

# L'Esprit – Le Souffle – divin universel<sup>1</sup>

Un défi interreligieux et un défi pour la théologie chrétienne

## Introduction : l'esprit de pauvreté

Au début de cette réflexion, j'aimerais nous placer dans la lumière de la première béatitude, qui est la première des béatitudes, la porte d'entrée à toutes les béatitudes que Jésus prononce dans ce qu'on appelle le sermon sur la montagne selon Mt 5 : « *Heureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux.* » Cette béatitude a trait à la pauvreté spirituelle, donc au fait que nous sommes pauvres, pas riches d'esprit. Nous n'avons pas, ne possédons pas l'esprit, et si nous prétendions parler sur lui, comme s'il était un objet pour nous – à notre disposition –, nous montrerions par là que nous en sommes en fait coupés. Nous ne pouvons parler que *de*, en venant de, donc à partir de lui, et ainsi *par* lui, en le laissant parler lui-même en nous et aussi à travers nous, en l'accueillant donc en nous, et aussi *en vue de* lui, dans une attitude de prière de ceux et celles qui sont en attente de lui. Je citerai à ce propos Jean Tauler (mort en 1361), de l'Ordre des Frères prêcheurs, donc dominicain, de Strasbourg, un mystique rhénan, dans la ligne de Me Eckhart. Dans *Le livre de la pauvreté spirituelle (ou l'Imitation de la vie pauvre de notre Seigneur Jésus Christ)*<sup>2</sup>, voici ce qu'il dit : « La plus haute perfection de l'être humain a sa source dans la vraie et entière pauvreté d'esprit. » Et il ajoute : « Que dis-je, la pauvreté d'esprit est elle-même la perfection proprement dite, la plus vraie et la plus haute. »

Voilà donné le ton de cette réflexion concernant l'Esprit. Ce ton est celui de la dépossession de soi : l'Esprit nous dépossède de nous-mêmes, c'est-à-dire il nous libère de toute autoprétention, de notre souci d'être quelque chose par nous-mêmes ; il nous libère de la peur, qui est à la base de ce souci et qui est la peur d'être devancé par la vie ou par d'autres et de rester en manque nous-mêmes, et il nous libère de la sœur jumelle de la peur, à savoir la volonté de puissance, de détenir un pouvoir. L'Esprit nous dévêt, nous dépouille de notre encombrement de nous-mêmes, marque la sortie de notre incurvation sur nous-mêmes, laquelle nous aliène, nous éloigne de notre vrai moi, notre moi spirituel précisément. Le ton de notre réflexion concernant l'Esprit, c'est celui qu'il crée lui-même en nous : notre liberté pour l'Esprit et donc notre disponibilité à lui.

Et dans ce qui vient d'être dit concernant la pauvreté spirituelle, voilà données également, d'entrée de jeu, deux premières indications concernant l'Esprit.

La première a trait au lien entre l'Esprit – le Souffle – divin d'un côté, notre esprit de l'autre côté. Il suffit pour le moment, en anticipant sur ce qui sera encore davantage développé, de dire à ce propos que l'Esprit – le Souffle – divin est l'Esprit créateur de tout, de toutes choses, et que l'esprit humain est l'instance de conscience, en l'être humain, tout à la fois de ce tout et de l'Esprit créateur de ce tout. En parlant d'Esprit, de Souffle divin, nous parlons par conséquent de ce dont, que nous en ayons conscience ou non, nous sommes partie prenante. Nous ne parlons pas de quelque chose que nous pourrions abstraire de nous, mais de ce qui pour ainsi dire nous colle à la peau, et ce ontologiquement, par essence: si l'apôtre Paul dit que l'Esprit habite en nous, que notre corps est le temple de l'Esprit de Dieu<sup>3</sup> – il parle des chrétiens et chrétiennes –, cette affirmation ne peut cependant être limitée aux seuls chrétiens et chrétiennes, comme l'exprime, en accord avec toute la Bible de l'Ancien (Premier) et du Nouveau (Second) Testament, cette parole du livre de la Sagesse : « L'Esprit du Seigneur remplit l'univers<sup>4</sup>. » Il colle à la peau de tout ce qui est.

<sup>1</sup> Conférence donnée à Ottawa, le 7 novembre 2013, dans le cadre du 50<sup>e</sup> congrès de la Société canadienne de théologie, *L'Esprit. Recherches historiques contextuelles sur le Grand Souffle divin*.

<sup>2</sup> Jean TAULER, *Le livre de la pauvreté spirituelle*, traduit du moyen haut-allemand par un prêtre du diocèse de Strasbourg et présenté par Rémy Vallejo, Éd. Arfuyen, Paris-Orbey, 2012, p. 43.

<sup>3</sup> 1 Co 3, 16 ; 6, 19 ; 2 Co 6, 16.

<sup>4</sup> Voir Sg 1, 7. Pour une présentation plus circonstanciée de la pneumatologie (doctrine de l'Esprit saint) biblique, parmi une nombreuse bibliographie je mentionnerai ici en particulier H. MÜHLEN, *L'Esprit dans l'Église*, 2 vol., Paris, Cerf, 1969 ; M.-A. CHEVALLIER, *Souffle de Dieu*, 3 vol., Paris, Beauchesne, 1978, 1990, 1991 ; F.-X. DURRWELL, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris, Cerf, 1985 ; du même, *L'Esprit du Père et du Fils*, Paris, Médiaspaul, 1989 ; J. MOLTMANN, *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale*, Paris, Cerf, 1999. Pour une présentation systématique, qui sous-tend tous les développements suivants, voir ma *Dogmatique pour*

La seconde indication porte sur la qualité de source – et de source vivante, créatrice et donc existentielle – de l'Esprit, du Souffle divin. La source, le jaillissement de la source, nous n'y avons accès qu'en y allant, pas autrement. Elle relève d'une démarche, au sens propre du terme : elle nous met en marche, et cela spirituellement, et donc dans la totalité de notre être et compte tenu de la totalité du réel, car l'un et l'autre sont portés par – et aussi porteurs de – l'Esprit divin. La spiritualité n'est pas une chose fermée sur elle-même et qu'on pourrait avoir en soi, mais elle est cette démarche, cette marche vers la source, qu'est l'Esprit. Si la réflexion qui suit est ajustée au sujet qu'est l'Esprit – le Souffle – divin, elle ne pourra qu'être de l'ordre de la spiritualité ainsi décrite.

Voici alors le plan de mon exposé : I. L'Esprit – le Souffle – divin universel. II. Le nécessaire discernement des esprits comme combat spirituel intra- et interreligieux : le défi particulier pour la théologie chrétienne de la récapitulation en Christ. Une conclusion tirera les conséquences du défi interreligieux et du défi pour la théologie chrétienne que constitue la reconnaissance de l'Esprit – Souffle – divin universel.

### **I. L'Esprit – le Souffle – divin universel**

L'affirmation de l'Esprit divin universel est bien biblique. Je partirai de là, réservant à la deuxième partie la prise en compte d'autres traditions religieuses. En même temps, en partant de l'affirmation biblique, je ne ferai qu'affleurer les déviations historiques – dans l'histoire de la théologie chrétienne – par rapport à elle. Il suffit de dire que ces déviations tiennent à l'insuffisante prise en compte de l'affirmation de la réalité de Dieu, ou du divin, comme esprit, comme réalité spirituelle. « Dieu est esprit », dit Jésus à la Samaritaine (Jn 4, 24), « et il faut que ceux qui l'adorent l'adorent en esprit et en vérité ».

#### *Dieu est esprit*

Dieu est esprit. Esprit et Dieu, c'est tout un. Dans la compréhension trinitaire de Dieu, cela signifie que c'est le Père et le Fils et le Saint-Esprit qui est esprit. L'Esprit saint – le Souffle divin – est l'actualité, l'efficience – la puissance – toujours actuelle, depuis le commencement et jusqu'à la fin du monde, de Dieu comme esprit, et qui est esprit aussi comme Père et comme Fils. Le Père, c'est la source éternellement transcendante – éternellement inaccessible – du Dieu vivant comme créateur et rédempteur. Le Fils, c'est le visage éternellement immanent, tourné hors de lui – hors du Père –, vers l'immanence de la création et, en elle, de l'humanité – visage qui se révèle corporellement (personnellement) comme tel dans le Christ Jésus –, visage donc de ce même Dieu vivant comme créateur et rédempteur. Le Saint-Esprit est la communion éternellement présente du Dieu vivant, créateur et rédempteur et donc du Père, source transcendante de Dieu, et du Fils, visage immanent de Dieu. L'affirmation trinitaire concerne les trois manières d'être éternellement concomitantes de Dieu, transcendante (comme Père), immanente (comme Fils), présente (comme Saint-Esprit).

