique et de penser un changement complet de structure. À cette époque, le judaïsme c'était essentiellement le Temple, une société agricole qui montait trois fois l'an à Jérusalem pour offrir son petit sacrifice. On y restait un certain temps et on repartait chez soi avec le sentiment d'avoir « remis les compteurs à 0 ». Quand le Temple est détruit, et les prêtres et les lévites massacrés, tout est à réinventer. Souvent dans le judaïsme, les traumatismes qui auraient pu anéantir la religion ont suscité une réinterprétation totale. Face à la destruction du Temple, face à l'impossibilité des sacrifices, la révolution rabbinique a dû raconter une histoire différente. Cette révolution s'est structurée en trois directions. La loi a été rédigée, comme un substitut de la présence divine ; une nouvelle activité a été inventée, la prière statutaire ; la Torah, enfin, qui n'était qu'un Livre témoin, s'est vue instituée comme le centre de l'expérience religieuse, comme si elle exprimait la totalité du monde. Réinventer la religion après la destruction du Temple, ainsi, a été une révolution intellectuelle. Il a fallu non seulement reformater l'expérience religieuse, mais aussi le modèle d'autorité qui,

jusqu'à la période biblique, reposait sur l'homme charismatique, l'homme par qui passe la parole de Dieu, la parole inspirée. Il a fallu raconter que l'autorité passait désormais par celui qui a la capacité d'interpréter. Tout a donc changé : l'organisation pratique, les missions mêmes de la religion, les modèles d'autorité et de validité intellectuelle et spirituelle. Tareq Oubrou précisait qu'il y a deux ordres différents, le Texte et l'interprétation. C'est ce genre de distinction qui a rendu possible la révolution rabbinique.

Un deuxième moment a considérablement impacté le judaïsme, c'est la modernité. Cette modernité a été d'autant plus impactante qu'elle est complètement venue surprendre le judaïsme qui était, depuis le Moyen Âge, un judaïsme du ghetto. Les juifs n'étaient pas étrangers aux révolutions intellectuelles qui ont parcouru le Moyen Âge et la Renaissance, mais demeuraient totalement isolés socialement. Voilà qu'à la faveur des idées des Lumières, notamment, le judaïsme sort des ghettos. Ceci a été une bénédiction politique, mais a toutefois posé un problème fondamental au judaïsme... Dans le ghetto, en effet, existait une sorte d'unité formelle entre l'idée même de judaïsme et la vie concrète formée par les commandements quotidiens de la loi juive. Mais à partir du moment où les sociétés considèrent « leurs » juifs comme des citoyens comme les autres, une situation totalement inouïe se présente à eux. L'individu juif devenu citoyen

peut dès lors tracer des trajectoires nouvelles dans des sociétés qui fonctionnent de manière différente. Pour la première fois la comparaison lui est permise, il a le choix, là où celui-ci ne se posait pas dans le ghetto – celui d'un judaïsme totalement paramétré par la loi juive, une situation devenue tellement naturelle qu'on ne pouvait pas imaginer que les deux se « dé-superposent ». La modernité a créé un décollement possible entre le judaïsme et l'être juif. On assiste alors à l'invention de la judéité, c'est-à-dire à la possibilité d'être juif d'une manière déliée des pratiques de la loi juive et de la religion. Problématique éminemment moderne que cette question, « c'est quoi, être juif ? ». Malheureusement, l'histoire récente a donné d'autres réponses possibles – beaucoup de juifs sont des juifs de la Shoah. Mais qu'il s'agisse de la destruction du Temple, de la modernité ou de la Shoah, les événements historiques, c'est un fait, réinterrogent les fondements de la religion, et parfois leur donnent une nouvelle dynamique. Au cœur de cette possibilité, pour le judaïsme, se trouve une pensée plurielle de la révélation – celle qui fait dire aux commentateurs que la Parole de Dieu « telle le marteau, frappe le rocher et produit 70 étincelles ». Le judaïsme a toujours chéri cette pluralité interprétative, c'est ce qui l'a sauvé et lui a permis de trouver des ressources de résilience face à des événements tragiques qui dépassaient largement le monde religieux, et ont souvent failli le faire disparaître. Il y a donc une base qui dérive de la civilisation du Texte,

et puis il y a cette capacité à se réinventer à travers l'Histoire.