Nous ne pouvons parler de Dieu selon sa vérité que spirituellement, que grâce à sa réalité qui s'avère comme Esprit saint, autrement dit : que grâce à sa présence spirituelle en tant que réelle, agissante, effective. L'Esprit – le Souffle – divin, l'Esprit saint, c'est là la manière d'être présente de Dieu dans et à travers le réel donné, donc comme Dieu (vivant, créateur et rédempteur) mystérieusement inhérent au réel : Dieu non pas confondu avec le réel donné (comme le dit le panthéisme), mais présent et agissant en lui, avec lui, et à travers lui. On parle à ce propos de *panenthéisme* : si tout n'est pas Dieu, tout est bien *en Dieu* (*pan en theô*), ce qui veut dire que tout comporte une dimension dernière, théologique ou spirituelle, une dimension de transcendance<sup>5</sup>. La dimension de transcendance inhérente au réel immanent, présente en lui, c'est cela l'Esprit – le Souffle – divin en tant qu'universel.

---

*la catholicité évangélique* (abr. : D.C.E.), tome V/2 : *L'œuvre continue du Dieu vivant*, chap. 2 : L'actualité de l'œuvre du Dieu tri-un dans la sanctification (Pneumatologie trinitaire), Genève, Labor et Fides, 2007.

<sup>5</sup> C'est en particulier Karl Rahner qui a thématiqué, grâce au terme de « panenthéisme », l'inhérence de Dieu au réel, sans confusion mais aussi sans séparation avec lui. La « théologie du *process* » issue de la philosophie de Alfred North Whitehead va, sur la base de ses présupposés philosophiques propres, expressément dans le même sens. Mais la conscience de l'inhérence de Dieu au réel dépasse telle école théologique ou philosophique ; elle est de l'ordre de la mystique, pour autant que celle-ci n'est pas entendue dans un sens dualiste. Voir à ce propos par ex. A. PEELMAN, *Les nouveaux défis de l'inculturation*, Montréal, Novalis, 2007, p. 183 suiv.

Nous sommes ainsi placés devant une double question : d'une part comment la Bible parle-t-elle de cette réalité universelle de l'Esprit – Souffle – divin, d'autre part comment cette réalité s'atteste-t-elle à nous et donc dans quelle expérience d'elle-même ? Il est d'emblée clair que c'est seulement dans la *corrélation* entre le témoignage biblique et la réalité effective de l'expérience spirituelle en tant qu'universelle que pourra être établie la vérité de cette dernière, à savoir qu'il s'agit bien, dans cette expérience, de l'Esprit – Souffle – divin. La nécessité – et la portée – de cette corrélation sera thématifiée dans notre deuxième partie. Il suffit ici de rendre compte, dans la ligne de la double question posée, de l'universalité de l'Esprit – Souffle – divin.

La question préalable est celle-ci : commencerons-nous avec le témoignage biblique ou avec l'expérience ? Pour ce qui est du témoignage biblique, on peut dire que, s'il rend compte (comme nous le verrons) d'une expérience qui, parce qu'universelle, n'est pas limitée à la tradition de foi biblique mais est mise en mots par elle, il peut apparaître à ce titre comme une aide en quelque sorte initiatique, on peut aussi dire d'ordre maïeutique, soit pour favoriser l'advenue et l'approfondissement de cette expérience universelle en ceux et celles qui s'ouvrent à ce témoignage, soit pour nommer (mettre en mots) cette expérience en tant que faite « hors les murs » de la tradition de foi biblique, comme expérience précisément universelle. Les données bibliques : autant de fenêtres ouvertes sur la réalité du Souffle divin universel et qui permettent à la fois de susciter cette réalité et en même temps de la vérifier dans l'expérience. Cependant, privilégier d'entrée de jeu le témoignage biblique par rapport à l'expérience, ce serait en fait nier l'universalité de cette dernière. Aussi bien est-il juste de partir des données qui, dans le réel empirique et donc dans l'expérience, apparaissent comme portant en elles une « charge » spirituelle évoquant – et ainsi ouvrant à – la transcendance divine, c'est-à-dire dans lesquelles est pressenti l'Esprit – Souffle – divin. Dans toute cette première partie il s'agit, aussi bien à propos de l'expérience universelle de l'Esprit – Souffle – divin qu'à propos du témoignage biblique concernant ce dernier, de dire Dieu dans son effectuation et donc dans sa réalité effective en tant qu'advenant dans l'expérience humaine, et ainsi de rendre compte de la manière dont il peut nous être donné de le vivre.

#### *L'expérience universelle de l'Esprit – Souffle – divin*

Sauf à nier *a priori*, contre l'évidence biblique fondamentale, l'universalité de l'Esprit divin au nom d'un absolutisme de la tradition de foi judéo-chrétienne érigeant celle-ci en monopole et discréditant toutes les autres traditions de foi et donc religions ainsi que les cultures qui y sont liées, on ne peut que noter, avec une forte tradition théologique chrétienne qui a toujours à nouveau triomphé de ce qui la mettait en question, nombre d'exemples qui attestent qu'il y a une expérience universelle de l'Esprit – Souffle – divin.

Les témoins par excellence en sont les *religions* en tant qu'expressions variées de la qualité de l'être humain comme marqué par le pressentiment, ou la conscience, d'une ouverture du réel sur une transcendance qui tout à la fois le porte et le dépasse. La diversité des religions et l'opposition souvent réelle dans l'histoire entre leurs adhérents a certes fait toujours à nouveau difficulté quant à la reconnaissance d'une sorte de substance commune à toutes les religions et ainsi, par-delà les différences évidentes, à une rencontre positive possible et mutuellement féconde entre elles. À l'ère actuelle du dialogue interreligieux, cette difficulté fréquente dans le passé fait place de plus en plus à une ouverture réciproquement critique des religions les unes aux autres, dans la conscience qu'à la base de toutes il y a une expérience spirituelle qui, tout en étant chaque fois spécifique et s'exprimant par conséquent très différemment dans les diverses religions, ne reflète pas moins chaque fois telle facette d'une transcendance à jamais au-dessus de toute représentation qui pourrait la contenir<sup>6</sup> : c'est

---

<sup>6</sup> Parmi une immense littérature, où il faudrait citer, après les pionniers à proprement parler (de Svami Vivekananda via le Mahatma Gandhi à Raimundo Panikkar pour la rencontre entre l'hindouisme et le christianisme, de Richard Wilhelm à Hermann Hesse et de Thomas Merton à Hugo Enomiya Lassalle et Karlfried Graf Dürckheim pour la rencontre entre la Chine et puis, surtout, le bouddhisme d'un côté et le christianisme de l'autre côté, de Louis Massignon à nombre de contemporains pour la rencontre entre l'islam et le christianisme, etc.), en particulier les travaux de J.-C. Basset, J. Dupuis, C. Geffré et de bien d'autres, parmi lesquels en premier lieu Hans Küng, sans oublier l'événement que fut, en 1986, la rencontre interreligieuse d'Assise convoquée par Jean-Paul II. Je mentionnerai ici à Ottawa principalement d'un côté les travaux de Achiel Peelman sur la rencontre entre la religion amérindienne et le christianisme, de l'autre côté ceux de

cette conscience proprement spirituelle de l'irreprésentabilité ultime de la transcendance en même temps que de l'immédiateté de son expérience, quelles qu'en soient les médiations chaque fois différentes et particulières, qui ouvre à l'affirmation que dans toutes les religions est à l'œuvre le même Esprit – Souffle – divin, fût-ce sous des formes variées et qui peuvent apparaître encore dans tels de leurs aspects comme contradictoires en même temps que liées à bien des scories voire des perversions (nous y reviendrons dans la deuxième partie).