**RPP - Bernard Bourdin, est-il possible de repérer ce qu'ont été, pour les chrétiens, les grandes étapes des évolutions des représentations et de l'image du christianisme qui semble particulièrement élastique aux changements historiques des sociétés ?**

**Bernard Bourdin** - Il y a deux aspects dans votre question. L'évolution du christianisme et les influences partagées entre société et christianisme. Ces deux aspects sont complémentaires. Mais je vais d'abord répondre sur un plan théologique en partant à nouveau du rapport du christianisme à son messianisme et je pourrai ensuite répondre à votre question. Il faut bien distinguer messianisme et christianisme. Le premier désigne l'accomplissement des temps messianiques pour les disciples de Jésus de Nazareth. C'est pour quoi, il est confessé comme Christ. Mais cet accomplissement est toujours en attente... D'où l'investissement de l'*Ekklesia* primitive dans l'*Histoire* qui va faire toute l'originalité de ce qui va désormais être désigné comme « christianisme ». Autrement dit, le messianisme désigne l'accomplissement des temps. Le Salut est réalisé par la venue du Royaume de Dieu, tandis que le christianisme est un ensemble de formations historiques qui attestent de la non-réalisation *définitive* du Royaume de Dieu, d'où le rôle croissant de l'institution – Église –. Je l'exprime en français cette

fois-ci car ce mot va devenir de plus en plus confessionnel. Mais la croissance de l'institution – Église – se montre au cours de l'histoire marquée par l'instabilité car elle ne peut jamais être d'une fidélité impeccable à l'égard du Christ. Elle ne fait que le « représenter » (terme qui n'est d'ailleurs pas accepté par toutes les Églises) par ses sacrements par l'intermédiaire desquels elle rend « présent » Celui qui est désormais physiquement absent. Ce paradoxe théologique et sacramental – de la présence-absence ou de l'absence-présence – entraîne une conséquence considérable sur le rapport du christianisme à l'Histoire, puisqu'il doit renoncer à se penser comme étant le disciple d'un Messie qui va revenir très bientôt, pour se penser comme un Messie qui s'accomplira définitivement on ne sait pas quand. D'où la tentation, par exemple (et ce n'est pas le moindre des exemples !), du millénarisme (le règne millénaire du Christ), qui veut précipiter la venue du Messie et ce faisant conteste l'institution-Église comme obstacle à l'accomplissement du Royaume de Dieu. C'est pourquoi il y a une tension permanente très forte dans l'histoire du christianisme entre la protestation contre l'institution et au contraire sa défense (voir *La légende du Grand inquisiteur*).

Les réformes protestantes sont topiques du rapport complexe du christianisme à l'Histoire : réformer est forcément revenir à la source de ce qu'est initialement le messianisme de l'*Ekklesia* primitive. Par

voie de conséquence, il s'impose de reconsidérer son institutionnalité, les grands Réformateurs (Luther, Calvin et Zwingli) étant eux-mêmes confrontés à plus radicaux qu'eux (à nouveau le millénarisme avec Thomas Müntzer). Dès l'instant où le christianisme est l'objet de contestations dans sa manière de s'institutionnaliser, il se retrouve dans la position d'être malgré lui un ferment d'évolutions historiques jusqu'à l'avènement de la modernité. Il est impossible de penser la modernité sans la situer par rapport à sa matrice chrétienne parce qu'elle est à la fois le fruit des tensions inhérentes au christianisme et de ses contestations politiques. Le tournant historique se situe aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Les Réformes et l'humanisme chrétien bien sûr, mais ensuite les philosophies politiques modernes et l'avènement de la souveraineté de l'État qui permet de mettre un terme aux guerres civiles de Religion. C'est encore un autre paradoxe : la souveraineté (pensée comme une délégation de la puissance divine, le juriste Jean Bodin en est une excellente illustration) de l'État naît de la nécessité de prendre le contrepied de la prétention des Églises à dominer la société, d'où les multiples intolérances religieuses. C'est pourquoi il est impossible de comprendre les fondements philosophiques de la politique moderne (Hobbes, Spinoza, Locke et Rousseau), sans les situer par rapport au christianisme et ses *Églises*. C'est un premier élément très important de réponse à la fois théologique, historique et philosophico-politique.

Il y a une autre question fondamentale qui traverse ce que je viens de dire, et qu'il nous faut expliciter dans notre table ronde, à savoir le rapport entre foi et religion. Je note que depuis le début de nos interventions nous parlons beaucoup de religion, très peu de foi. Pourtant *religio* est un terme latin, et donc inhérent à la culture romaine, alors que la foi est une donnée biblique. J'imagine que pour le judaïsme et l'islam la foi et la religion sont également deux données différentes. C'est pourquoi il y a une tension très grande entre les deux. Concernant le christianisme et son institutionnalité par l'*Ekklesia*, le *christianisme* en est venu à devoir articuler foi et religion. Le grand tournant a lieu lorsque l'empereur Théodose proclame au IV<sup>e</sup> siècle (395), le christianisme religion officielle de l'Empire romain. Cela signifie que le christianisme accède, en termes de droit romain, au statut de *religion*. Ce n'est pas en l'occurrence une notion anthropologique, mais d'abord juridique. La foi n'est pas reniée mais elle n'est plus une *superstitio* pour le droit romain, elle devient une *religio*. C'est un changement considérable qui va marquer en profondeur l'imaginaire européen aussi bien dans son flanc oriental avec l'orthodoxie, que dans son flanc occidental avec le catholicisme et le protestantisme. L'idée que le christianisme se pense désormais comme *foi* reconnue comme *religion* est une révolution considérable et non sans ambiguïtés. C'est une question qu'on ne peut absolument pas

éviter tant elle a changé la physionomie institutionnelle du christianisme. Il est passé de sa matrice judéo-palestinienne à celle hellénistique puis romano-latine. La religion étant toujours un phénomène englobant, le rapport du christianisme à la société devient, à partir de cette situation nouvelle, normatif et, par voie de conséquence, parfois intolérant (voir le binôme orthodoxie-hérésie). Mais c'est aussi la raison pour laquelle il a été, comme je l'ai souligné précédemment, ferment malgré lui de modernité libérale. Désormais le christianisme est une foi qui conserve les éléments anthropologiques d'une religion (liturgie, symboles, doctrines) mais sans symbiose avec le politique en conséquence de la séparation libérale de l'Église et de l'État.

Je voudrais faire apparaître, pour conclure mon propos et faire valoir tout ce qui fait la différence entre la foi messianique des Évangiles et le christianisme apparenté à une religion, que les Évangiles sont au nombre de quatre. Ils sont donc quatre déclinaisons de l'unité de la Révélation chrétienne. Autrement dit, l'*Ekklesia* primitive est aux antipodes de toute vision uniforme et intolérante... Il est par exemple frappant de noter l'absence d'un récit évangélique de l'Enfance relatant la naissance virginale de Jésus dans Marc et Jean. Pour faire un peu d'humour, nous n'aurions pas de fête de famille les 24 et 25 décembre, avec son lot de cadeaux, sans Matthieu et Luc. Remercions-les !