On pourra certes, face à l'actualité des religions comme manifestations de l'Esprit – Souffle – divin, objecter la réalité de l'athéisme. Mais on peut à ce propos noter deux points. *Premièrement*, l'athéisme est toujours, en dernier ressort, le signe d'une impossibilité à rendre compte en même temps de la foi en Dieu et de la réalité du mal. Ce qui est en cause, c'est une certaine compréhension, que je qualifie de supranaturaliste, de Dieu ou de la transcendance : elle situe Dieu hors – au-dessus – du réel et le conçoit comme la « cause première » de tout ce qui est, donc aussi du mal. C'est cette contradiction, ressentie comme telle, entre l'affirmation de Dieu et l'expérience du mal, qui conduit les uns, qui maintiennent l'affirmation de Dieu, à opposer Dieu à Dieu<sup>7</sup>, et les autres à la négation de Dieu. *Secondement*, une fois admise l'inadéquation du supranaturalisme, aussi pour la foi, et donc une fois reconnu le fait que Dieu ne nous est perceptible que dans son effectuation dans le réel et ainsi, comme cela vient d'être dit, dans sa manière d'être présente comme Esprit – Souffle – saint ou divin, autrement dit comme dimension de transcendance inhérente au réel, la foi en Dieu et l'athéisme se rejoignent dans le rejet du supranaturalisme, et l'athéisme peut intégrer à lui l'affirmation de la transcendance (il ne parlera pas de Dieu) comprise comme inhérente au réel immanent et donc comme dimension de transcendance de ce réel. C'est le cas en particulier – je me limite à ce propos à la francophonie contemporaine – de deux philosophes qui se disent l'un et l'autre athées, l'un caractérisant son athéisme même comme un matérialisme, mais en précisant, pour l'un, que son athéisme est mystique, pour l'autre qu'il est spiritualiste : il s'agit d'André Comte-Sponville et de Luc Ferry<sup>8</sup>. On n'est pas loin, là, d'une forme philosophique de religion qui, loin de l'infirmier, conforte plutôt la réalité universelle de l'Esprit – Souffle – divin et avec laquelle le dialogue de la part de la théologie chrétienne peut en conséquence être mené au même titre qu'avec les autres religions.

Les religions, dont nous sommes partis, sont cependant déjà secondes par rapport à une expérience spirituelle, plus exactement à des expériences spirituelles nombreuses de l'Esprit – Souffle – divin ; elles présupposent toutes – nous l'avons donné à entendre – une telle expérience, ou de telles expériences, d'une transcendance qui dépasse toujours toute saisie possible à l'instar du réel lui-même dans son extraordinaire diversité et dont elle (la transcendance) est précisément la dimension de transcendance : les religions en sont la nomination et la récapitulation, sous le « chef » d'une divinité (dans le cas du monothéisme) ou encore d'un principe dominant (Chine) ou même d'un ensemble de divinités dominantes (dans le cas du polythéisme) ; chaque religion l'est à sa manière et selon l'expérience, ou les expériences, qui la fondent dans sa spécificité. Quelles sont ces expériences de transcendance (on parle à ce propos aussi de « numineux ») ?

On peut les regrouper selon les principaux aspects du réel, car chacun est le lieu possible d'une expérience de la transcendance, que ce soient les données élémentaires – et permanentes – du cosmos et de la nature, celles de l'histoire et de la socialité humaine, ou celles, proprement anthropologiques et donc de l'être humain comme tel. Chacun de ces aspects a plusieurs niveaux (au plan de la nature, les trois niveaux : minéral, végétal et animal ; au plan de la socialité humaine : la famille, le travail, la société civile en tant que communauté économique, politique, juridique ; au plan de l'être humain : l'être humain en lui-même et puis l'être humain au carrefour d'une part de la nature et d'autre part de

---

Fabrice Blée sur le dialogue interreligieux au plan monastique, l'un et l'autre étant particulièrement attentifs à la dimension spirituelle du dialogue interreligieux.

<sup>7</sup> En distinguant, par exemple à la manière de Luther, entre le masque de Dieu (selon lequel il est l'auteur du mal) et le cœur du Dieu d'amour dans lequel le croyant se réfugie.

<sup>8</sup> Bien entendu, bien d'autres noms de philosophes mais aussi d'écrivains, et particulièrement aussi de poètes, pourraient être cités ici. Voir à propos d'une lecture théologique de la littérature l'œuvre de J.-P. JOSSUA, en particulier *La passion de l'infini. Littérature et théologie*, Paris, Cerf, 2011. Concernant les traces du religieux dans la littérature allemande, dans le sens d'une théologie de la culture telle que préconisée par P. Tillich, voir K.-J. Kuschel.

la société), et chacun des aspects et des niveaux comporte une dimension visible et une dimension invisible (angélique et démoniaque)<sup>9</sup>. Au cœur de ce réel dans sa diversité et sa complexité se joue un véritable *combat spirituel*<sup>10</sup> pour le caractère constructif et l'unification du réel ; la question est : qu'est-ce qui construit le réel dans ses différents aspects – et donc dans son unité holistique (c'est cela qui est entendu par le terme d'unification) – ou qu'est-ce qui au contraire le détruit ? Il est clair que l'être humain et toute l'humanité sont l'agent de ce combat qui les – nous – réfère précisément à la dimension de transcendance du réel comme ce qui les – nous – concerne de manière inconditionnée<sup>11</sup>. Voilà l'enjeu, c'est-à-dire ce qui est en jeu, ce de quoi il en va, dans la réalité et donc aussi l'expérience universelle de l'Esprit – Souffle – divin.

*... et l'actualité universelle de l'Esprit – Souffle – divin*

Il importe de prendre conscience de l'actualité de la réalité et, partant, de l'expérience universelle de l'Esprit – Souffle – divin, et donc de l'actualité du combat spirituel, et cela en référence aux trois aspects du réel notés<sup>12</sup>.

Au plan cosmologique, l'enjeu dernier tient à la question du pourquoi et du en vue de quoi du cosmos ; l'enjeu, c'est la question du sens de l'univers. Plus précisément au plan de notre terre, de la nature vivante, en tant qu'elle est la condition de possibilité directe de l'être humain, la question prend toute sa signification : comment vivre dans le respect de l'enjeu dernier du réel ? Cet enjeu, pour la nature, c'est, comme la problématique écologique le montre clairement, celui de la conservation ou de la sauvegarde, on peut préciser : de la sauvegarde des équilibres fondamentaux de la nature, ou de ses données élémentaires. La problématique écologique est le signe que les fondations mêmes de la vie sur terre sont ébranlées du fait de l'être humain, plus précisément du fait de la société matérialiste dominante et du système économique qui la régit : si l'économie est la relation organisée de la société à la nature, une économie d'exploitation de la nature et en ce sens d'injustice vis-à-vis d'elle, se fait au détriment de l'humanité elle-même, car cette exploitation est aussi celle d'une partie de l'humanité par une autre partie et elle mine aussi le respect de la solidarité humaine.

Au plan sociologique-historique, la question dernière est la même : qu'est-ce qui construit tant l'humanité en général qu'une société donnée, ou qu'est-ce qui les détruit ? Pensons à ce propos au choc – qu'on peut qualifier de dernier ou de théologique – qu'est susceptible de constituer, pour la conscience humaine, tout exemple de dérèglement, de mise en cause ou de déni de la paix, de la justice, de la solidarité, de la liberté. C'est alors la qualité d'humanité de l'humanité qui est atteinte, comme elle est atteinte au plan des individus par le non-respect des droits fondamentaux de l'être humain. La prise de conscience, à travers de tels chocs, de ce qui est en jeu, est l'éveil à la dimension dernière, de transcendance et donc de l'advenue de Dieu, de l'Esprit de Dieu, dans, avec et à travers ce qui produit ces chocs. Mais ceux-ci renvoient aussi, par contraste, à l'advenue de Dieu dans et à travers les événements de l'histoire de l'humanité marqués par le respect de ses données élémentaires.

Au plan anthropologique, enfin, au sens de la réalité humaine personnelle et communautaire, on peut rendre compte de l'advenue de l'Esprit de Dieu de plusieurs manières. Il y a d'abord l'expérience fondamentale de l'air et de la respiration. Je suis parce que je respire : c'est une expérience totale, physique, psychique, rationnelle et ultimement spirituelle de l'Esprit – Souffle – divin; on sait que dans « respirer » il y a « esprit ». Il y a ensuite la prière. Prier, c'est respirer, elle est la respiration consciente. La prière est une réalité universelle, elle caractérise toute l'humanité. L'être humain n'est humain que comme être « religieux » au sens de : lié à Dieu et donc ouvert à la transcendance, quelque soit le degré de conscience qu'il en a. Il y a aussi le sommeil et tout le « travail » qui s'y fait, pas seulement au plan du métabolisme physique mais également au plan psychique et même rationnel et spirituel. Le sommeil n'est-il pas vécu toujours à nouveau comme une plongée dans le monde invisible créé, c'est-à-dire dans la réalité angélique (et aussi démoniaque) et à travers elle dans la

---

<sup>9</sup> Je renvoie à ce propos aux différents tomes de la *Dogmatique pour la catholicité évangélique* (II. Sociologie théologique, III. Cosmologie théologique, IV. Anthropologie théologique).

<sup>10</sup> Voir à ce propos *D.C.E.* I/2, p. 62 suiv., en part. p. 75 suiv. Ce thème traverse l'ensemble de la *D.C.E.*

<sup>11</sup> Ce qui concerne de manière inconditionnée, ou absolue, ou ultime : définition que P. Tillich donne de Dieu (la transcendance), la foi étant la conscience de Dieu.