**RPP - Au risque de la caricature, est-ce l'imaginaire des peuples qui imprime les évolutions des religions où est-ce les imaginaires des religions qui précèdent l'imaginaire des peuples et qui, peu à peu, serait amené à s'appauvrir dans des sociétés sécularisées ? Quand des choses adviennent par le politique et par les événements de l'Histoire, qu'est-ce qui est premier dans les évolutions des religions ?**

**Bernard Bourdin** - Je dirais que c'est toujours une hybridation, il est difficile de dire ce qui précède où prend le pas sur l'autre. Quand le christianisme devient philosophie puis religion, les langues étant des structures de pensée, il se transforme au contact de l'hellénité et de la romanité. Inversement, dès l'instant où l'empereur ne peut plus être *divous*, seul le Christ étant divin, le christianisme a délégitimé le paganisme. Autrement dit, une foi qui devient une religion passe par des processus de médiation au sein des cultures et donc elle transforme ces cultures, qui elles-mêmes transforment la modalité d'expression de la foi. Ce qui vaut pour le passage du christianisme au latin, vaut pour le passage du christianisme au grec. Il y a aussi une manière grecque d'être chrétien qui passe par la philosophie, la *sophia*. Enfin, il y a une façon très moderne aujourd'hui d'être chrétien qui passe, là aussi, par l'hybridation de la rationalité moderne et du christianisme. Je crois qu'on ne peut pas éviter l'hybridation. C'est toute la complexité du rapport

entre une tradition spirituelle et la culture. Inversement, la modernité issue de son affranchissement de la chrétienté n'est pas sans reproduire sur un mode séculier des schèmes de pensée et de pratiques liés à l'imaginaire chrétien. Y-aurait-il un régime laïque en France sans la culture catholique (l'importance de l'institution) et la culture protestante (l'importance de la conscience) ? C'est tout le débat entre Émile Durkheim (le fait social) et Ferdinand Buisson (la conscience) au début du siècle dernier.

**RPP - Frédéric Rogon, quelle est votre vision de cet entremêlement entre les formes et les évolutions des religions ou confessions et ce que sont les peuples ? En un mot et de façon un peu provocante, pourquoi le protestantisme ne va-t-il pas s'implanter en France alors qu'il progresse très vite parmi ses élites et comment expliquez-vous qu'il se répand dans des sociétés ou communautés humaines aux imaginaires immanents ?**

**Frédéric Rogon** - C'est une question difficile. Le protestantisme est plus compatible avec certains types de sociétés qu'avec d'autres. En France, il y avait une difficulté en raison du régime à la fois sur un plan culturel et sur un plan politique et une facilité plus grande dans d'autres régions du monde. Je rejoins tout à fait Bernard Bourdin, même si je le dirais peut-être autrement, sur les facteurs théologiques et les facteurs d'expériences historiques. Il

y a des éléments théologiques qui jouent mais qui se traduisent différemment selon les lieux et les contextes et puis il y a l'expérience historique qui va elle-même rebondir sur la théologie et les représentations théologiques. Je prendrai juste un exemple parmi les principes théologiques à la base de la Réforme. Une expression latine dit « *Ecclesia reformata semper reformanda* », l'Église réformée doit toujours se réformer, c'est un principe théologique qui légitime le processus de réformation. L'Église doit toujours essayer de revenir à la source pour affronter les mutations du présent. Ce principe théologique va permettre d'intégrer les bouleversements au cours de l'Histoire et, en même temps, l'expérience historique va jouer pour reformuler et même reconfigurer la théologie. En France et dans les pays latins, le protestantisme va être persécuté assez rapidement. L'expérience de la persécution va d'ailleurs amener les protestants à s'identifier, par affinité en quelque sorte, aux juifs, le peuple de l'exode et de l'exil. Dans d'autres contrées où les persécutions seront moindres ou inexistantes, on aura une vision des représentations tout à fait différente de l'Histoire. Lorsqu'en France les protestants vont accéder à la liberté religieuse, à la liberté de culte, les représentations de l'Histoire et de la société vont évoluer aussi fortement. Ce qui tenait l'unité du petit reste protestant sous les persécutions en France va éclater, à partir du début du XIX<sup>e</sup> siècle, en une multiplicité de théologies. C'est l'expérience de la

liberté religieuse qui va produire une pluralisation du protestantisme.

Donc à la fois la théologie influe sur les représentations et en même temps les représentations elles-mêmes produisent une pluralisation théologique. Le regard que les protestants vont porter sur l'Histoire au cours du XIX<sup>e</sup> siècle et du XX<sup>e</sup> siècle va finalement se cristalliser sur deux pôles. D'une part une théologie libérale qui considère que l'Histoire est un progrès, que la liberté est toujours en marche et les droits sociaux sont une avancée vers le Royaume de Dieu. Donc une Histoire comme antichambre du Royaume de Dieu. D'autre part un pôle théologique constitué autour de Karl Barth et d'un certain nombre de milieux protestants qui rejettent absolument cette vision. Pour eux l'Histoire n'est jamais un progrès, il y a toujours des reculs en arrière et entre le Royaume de Dieu et l'Histoire il y a une discontinuité absolue. Le Royaume de Dieu viendra quand Dieu l'aura décidé et avec les moyens qu'il décidera. Karl Barth s'appuie notamment sur l'expérience de la Première Guerre mondiale pour illustrer qu'il n'y a absolument pas de progrès puisque deux peuples, très avancés sur le plan de la civilisation et par ailleurs tous deux chrétiens, se sont déchirés pendant quatre ans. C'est son argument historique qui va l'amener à évoluer dans sa théologie. On voit donc là qu'il y a une dialectique, un aller-retour permanent entre l'expérience historique et la théologie.

Enfin, pour finir, je prendrai l'exemple des États-Unis qui ont été fondés par des puritains, c'est-à-dire par des protestants eux-mêmes persécutés par d'autres protestants qui ont dû quitter l'Europe. Ils ont bâti cette nouvelle nation avec comme principe de base la liberté religieuse dont ils avaient été privés en Europe. En même temps, ces mêmes ex-persécutés, forgeant une nouvelle nation sur la liberté religieuse, n'auront aucun problème à justifier et à pratiquer l'esclavage et la ségrégation jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle. On voit donc bien qu'il y a des éléments théologiques et des éléments d'expériences historiques qui jouent en dialectique les uns par rapport aux autres.

**RPP - Actuellement, les peuples se renferment au travers de leurs représentations et de leur imaginaire alors même qu'ils sont, comme jamais dans l'histoire de l'humanité, interdépendants économiquement, financièrement, numériquement, sanitaires et environnementalement. Dans le même temps, on a le sentiment que les religions elles-mêmes se replient. Quelles sont, selon vous, les explications de ces phénomènes apparemment paradoxaux et inquiétants ? Voyez-vous des conditions spirituelles et religieuses qui pourraient rapprocher les communautés humaines et de croyants ?**

**Tareq Oubrou** - Je reviendrai sur la notion de la révélation, notion commune à nos religions respectives, qui est la ma-

nifestation de Dieu lui-même à travers l'Histoire, mais qui n'est pas le produit de l'histoire puisque la révélation de Dieu n'est pas le produit de l'imaginaire même si les révélations ont intégré les imaginaires de leur temps. Donc il faut faire un discernement entre une révélation comme produit d'imaginaire et une révélation qui intègre l'imaginaire pour négocier le message. On peut dire que l'interprétation de cette révélation, pour qu'elle soit en phase avec notre époque, doit opérer par le même mode, c'est-à-dire intégrer l'imaginaire de nos contemporains. Mais notre condition contemporaine est une configuration anthropologique un peu spéciale, historiquement parlant, puisque nous sommes dans des sociétés-monde. Une humanité fractale, une humanité intriquée, où les cultures et les religions se partagent le même espace physique, virtuel et mental. Elles se rencontrent physiquement par l'immigration, par les moyens de transport de plus en plus sophistiqués qui ont permis cette rencontre physique, mais également virtuellement par les autoroutes numériques. Il est par conséquent nécessaire de fabriquer un imaginaire collectif qui suppose une préparation *a priori* d'une théologie de l'altérité : faire place à l'autre non seulement dans l'éthique mais également dans l'imaginaire, métaphysiquement, théologiquement. Aujourd'hui la religion ne peut plus parler qu'avec elle-même et ses fidèles. Elle doit également s'adresser à l'humanité et à partir de sa singularité. Une lecture qui se referme sur