<sup>12</sup> Voir pour ce paragraphe les développements dans *D.C.E.* V/2, p. 42 suiv.

dimension de l'Esprit créateur et recréateur de Dieu – une sorte de « monachisme intériorisé » inconscient?

Dans tous ces aspects du réel se joue un combat spirituel permanent. Il est le fait de l'Esprit – Souffle – divin dont l'être humain en tant qu'être de conscience est partie prenante. On peut dire que toute la culture humaine, aussi bien dans les sciences, les lettres et les arts que plus spécifiquement au plan philosophique, est l'expression, toujours ambiguë certes, de ce combat spirituel (et toujours à nouveau aussi de la démission devant ce combat). Les religions – et leurs théologies – sont pour ainsi dire les organes variés (vu leur pluralité) de la conscience – culturelle (les religions sont des faits de culture) – de l'humanité, de la dimension de transcendance du réel. Car c'est bien de cela qu'il s'agit, à savoir de la conscience que le réel, tout le réel et évidemment aussi le réel actuel, comporte une dimension de transcendance que les religions permettent de nommer grâce à leurs mythes et leurs rites, ou leur histoire sainte et leurs actes sacramentels. Cette dimension de transcendance, c'est – je le répète – celle de l'Esprit – Souffle – divin universel<sup>13</sup>.

#### *Le témoignage biblique concernant l'Esprit – Souffle – divin en tant qu'universel*

Le témoignage biblique donne corps, à sa manière propre et parlante, à la réalité et ainsi à l'expérience universelle de l'Esprit – Souffle – divin. Je me contente de quelques notations essentielles, en suivant les trois aspects du réel mentionnés.

Concernant le plan du cosmos et de la nature, il y a, dès le premier récit de la création, l'affirmation de l'Esprit – Souffle (*rouach*) – divin, qui est à l'origine de la création comme telle considérée dans sa genèse, dans son effectuation. Voir Gn 1, 2 : « La terre était tohu-et-bohu (informe et vide), une ténèbre sur les faces de l'abîme, et l'esprit (souffle) de Dieu (*Elohim*) planait sur les faces des eaux<sup>14</sup>. » On sait depuis longtemps qu'il y a là un résidu mythologique babylonien<sup>15</sup>, et on sait aujourd'hui que ce motif de la création sur base d'un combat contre des forces adverses se rencontre également non seulement en Égypte mais partout dans le monde<sup>16</sup>. Ce thème est présent ailleurs dans l'Ancien Testament, sous une forme d'actualisation, lorsque les eaux primordiales et les forces chaotiques font irruption dans l'histoire : est attestée alors la victoire de Dieu sur la réalité du chaos toujours latent<sup>17</sup>. La création est continue et elle tient à l'action de l'Esprit – Souffle – créateur de Dieu qui pour ainsi dire utilise le matériau qu'est le chaos pour en former le cosmos, le monde ordonné, et cela de manière permanente (continue). Quel éclairage biblique fort, et actuel, voire quelle promesse concernant l'Esprit – Souffle – divin dans sa portée cosmique et précisément aussi pour notre terre ! Je citerai à ce propos seulement, parmi bien d'autres références bibliques, deux psaumes. L'un, le Ps 19, atteste la transparence du cosmos dans son immensité à la présence de Dieu : « Les cieux racontent la gloire de Dieu et l'étendue manifeste l'œuvre de ses mains. Le jour en instruit un autre jour, la nuit en donne connaissance à une autre nuit. Ce n'est pas un langage, ce ne sont pas des paroles dont le son ne soit point entendu : leur retentissement parcourt toute la terre, leurs accents vont aux extrémités du monde [...] » (v. 2 suiv.). Et puis ces quelques versets du Ps 139, qui applique l'affirmation de l'Esprit – Souffle – divin universel plus particulièrement à l'être humain : « Où irais-je loin de ton esprit (souffle), et où fuirais-je loin de ta face ? Si je monte aux cieux, tu y es ; si je me couche au séjour des morts, t'y voilà. Si je prends les ailes de l'aurore et que j'aie à habiter à l'extrémité de la mer, là aussi ta main me conduira et ta droite me saisira. Si je dis : au moins les ténèbres me couvriront, la nuit devient lumière autour de moi. Même les ténèbres ne sont pas obscures pour toi, la nuit brille comme le jour et les ténèbres comme la lumière. » (v. 7 suiv.)

---

<sup>13</sup> Concernant le caractère de « révélation » des principales religions (« primitives », hindouisme et bouddhisme, judaïsme, christianisme, islam) selon leur expérience de base respective, son actualité et sa vérité, voir *D.C.E.* I/2, p. 108 suiv. Concernant les différents « types » religieux (sacramentel, mystique, éthique), voir G. SIEGWALT, « Ascèse et mystique », dans F. BLÉE éd., *La mystique démystifiée*, Montréal, Novalis, 2010, p. 95 suiv., en part. p. 107 suiv.

<sup>14</sup> Traduction littérale, voir A. CHOURAQUI.

<sup>15</sup> Il s'agit du mythe de *Enuma elish* racontant le combat du dieu Mardouk contre Tiamat. Voir H. GUNKEL, *Genesis*, 5<sup>e</sup> éd. 1922.

<sup>16</sup> Voir à ce propos le commentaire de C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, Neukirchener Verlag, 2<sup>e</sup> éd. 1976.

<sup>17</sup> On trouvera les principales références dans *D.C.E.* V/2, p. 56 et suiv.

Concernant le plan de l'histoire et de la socialité humaine, il y a, dès avant l'affirmation d'une histoire du salut particulière qui commence avec l'élection d'Abraham et qui s'étend à tout Israël avec l'alliance sinaïtique, l'affirmation d'une alliance « œcuménique », concernant toute l'humanité, toute la terre habitée : c'est l'*alliance noachique*, avec Noé, le père de toute l'humanité (Gn 6, chap. 8 à chap. 10). Elle rend compte d'une bénédiction universelle, valant pour la création entière, et qui est attestée expressément à toute l'humanité en Noé<sup>18</sup>. La « chute » ne supprime pas cette bénédiction ni la conscience de l'humanité œcuménique de la dimension de transcendance du réel. On parle à ce propos traditionnellement d'une révélation générale de Dieu, valant pour toute l'humanité, ou d'une étincelle divine, d'une « semence de religion » (*semen religionis*) dans l'être humain : on évoque par là cette inhérence de l'Esprit dans le réel créé et plus particulièrement dans la conscience humaine. La littérature sapientiale de l'Ancien – Premier – Testament parle de la sagesse, qui tend à être identifiée avec la *rouach*, l'Esprit – Souffle – de Dieu, comme imprégnant tout le réel<sup>19</sup>, et dans le Nouveau Testament l'apôtre Paul affirme une connaissance de Dieu dans toute l'humanité et même une connaissance de la loi de Dieu dans la conscience morale<sup>20</sup>. On peut dire que le Dieu de l'alliance noachique est le Dieu vivant dont on décrypte les traces de sa présence active à la fois dans le réel cosmique-naturel et dans le réel historique tant collectif que personnel. Il est le Dieu que l'on prie : ce que saint Paul dit du chrétien (dans Rm 8, 26) : « L'Esprit nous aide dans notre faiblesse, car nous ne savons pas ce qu'il convient de demander dans nos prières. Mais l'Esprit lui-même intercède par des soupirs inexprimables », cela n'est certainement pas limité au chrétien mais vaut pour tout être humain qui peut faire l'expérience de cette prière qui prie en nous avant déjà que nous ne prions. Le Dieu noachique, c'est celui dont on se sait dépendre de manière absolue, vis-à-vis duquel on se sait responsable dans la gestion de l'existence et du monde, et auquel on se confie en toutes choses, dans la vie et dans la mort.

Concernant enfin le plan de l'être humain comme tel, outre ce qui a déjà trait à lui dans ce qui vient d'être dit, l'affirmation fondamentale est celle du second récit de la création (Gn 2, 4b suiv.) ; elle concerne la création de l'être humain<sup>21</sup> : « Le Seigneur Dieu forma l'homme de la poussière de la terre, il souffla dans ses narines un souffle<sup>22</sup> de vie et l'homme devint un être vivant<sup>23</sup>. » Ce qui vaut pour tout le règne animal (voir Gn 6, 17) voire pour toute la création (Ps 33, 6)<sup>24</sup>, s'applique de manière particulière à l'être humain, dans sa qualité d' « image de Dieu » (Gn 1, 26 suiv.) : l'être humain est, en tant qu'« inspiré de Dieu », un être de parole<sup>25</sup>, et, comme nous le verrons dans la deuxième partie, de parole authentique, pour autant qu'il est un être porté par l'Esprit – Souffle – divin.