elle-même, dans un autisme théologique, commettrait une trahison théologique si l'on considère que le monothéisme prône un dieu d'altérité, celui qui a créé les hommes puis est entré en relation avec eux à travers ses révélations et messagers tout en leur donnant la liberté de croire ou de ne pas croire. Et c'est à son image que doit être le croyant, ouvert sur l'autre. Encore faudrait-il être enraciné quelque part. C'est ce manque d'enracinement qui crée chez d'aucuns une forme de vulnérabilité et de repli, car en général nous ne sommes tolérants que lorsque nous sommes ancrés dans quelques convictions mais sans fanatisme. Il faut donc avoir un minimum de convictions pour pouvoir justement établir une relation avec l'autre pour ensuite faire un imaginaire commun qu'on peut construire ensemble. Aujourd'hui, les religions ont des ressources spirituelles et portent une vraie espérance. Mais elles peuvent malheureusement être instrumentalisées par l'économique et le politique. Les deux menaces qui guettent nos religions respectives, c'est d'une part d'être impliquées dans une logique économiste, cet intégrisme économique qui joue sur l'émotion irrationnelle et qui instrumentalise la foi, transformant le croyant et le citoyen en un simple consommateur ; et d'autre part le risque de compromission avec le pouvoir politique. Les religions ont, bien sûr, toujours été en relation avec l'économique et le politique, mais notre défi aujourd'hui c'est de garder la bonne distance et de rester prudents, sinon les

religions deviendront un simple levier politique ou un lubrifiant de la machine économique aux dépens de leur esprit. Pour conclure, je voudrais insister sur la théologie de l'altérité : se construire, se réaliser en tant que croyant avec les autres et pas contre les autres.

**Frédéric Rognon** - Je suis tout à fait d'accord avec ce que vient de dire Tareq Oubrou parce qu'il me semble que le repli des religions sur elles-mêmes est l'un des effets de la mondialisation. Mais cette dernière a paradoxalement un double effet, à la fois une ouverture et une fermeture. Une ouverture parce qu'elle permet de rencontrer physiquement l'altérité, elle est à proximité. Internet facilite également l'ouverture au monde, d'un simple clic on peut, si on le souhaite, connaître la totalité des expressions humaines. En même temps, on perçoit bien que la mondialisation provoque des clôtures, des fermetures, des replis sur soi tout simplement parce que l'être humain a besoin d'identités et de repères forts, or, il peut avoir le sentiment d'être dépossédé ou que ses convictions sont diluées dans un relativisme général. Nous avons donc ce double mouvement de fermeture et d'ouverture.

Mais avec la mondialisation, nous avons l'opportunité de nous mettre à l'écoute les uns des autres. Personnellement je plaiderais pour des rencontres physiques afin de se reconnaître mutuellement en vérité. Il est très important pour avancer

ensemble de ne pas éluder les sujets qui fâchent, les questions séparatrices ou ce qui différencie les religions. Si l'on dit que nous sommes tous frères et sœurs puisque nous sommes tous pour la Paix, alors on ne comprend pas les conflits. Nous devons regarder en face nos différences, nos divergences ainsi que ce qui nous rassemble. Mais il faut être ensemble et non chacun chez soi dans le but d'une reconnaissance mutuelle en vérité.

**Bernard Bourdin** - L'un des grands maux de nos démocraties aujourd'hui est qu'elles vivent sur un court-termisme radical compromettant le sens même de l'action politique qui *demande du temps*. L'autre problème très sérieux est celui de la fragmentation culturelle de nos sociétés démocratiques, comme l'explique très clairement le livre *L'Archipel français* de Jérôme Fourquet. La cohésion culturelle et le rapport à une histoire commune se sont considérablement affaiblis dans nos sociétés. Dans ce contexte, je pense que les grandes traditions spirituelles monothéistes, si elles le veulent bien, peuvent jouer un rôle moteur d'altérité qui pose autrement la question du sens. Jamais l'idée d'une transcendance n'a eu autant de place et de pertinence que dans nos sociétés actuelles. Nous pourrions formuler le problème en ces termes. Plus nos sociétés sont devenues collectivement autonomes, plus les individus déterminent par eux-mêmes leur choix de vie (on le voit très nettement dans la transformation récente

du statut de la famille), plus la recherche d'un sens spirituel de l'existence s'impose. Il suffit de l'observer par le succès indéniabie des sectes qui prétendent répondre à ce que les traditions spirituelles les plus anciennes ne savent plus toujours satisfaire.

Mais il y a aussi un autre aspect important auquel les grandes traditions spirituelles doivent répondre si elles ne veulent pas se désocialiser, c'est celui du civisme. Ces traditions sont autant de ressources pour élaborer un monde commun au sein duquel nous pouvons assumer nos propres singularités et nos imaginaires respectifs, chacun participant au devenir de la communauté de destin à laquelle nous appartenons. Personnellement, je plaide pour que les croyants soient des citoyens à part entière sachant établir des rapports transversaux avec celles et ceux qui ne croient pas. C'est à cette condition que l'altérité spirituelle peut faire sens au sein des démocraties où les institutions religieuses ne sont plus normatives. C'est toute l'opposition entre l'hétéronomie religieuse et la transcendance, à mon avis le plus souvent confondues... La première va dans le sens d'un imaginaire normatif de la religion incompatible avec la démocratie. La deuxième va dans le sens d'un imaginaire délibératif permettant la coexistence des imaginaires religieux et terreau fécond de démocraties à revitaliser. Ce défi à relever est fondamental sinon il n'y a pas à s'étonner que l'autoréférentiel ou l'identitaire

prenne le dessus mais c'est sans avenir ! C'est l'altérité qui est donatrice de vie.

**Yann Boissière** - Dans cette France qui se fragmente, les religions donnent indéniablement l'image d'une certaine fermeture. Elles ont des problèmes évidents de gouvernance, mais montrent aussi une crispation sur la notion d'altérité. D'un point de vue anthropologique, la première situation d'altérité c'est l'homme et la femme, et il est clair que les religions sont taraudées par cette question essentielle.

Toutefois, cette image de repli est aussi un effet relatif de la crise spirituelle profonde que nous vivons. Cette crise se traduit, selon moi, par deux points fondamentaux. Le premier concerne la question du sens. La modernité a follement embrassé la notion d'un sens constructif, exclusivement défini par l'homme seul, en se coupant de tout ce qui pourrait le dépasser. Nous nous sommes donc instaurés en garants du sens et nous sommes devenus aujourd'hui, comme le dit Abraham Heschel, des *monstres* du sens. Et nous sommes las de porter ce fardeau.

Le second élément fondamental c'est le fonctionnalisme effréné de nos sociétés, et de nous-mêmes, qui nous livre exclusivement au dieu « efficacité », et nous réduit à elle. Les religions n'ont certes pas toujours su s'adapter à certaines évolutions sociales, et peuvent apparaître comme des petits territoires rabougris. Mais certaines