*... et particulièrement aussi en tant qu'Esprit d'enthousiasme*

Relativement à l'être humain comme tel, l'Esprit – Souffle – divin se manifeste aussi sous des formes extraordinaires : en langage théologique chrétien on dira que l'Esprit créateur se manifeste sous la forme de l'Esprit pentecostal, comme à la première Pentecôte selon le récit qu'en donne le livre des Actes au chapitre 2. Cet Esprit d'enthousiasme est déjà annoncé dans le Premier Testament pour le temps messianique : le Messie attendu est celui sur qui reposera la plénitude de l'Esprit<sup>26</sup>, et sa venue

<sup>18</sup> Le thème de la bénédiction est caractéristique de la source P (source sacerdotale) de la Genèse ; elle commence avec le premier récit de la création (Gn 1-2, 4a). La bénédiction s'atteste en particulier dans la suite des générations : c'est là le sens des listes généalogiques dans le livre de la Genèse. Voir à ce propos C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament* 1978), trad. fr. Genève, Labor et Fides, 1989, 3<sup>e</sup> partie. La bénédiction de l'origine est renouvelée et actualisée pour Noé après le déluge, voir Gn 8, 22 suiv. et 9.

<sup>19</sup> Pr 8, en part. v. 22 suiv.

<sup>20</sup> Rm 1, 20 ; Rm 2, 15. Aussi Ac 14, 17 ; 17, 24 suiv.

<sup>21</sup> Gn 2, 7.

<sup>22</sup> Le mot employé n'est pas *rouach* mais *neschamah* : le sens est le même.

<sup>23</sup> *Néphèsch chaïa*, litt. âme vivante.

<sup>24</sup> Ces références complètent, et confirment, Gn 1, 2.

<sup>25</sup> Gn 2, 16 suiv. : Dieu parle à Adam ; Gn 2, 18 suiv. : Adam est appelé à parler, à nommer le réel, et d'abord le réel animal, avant de nommer celle qui est « chair de sa chair ». Tout le réel est, dans la puissance de l'Esprit – Souffle – divin, le fait du parler de Dieu, Gn 1, 2-3 et suiv., Ps 33, 6 ; dans le Nouveau Testament, voir en particulier le prologue de Jean, Jn 1, 1 suiv.

<sup>26</sup> Es 11, 1 suiv. ; 61, 1 suiv.

est marquée par une effusion de l'Esprit sur tout le peuple élu<sup>27</sup>. Il est, pour le Nouveau Testament, par-delà l'inhabitation « ordinaire » de l'Esprit dans le croyant et les « fruits » habituels de l'Esprit<sup>28</sup>, caractérisé par ses manifestations extraordinaires ; elles sont, avec les manifestations ordinaires, les « prémices » ou l'acompte du royaume eschatologique de Dieu<sup>29</sup> et ainsi référées à la rédemption de la création tout entière dont parle saint Paul (Rm 8, 19 suiv.) : l'Esprit est à ce titre l'Esprit de la nouvelle création, accomplissement de la première création, l'Esprit des cieux nouveaux et de la terre nouvelle<sup>30</sup>. Les manifestations extraordinaires sont celles des dons spirituels, ou charismes, que saint Paul évoque dans 1 Co 12 à 14 (et également dans Rm 12) : don de prophétie, de glossolalie, de guérison, etc. Ces dons caractéristiques de la première chrétienté, surtout paulinienne, apparaissent déjà dans le Premier Testament, dans certaines personnalités « charismatiques » ou autres phénomènes extraordinaires, ou encore dans le prophétisme<sup>31</sup>. On sait l'importance, tout au long des siècles de l'Église, du christianisme enthousiaste<sup>32</sup>, jusqu'au pentecôtisme depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle et au mouvement de renouveau charismatique à partir des années soixante du XX<sup>e</sup> siècle et qui touche la plupart des Églises. Mais il faut noter qu'il n'y a là rien qui n'existerait pas aussi dans d'autres religions<sup>33</sup>. Pour ce qui concerne les charismes évoqués par l'apôtre Paul, ce sont des dons naturels (parfois restés cachés), mais ces dons naturels en tant que vivifiés par l'Esprit saint : c'est dire que l'Esprit pentecostal est le même que l'Esprit créateur universel : il est l'Esprit d'éveil des potentialités créatives, constructives de l'être humain, il est l'Esprit créateur actualisé.

### Conclusion

De tout ce qui vient d'être dit il appert clairement que Dieu, qui est esprit, s'effectue de manière universelle comme Esprit – Souffle –, et ce jusque dans notre actualité la plus actuelle, tant dans le cosmos et la nature, dans l'histoire et la société humaine ainsi que dans l'être humain comme tel. C'est là également le témoignage biblique : s'il atteste certes une advenue particulière de l'Esprit, dans toute l'histoire du salut particulière depuis Abraham à travers Israël jusqu'à Jésus le Christ et dans l'actualité de cette histoire dans la foi et dans l'Église, elle n'est pas exclusive mais inclusive de l'advenue universelle – nous y reviendrons dans la deuxième partie.

Nous pouvons, en conclusion de cette première partie, noter deux points.

– L'Esprit – Souffle – divin n'est le monopole d'aucune religion. En particulier, pour ce qui est de la théologie chrétienne, tout ecclésiocentrisme de l'Esprit doit, au nom tout à la fois de l'expérience et du témoignage biblique, être récuse<sup>34</sup>.

---

<sup>27</sup> Jr 31, 31 suiv. ; Es 44, 3 ; Ez 36, 26 suiv. ; 37, 1 suiv. ; Jl 2, 28 suiv.

<sup>28</sup> 1 Co 3, 16 ; 6, 19 ; Rm 8, 9 ; Jc 4, 5 ; etc. Pour les fruits de l'Esprit, Ga 5, 22 ; Ep 5, 9 ; etc. Voir à ce propos, en référence en particulier à la spiritualité augustinienne, J. RATZINGER, « Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus », dans C. HEITMANN, H. MÜHLEN, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, München, Kösel-Verlag, 1974, p. 223 suiv.

<sup>29</sup> 2 Co 1, 22 ; Rm 8, 23 ; Ep 1, 13 ; etc.

<sup>30</sup> Ap 21, 1 suiv. ; voir déjà Es 65, 17, et également 2 P 3, 13. Un autre symbole pour la nouvelle création, c'est « royaume de Dieu ».

<sup>31</sup> Par exemple tels juges (Jg 3, 10 ; 6, 34 ; 11, 29 ; 14, 6 ; etc.), des rois (1 Sm 10, 5 suiv. ; 16, 13 suiv.), autres phénomènes extraordinaires (1 Sm 10, 5 suiv. ; 19, 20 suiv. ; Os 9, 7 ; etc.), en particulier le prophétisme (Nb 11, 25 ; Am 7, 14 suiv. ; 2, 11 suiv. ; Mi 3,8 ; Ez 2, 1 suiv. ; etc.)

<sup>32</sup> Voir par exemple et en particulier le montanisme au second siècle (caractérisé par son prophétisme), le joachimisme (de Joachim de Flore, dans la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle) qui annonce le passage à l'ère de l'Esprit, et surtout l'illuminisme (les *Schwärmer*) du temps de la Réforme protestante du XVI<sup>e</sup> siècle, jusqu'à tels mouvements de réveil dans plusieurs pays d'Europe et d'Amérique du Nord aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles.

<sup>33</sup> Voir les rois dans les sociétés dites primitives, les chamanes, les sorciers-guérisseurs, les phénomènes de transe et d'extase ; etc. Voir à ce propos en particulier Mircéa ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1968 ; également C.-A. KELLER, « Enthusiastisches Transzendenzerleben in den nichtchristlichen Religionen », dans C. HEITMANN, H. MÜHLEN, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes* p. 49 suiv.

<sup>34</sup> J. Moltmann stigmatise à juste titre l'alternative, prônée par K. Barth contre F. Schleiermacher, entre la révélation spéciale de Dieu et l'expérience humaine de l'Esprit Saint. Voir J. MOLTSMANN, *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale* (trad. fr.), Paris, Cerf, 1999, p. 22.



– L’Esprit – Souffle – divin est un Esprit « holistique » : il concerne tout le réel. Autrement dit : il n’est pas dualiste, récusant ainsi un spiritualisme qui le limite à un esprit humain dissocié du corps, de l’âme psychologique, voire de la raison<sup>35</sup>.

Mais ici la question se pose : comment savoir si ce qui paraît être le fait de l’Esprit – Souffle – divin est effectivement de lui et n’est pas le fait d’un autre esprit que divin ? L’Esprit, bien dans la ligne de la première béatitude, nous met ainsi sur le chemin de l’Esprit : l’Esprit, source de la quête de l’Esprit !

## **II. Le discernement des esprits comme combat spirituel intra- et interreligieux et la théologie chrétienne de la récapitulation en Christ**

Il y a esprit et esprit. Nous avons déjà évoqué le combat spirituel au cœur du réel : portant sur la question de savoir ce qui construit ou au contraire détruit le réel dans le sens de son unification, il est celui du discernement des esprits, c’est-à-dire de la différenciation entre l’Esprit – Souffle – divin en tant que puissance créatrice de vie et l’anti-Esprit en tant que puissance destructrice ou démoniaque. Il suffit de rappeler à ce propos Gn 1, 2 avec l’affirmation d’un combat de l’Esprit – Souffle – divin contre la puissance du chaos (le *tohu* et *bohu*) pour saisir tout l’enjeu de ce dont il en va pour le réel.

### *L’ambivalence du réel*

L’enjeu tient à l’ambivalence du réel, dans ses trois aspects cosmologique, sociologique et anthropologique. En parlant de l’expérience et de l’actualité universelles de l’Esprit – Souffle – divin, il est devenu clair que le réel est en cours : on peut dire qu’à proprement parler il n’est pas mais devient, et que l’être humain a une responsabilité déterminante dans ce devenir du réel en tant qu’il concerne notre terre. Nous avons spécialement évoqué, au plan de la nature la problématique écologique, au plan de la société la problématique de la justice sociale, au plan de l’être humain ce qui le construit comme tel. Ces trois aspects réfléchissent les trois faces du même réel et leur fondamentale interdépendance.

Mais avant d’être historique comme dans les exemples donnés, l’ambivalence est ontologique : elle tient au réel comme tel, indépendamment de l’usage que l’être humain en fait. Tout est structurellement, et ce constamment, en jeu, à cause des polarités constitutives du réel. Pour ce qui est du cosmos et de la nature<sup>36</sup>, on peut nommer la polarité grand (macrocosme)-petit (microcosme), statique-dynamique, concernant l’espace les polarités droite-gauche, devant-derrrière, haut-bas, concernant le temps les polarités avant-après, nuit-jour, et pour autant que l’être humain est particulièrement concerné comme esprit (au sens totalisant qui a été dit) les polarités extérieur-intérieur, physique-psychique, matière-esprit. Quant à notre terre (la nature) et ses trois niveaux (minéral, végétal, animal) en particulier, il y a également de nombreuses polarités (inorganique-organique, mâle-femelle, naturel-humain, etc.). Des polarités caractérisent également la socialité humaine (individu-groupe, relationnalité et conflit, for extérieur-for intérieur, couple et famille, travail et culture, économie, politique et droit, etc.)<sup>37</sup> ainsi que l’être humain (la vie et le pain, l’inconscient et la conscience, la créativité et le désir, la sexualité et l’amour, etc.)<sup>38</sup>. Toutes ces polarités sont des données élémentaires de la finitude, du réel en tant que fini. L’ambivalence est ontologiquement, ou structurellement, constitutive du réel comme tel.

### *...y compris de la dimension invisible du réel*

La même chose vaut pour les deux dimensions du réel selon ses différents aspects et leurs différents niveaux<sup>39</sup> : la dimension – visible – de l’immanence et la dimension – invisible – de la transcendance. C’est la polarité entre l’approche scientifique et l’approche philosophique voire théologique du réel, entre le physique et le méta-physique, entre le comment du réel et son pourquoi voire son en vue de

---

<sup>35</sup> De même J. Moltmann, stigmatisant la « platonisation » fréquente du christianisme historique, voir *L’Esprit qui donne la vie*, p. 26.

<sup>36</sup> Voir à ce propos les développements dans *D.C.E. III/1* (Cosmologie théologique), p. 213 suiv.

<sup>37</sup> Voir à ce propos les développements dans *D.C.E. II/1* (Sociologie théologique), p. 91 suiv.

<sup>38</sup> Voir à ce propos les développements dans *D.C.E. IV/1* (Anthropologie théologique), p. 156 suiv.

<sup>39</sup> *D.C.E. III/1*, p. 215 suiv.

quoi, entre l'apparent et le mystère, entre la raison et la pensée voire la foi. Mais à ce propos il faut noter que les religions évoquent une gradation dans la dimension invisible : la dimension invisible de la transcendance évolue à travers des puissances intermédiaires jusqu'aux divinités comme telles (polythéisme) ou à Dieu comme tel (monothéisme). Il y a par conséquent à distinguer entre la dimension invisible d'un côté qui est l'autre face du réel créé, ou immanent – celui-ci a en tant que créé une face visible et une face invisible – et, de l'autre côté, la transcendance divine elle-même. Nous parlons d'abord de cette dimension invisible *créée* dont on peut dire qu'elle est d'ordre spirituel ; c'est à son propos que se pose la question des esprits, car cette dimension invisible est ambivalente : elle renvoie à la réalité des anges<sup>40</sup> et, à cause de l'ambivalence de ces puissances spirituelles, également à celle des démons. S'il est vrai que cette réalité spirituelle ambivalente est attestée dans toutes les cultures et leurs religions – l'angéologie et la démonologie ne sont pas le propre de la seule tradition judéo-chrétienne<sup>41</sup> –, il suffit ici de renvoyer au mythe biblique<sup>42</sup> du combat de l'archange Michaël et de ses anges contre le dragon : Michaël est la face angélique (parce que placée dans la lumière de Dieu), le dragon la face démoniaque (parce que détournée de Dieu) de la dimension invisible créée. Dans le même sens, l'apôtre Paul parle de puissances invisibles nommées « trônes, souverainetés, autorités, pouvoirs » et qui sont d'une part créées bonnes et d'autre part perverses<sup>43</sup> et qui sont donc essentiellement ambivalentes.

...voire des religions elles-mêmes

À l'ambivalence de la dimension visible puis à celle de la dimension invisible du réel créé dont nous venons de parler successivement, s'ajoute celle de la transcendance divine (créatrice et donc *incrée*) elle-même : en langage philosophique (depuis Platon), c'est l'ambivalence (entendue non dans un sens dualiste mais dans celui d'une polarité) entre l'être et le non-être. Cette ambivalence est, en langage théologique chrétien (mais qui est extensible et adaptable aux différentes autres religions), celle du *Deus revelatus* et du *Deus absconditus*, ou de l'amour et de la sainteté de Dieu. Elle fait que les religions sont elles-mêmes essentiellement ambivalentes. Lorsque, dans la perception des adeptes d'une religion donnée, le pôle « sainteté » est coupé du pôle « amour », le divin devient aliénant et mortifère pour la liberté responsable personnelle, répressif et culpabilisant, suscitant, si ce n'est le rejet comme tel de la religion avec, comme conséquence, soit un athéisme soit un spiritualisme a-religieux, la fuite dans la névrose religieuse par suite du refoulement de la démonie (telle qu'elle est alors ressentie) du divin, soit dans le sens de l'auto-destruction soit dans celui de la projection de l'image de l'ennemi de la religion sur autrui et ainsi de la destruction autour de soi : la religion devient alors un fanatisme qui, comme absolutisme du fait de l'idolâtrisation du divin, est un exclusivisme. Lorsque au contraire le pôle « amour » est coupé de celui de la sainteté<sup>44</sup> et que la religion se constitue en celle du « bon Dieu » au sens d'une grâce banalisée<sup>44</sup>, la religion perd son sel, se privatise en tant que telle et devient publiquement insignifiante : un conformisme relativiste et inclusiviste. Il y a toutes sortes de formes intermédiaires de perversion de la religion : d'un côté le fondamentalisme et l'intégrisme là où le pôle « sainteté » se fixe de manière objective soit sur les fondations (documents fondateurs pris comme tels comme l'absolu, ou « fondamentaux » doctrinaux) soit sur telle période de réalisation considérée comme éminente de la religion considérée, de l'autre côté, en plus du sentimentalisme, l'émotionnalisme et l'enthousiasme religieux là où la fixation sur le pôle « amour » conduit à privilégier le vécu subjectif au sein de la communauté de foi. Et il y a là encore des formes mixtes. Nous nous mouvons là, du fait de l'unilatéralité caractéristique de chacune de ces expressions

---

<sup>40</sup> Les anges sont expressément définis comme des « esprits » dans He 1, 14 : « Ne sont-ils pas tous des esprits au service de Dieu, envoyés pour exercer un ministère en faveur de ceux qui doivent hériter du salut ? »

<sup>41</sup> Voir à ce propos en particulier P. FAURE, *Les anges*, Paris, Cerf, 1988 ; A. COUTURE et N. ALLAIRE, *Ces anges qui nous reviennent*, Québec, Fides, 1996 ; etc. Je renvoie aux développements sur la création invisible (démonologie et angéologie) dans la *D.C.E.* III/2, p. 227 suiv.