propositions des religions – tout ce qu'il y a de plus classique –, apparaissent finalement aujourd'hui comme révolutionnaires et ferments de renouveau. Il y a aussi autre chose : entre la dépendance historique aux événements et l'ADN théologique des religions, il est une instance intermédiaire qui offre un puissant facteur d'amortissement vis-à-vis des changements trop rapides : la pratique. Le judaïsme, en particulier, met l'accent sur la pratique avec l'idée que l'existence des rites permet justement d'éviter de dogmatiser. Les religions se perpétuent ainsi par des instances médiatrices : la famille, la notion de peuple, et celles-ci permettent de ne pas tout idéologiser, de ne pas se retrouver en soumission intégrale aux événements. Si les soubresauts historiques impactaient directement les bases théologiques et intellectuelles, nous serions en court-circuit permanent. Les facteurs d'inertie et de médiation que sont la famille, les rites, ou le peuple, qui peuvent certes être volontiers conservateurs, jouent aussi une fonction fort utile d'amortissement et de résistance aux idéologies.

Lorsqu'on interrogeait Yeshayahou Leibowitz, grand penseur moderne, sur l'impact de Maïmonide, dont il était féru, sur le judaïsme, il répondait que la superstructure des idées, aussi géniales soient-elles, n'avait jamais vraiment été motrice. Ce qui a permis au judaïsme de se perpétuer c'est la pratique. Le Shabbat, dit-on, a davantage gardé le peuple juif que le peuple juif n'a gardé le Shabbat !

La superstructure des idées, aussi passionnantes soient-elles, n'est peut-être pas, finalement, le facteur historique qui fait que les choses perdurent, ou qui maintient une identité – mais en revanche elles permettent de donner un sens à l'Histoire. Comme le dit Zygmunt Bauman avec son concept de « société liquide », nous vivons dans l'idéologie de la superfluidité. Un mot qui, pour une oreille juive, rime avec superfluité – Hannah Arendt l'a rappelé : on a pu considérer, au XX<sup>e</sup> siècle, qu'un peuple était « superflu ». Face à la superfluidité, la granularité de la famille, celle du rite et celle du peuple résistent et, mise à part la question de leur possible conservatisme, sont peut-être justement l'élément révolutionnaire que les religions ont en commun.

Il est vrai qu'existent de lourds dossiers, liés à l'Histoire, entre les religions, mais je pense qu'il faut regarder vers l'avant ensemble plutôt que de comparer ce qui nous différencie. Les religions ont un tronc commun solide pour traiter les questions de sens. Qui est garant du sens ? L'humanité est-elle la seule garante du sens ou faut-il s'ouvrir justement à autre chose que l'Homme ? Le fonctionnalisme n'est-il pas notre mort à tous ? Il est aussi un autre facteur commun, extrêmement puissant, et valable pour faire face à la dégradation du débat démocratique aujourd'hui, c'est la science, l'intuition, le

génie du Texte. Toutes nos religions ont en commun le génie du Texte, un texte qui, certes, court le danger du littéralisme et de la perversion de toute spiritualité, mais chaque religion a aussi développé une approche pluraliste des Textes. Dans cette manière qu'ont les religions de considérer qu'il y a de l'exigence divine, qu'une sorte de cohérence nous est demandée, mais qu'en même temps les limitations de l'Homme produisent naturellement de la pluralité, c'est là, je pense, dans cette double référence d'un Texte et d'une pluralité possible, que se situe notre espace commun. Le grand trésor que nos religions peuvent offrir à la conscience de tous, c'est le sentiment que le Texte et son interprétation représentent l'espace de rencontre par excellence. Cette pensée de l'ouverture manque totalement au débat – politique, sociétal – aujourd'hui. L'idée même que nous puissions ne pas, finalement, être d'accord et que préserver l'amour de la discussion et du dissensus offre un intérêt prodigieux – et au niveau collectif, un mieux-disant social –, disparaît chez les jeunes générations. Telle est pourtant notre grande base commune, le génie du Texte et de l'interprétation, celui qui peut susciter à la fois de l'espace commun et de la pluralité, de la créativité et, en fin de compte, de l'espérance humaine. C'est peut-être cela, le côté révolutionnaire des religions aujourd'hui, ce que nous avons à faire ensemble et à offrir ■