<sup>42</sup> Ap 12, 7 suiv.

<sup>43</sup> Comparer Col 1, 15 suiv. et 2, 8 suiv.

<sup>44</sup> On connaît la distinction de D. Bonhoeffer, dans son ouvrage *Nachfolge* (*La suivance*), entre la grâce bon marché et la – vraie – grâce qui est coûteuse : son coût est la mort du Christ.

religieuses, dans ce qu'il faut bien appeler des maladies de la foi, potentielles et réelles : elles sont des tentations de chaque religion<sup>45</sup>.

L'ambivalence du réel, y compris de la dimension invisible du réel voire des religions elles-mêmes est, à chacun de ces plans, d'ordre spirituel, et appelle à chacun d'eux le discernement spirituel. C'est cela la responsabilité du combat spirituel qui apparaît être celui pour l'intégrité – saine, et donc constructive d'humanité – du réel aux différents plans mentionnés.

#### *Le combat spirituel – intra- et interreligieux – comme discernement des esprits*

On peut dire que c'est parce que le réel, qui est certes en Dieu, n'est pas Dieu, qu'il est le champ de bataille de l'advenue de Dieu. C'est cela le sens du combat spirituel qui est celui du discernement spirituel. La conscience de cette vocation de l'être humain est au cœur de chaque religion, tout comme son oubli est la cause, dans chacune d'elles, de sa, voire de ses maladies et perversions. Chaque religion est, à sa manière propre et donc conformément à l'expérience de base dont elle est l'expression<sup>46</sup>, signe et instrument du combat spirituel du discernement des esprits, et ce, pour autant qu'elle est vivante, de manière permanente et donc également actuelle. Eu égard à la pluralité des religions, spécialement dans une société plurireligieuse, ce combat spirituel a par la force des choses inéluctablement un caractère à la fois intra- et interreligieux : il se fait en elles et aussi entre elles. Nous nous limitons ici plus particulièrement aux trois religions monothéistes<sup>47</sup>. Le discernement spirituel y est un thème commun.

Dans le Nouveau Testament le discernement des esprits (*diakrisis tôn pneumatôn*) est thématiqué par saint Paul qui le mentionne parmi les dons de l'Esprit ou « charismes » (1 Co 12, 10)<sup>48</sup>. Ce don mentionné comme un don spécial qui distingue certains membres particuliers de l'Église, est en même temps un don collectif, offert à l'Église en tant que communauté : « quant aux prophéties, que deux ou trois prennent la parole et que les autres jugent » (ou discernent : verbe *diakrinein* = discerner, voir 1 Co 14, 29). Dans le même sens que « discerner », Paul emploie le verbe « examiner » qu'on peut aussi traduire par « éprouver » (*dokimazein*) : « Examinez tout, retenez ce qui est bon » (1 Th 5, 21). On retrouve ce même thème chez saint Jean : « Mes bien-aimés, n'ajoutez pas foi à tout esprit, mais examinez (éprouvez) les esprits s'ils sont de Dieu, car beaucoup de prophètes de mensonge sont entrés dans le monde » (1 Jn 4, 1). Ces quelques citations suffisent<sup>49</sup> pour saisir que la foi en Dieu, en l'action de Dieu en Christ par la puissance du Saint-Esprit, implique un discernement ; on peut aussi dire qu'il faut en rendre compte, dans le sens dans lequel saint Pierre exhorte à être « toujours prêts à répondre (rendre compte), avec douceur et respect, à quiconque demande parole » (ou : raison) de l'espérance qui est en vous » et en ce sens de la foi. Ce compte rendu est par la force des choses discernant, ce qui veut dire critique. Ce qui vaut pour le Nouveau Testament s'applique, évidemment dans leur contexte propre, aussi bien au Premier Testament qu'au Coran.

On peut caractériser le discernement spirituel de plusieurs manières complémentaires.

– *Le discernement spirituel comme délimitation par rapport à l'erreur.* La raison d'être du discernement tient à la non-confusion de Dieu avec le réel. Aussi le discernement concerne-t-il tout, puisque la foi concerne tout. Il n'est pas seulement à opérer à propos des manifestations particulières, extraordinaires, de l'Esprit : sont-elles de Dieu ou d'un autre que Dieu ?, ni seulement à propos des

---

<sup>45</sup> Pour plus de développements concernant les perversions religieuses, en particulier en relation avec le dialogue islamo-chrétien, voir E. GEOFFROY, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Paris, Seuil, 2009 ; G. SIEGWALT, « Le dialogue islamo-chrétien au défi des intégrismes », *Cahiers Maghrébins*, n° 65, 2011, p. 93 suiv. (Paru aussi dans *Écrits théologiques I : Le défi interreligieux. L'Église chrétienne, les religions et la société*, Paris, Cerf, 2014). Voir plus particulièrement l'ambivalence essentielle et l'ambiguïté empirique de l'Église chrétienne et la nécessité de leur récapitulation, D.C.E. II/1, p. 238 suiv.

<sup>46</sup> Voir les développements dans D.C.E. V/2, p. 42 suiv.

<sup>47</sup> Pour d'autres religions, en particulier les religions dites « primitives » et les religions de l'Inde, voir les développements dans D.C.E. V/2, p. 42 suiv.

<sup>48</sup> Le discernement doit se faire « selon l'analogie de la foi », c'est-à-dire conformément à la substance de l'Évangile scripturaire, Rm 12, 6. Nous y revenons plus loin, en posant la question du « comment » ou du « au nom de quoi » du discernement.

<sup>49</sup> Pour d'autres références, consulter une Concordance.

prophéties spirituelles ou des doctrines théologiques : fausses ou vraies ? C'est dans ces contextes que, autant dans le Nouveau que déjà dans le Premier Testament, l'appel à juger de la vérité ou de la fausseté est exprimé de manières variées et de façon récurrente<sup>50</sup> ; la même chose vaut à propos du Coran<sup>51</sup>. Mais le champ d'application du discernement, c'est la totalité du réel au nom même de Dieu qui, en tant que Créateur – et Créateur continu, et donc Rédempteur – est référé à tout, comme cela a été dit dans la première partie. C'est lorsqu'il n'y a pas cette référence à la totalité, tant du réel que du Dieu du réel, qu'il y a alors unilatéralité et, partant, lorsque celle-ci est absolutisée (ou idéologisée), fausseté aussi bien pour ce qui est des manifestations extraordinaires que concernant les prophéties et les doctrines. Dans les Épîtres pastorales du Nouveau Testament, il est toujours à nouveau question de foi *saine*, de doctrine *saine*<sup>52</sup> : la santé – et ainsi la vérité – des manifestations extraordinaires de l'Esprit, des prophéties et des doctrines tient à leur mise en relation avec la double totalité mentionnée (du réel et de Dieu) et ainsi, comme nous le dirons, avec leur récapitulation. La même préoccupation caractérise le Premier Testament ainsi que le Coran.

– *Le discernement spirituel dans l'interprétation des Écritures* (et donc comme *herméneutique*). Le discernement des esprits est à l'œuvre déjà à l'intérieur même du témoignage biblique et donc des saintes Écritures, et cela sous la forme de l'interprétation, de l'herméneutique : avant que les Écritures ne soient l'objet de l'interprétation, celle-ci est mise en œuvre en elles-mêmes. Qu'on pense par exemple, dans le Premier Testament, à la critique prophétique du culte sacrificiel du temple<sup>53</sup>, ou, dans le Nouveau Testament, outre le prolongement de cette critique à la lumière du don de soi du Christ<sup>54</sup>, à l'interprétation christologique du Premier Testament ; qu'on pense aussi à l'acte herméneutique et d'abord de discernement que constitue la fixation du canon biblique, avec non seulement la diversité des écrits mais aussi celle des théologies canonisés. L'actualisation du témoignage scripturaire tout au long des siècles de l'histoire du judaïsme et du christianisme est, de son côté et en référence à de nouveaux contextes chaque fois spécifiques, affaire d'interprétation et, partant, de discernement. Il n'en va pas autrement pour ce qui est du Coran. L'*ijtihad*<sup>55</sup>, qui est l'effort d'interprétation de la révélation coranique, est indissociable de celle-ci, et l'interprétation implique le discernement – *fouqân* – qui est toujours lié expressément aux Écritures (Coran)<sup>56</sup>. Les « nouveaux penseurs de l'islam »<sup>57</sup>, dépassant le fondamentalisme enfermé sur lui-même et donc absolutisé d'une certaine réception historique, à vrai dire altération juridique, du Coran<sup>58</sup>, font jouer l'interprétation autant à l'intérieur même du Coran, aussi bien en fonction des deux périodes (celle de La Mecque et celle de Médine) de sa constitution que d'accentuations à la fois différentes et complémentaires entre les sourates, et en même temps la pratiquent en relation avec le contexte tout à fait nouveau du temps présent. Il en va, pour toutes ces traditions de foi, dans le discernement qu'est l'interprétation, de leur vérité même.

– *Le discernement spirituel pour la vérification de l'identité religieuse propre*. Chaque religion comporte un critère qui lui est intérieur et au nom duquel, tant en elle-même que par rapport au milieu dans lequel elle se situe, elle procède au dit discernement : ce critère, à savoir son expérience de base dans laquelle l'Esprit – Souffle – divin s'atteste de manière, vu la pluralité des religions, chaque fois

---

<sup>50</sup> Voir Concordance, sous faux prophète (fausse prophétie), faux docteur (fausse doctrine).

<sup>51</sup> On sait la place, dans le Coran, de la démarcation différenciée de l'islam d'un côté par rapport aux autres religions du Livre que sont pour lui le judaïsme et le christianisme, de l'autre côté par rapport en particulier aux religions polythéistes.

<sup>52</sup> 1 Tm 1, 10 ; 6, 3 ; 2 Tm 1, 13 ; 4, 3 ; Tt 1, 9 et 13 ; etc.

<sup>53</sup> Am 4, 4 ; Os 6, 6 ; Mi 6, 8 ; Es 1, 11 ; Jr 7, 22 suiv. ; etc .

<sup>54</sup> Voir à ce propos notre article « Le Christ – vie donnée pour nous tous », dans *Positions Luthériennes*, n° 1, 2013. (Voir ci-dessus.)

<sup>55</sup> À ne pas confondre avec le *djihâd*, déjà au sens premier d'effort spirituel sur soi et en ce sens de combat spirituel. L'*ijtihad*, l'herméneutique donc, fait partie du combat spirituel, du *djihâd* au sens premier.

<sup>56</sup> Coran 2, 53 ; 3, 3 suiv. ; 25, 1. Voir à ce propos E. GEOFFROY, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*.

<sup>57</sup> Voir Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004 (éd. poche 2008). On peut y ajouter d'autres, tel E. Geoffroy, Tareq Oubrou, etc.

<sup>58</sup> Voir E. GEOFFROY, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, p. 96 suiv. L'auteur, qui est musulman soufi, stigmatise la tentation de réduction du Coran à une sorte de carrière d'où extraire le droit musulman (*fiqh*) ; il en résulte une juridisation de l'islam qui est aux antipodes du sens vrai du Coran, qui est spirituel.

spécifique, n'existe pas en soi, indépendamment de sa réception par ceux et celles qui, parfois grâce à tout un processus de perlaboration et donc de décantation et de clarification, lui donnent une expression normative. Dans les trois religions dites abrahamiques, parce qu'elles se réfèrent toutes trois à Abraham, père des croyants dans le sens monothéiste, chacune dit la spécificité de sa compréhension du monothéisme dans sa confession de foi ; c'est par elle qu'elles se différencient entre elles. La compréhension juive du monothéisme s'exprime dans le *Shema Israel* : « Écoute Israël : le Seigneur notre Dieu, le Seigneur un » (Dt 6, 4). Lorsqu'on sait d'une part que « Seigneur » est la traduction du nom propre du Dieu d'Israël (*IHVH*), le Dieu de l'élection d'Abraham et ainsi de l'histoire particulière du salut telle qu'elle conduit, avec Moïse, à l'alliance sinaïtique – il est le Dieu rédempteur –, d'autre part que « Dieu » (dans : « le Seigneur notre Dieu ») est en hébreu un pluriel (*Elohim*) qui certes a généralement le sens du singulier mais qui laisse encore transparaître que ce singulier rassemble et pour ainsi dire coiffe une pluralité de dieux – *Elohim*, litt. les dieux, est le Dieu créateur des cieux et de la terre –, on réalise que le monothéisme est compris ici dans un sens *récapitulatif* : le Dieu rédempteur d'Israël (*IHVH*) récapitule le Dieu créateur de l'univers (*Elohim*). Cette compréhension est présupposée par le Nouveau – le Second – Testament et est comprise dans un sens *trinitaire* dans le christianisme : le Dieu un et unique qui est le Dieu récapitulateur et comme tel le Dieu vivant, a – le même Dieu et donc simultanément – les trois manières d'être transcendante (comme Père), immanente (comme Fils) et présente (comme Saint-Esprit). L'islam formule sa confession de foi monothéiste dans la *shahada* : « Point de divinité si ce n'est Dieu, et Mohammed est l'envoyé de Dieu » ; il la comprend dans un sens *unitarien*.

– *Le discernement spirituel dans la rencontre interreligieuse*. La différence entre les trois religions abrahamiques est un exemple (celui retenu ici) qui fait apparaître la nécessité interne – *interne* à chacune des religions concernées – de la rencontre interreligieuse dans le sens du dialogue interreligieux. En effet, quelles que soient les différences entre elles, elles sont portées par la même double visée qui est, premièrement de dénoncer l'idolâtrie, où qu'elle se trouve, à cause de son caractère non constructeur mais destructeur, démoniaque, et secondement d'attester l'unification du réel et donc aussi de l'être humain en Dieu seul : hormis la relation à Dieu, pas d'unification dans le sens de l'accomplissement du réel et de l'être humain. Il est bien clair que le monothéisme<sup>59</sup> est dans les trois religions de l'ordre de la confession de foi, non une arme politique mais un appel spirituel, non de l'ordre de l'asservissement et donc du pouvoir coercitif mais de l'ordre de la libération spirituelle de toute idolâtrie aliénante et donc de l'habilitation à l'exercice libre de la responsabilité personnelle et communautaire<sup>60</sup>. Cela étant, la double visée mentionnée commune aux trois religions monothéistes, exclut non seulement le polythéisme – il n'y a pas deux ou trois ou plusieurs dieux – mais également le dualisme : même si l'erreur est exclue, comme cela a été dit, elle ne saurait jamais, ni donc le mal, être érigée en deuxième dieu ; elle n'est jamais absolue, toujours relative, ce qui veut dire que le Dieu un et unique, le Dieu vivant, pour la foi qui le confesse, triomphera toujours d'elle. L'*exclusivité* de Dieu – il exclut tout autre Dieu – est ainsi liée à son *inclusivité* : il est en tout et il récapitule tout, c'est-à-dire il est la tête de tout, mais sans être tout : il donne à tout sa vraie place. C'est ainsi que chacun des monothéismes, par nécessité interne, se trouve dans l'obligation de se situer critiqueusement – et donc grâce à un discernement – par rapport aux deux autres monothéismes. Il ne peut se soustraire à cette obligation qu'en s'érigeant soi-même en absolu et en répétant alors une fois de plus la confrontation polémique et si souvent même meurtrière avec les deux autres monothéismes dont l'histoire donne tant d'exemples navrants parce que spirituellement contre-productifs, et qui se sont tous avérés destructeurs non seulement d'autrui mais de la foi propre selon sa vérité. Car celle-ci, dans son exclusivité même qui n'est cependant pas un exclusivisme puisqu'elle implique son inclusivité critique – discernante – ne peut consister en autre chose qu'à faire dans l'autre (ou les autres) religion(s) le tri entre l'erreur à exclure et la vérité à inclure à soi. Ce qui est en jeu en cela, et donc dans la conscience que l'exclusivité et l'inclusivité forment une polarité dans la confession du Dieu un et unique en tant que Dieu vivant, c'est l'universalité de ce Dieu dans la particularité même de sa confession par chacune des trois religions monothéistes ; autrement dit : est en jeu l'ouverture universelle de chacune des religions monothéistes particulières. L'enjeu est celui d'avoir à rendre

<sup>59</sup> *tawhîd* en islam.

<sup>60</sup> Voir notre article *Le dialogue islamo-chrétien au défi des intégrismes*, déjà cité.

compte tout à la fois de son universalité et de sa particularité, lesquelles apparaissent comme une polarité, à l'instar de celle entre exclusivité et inclusivité.

#### *Le défi interreligieux de la confession du Dieu un et unique*

On voit que la pluralité des religions, en l'occurrence des religions monothéistes, représente pour chacune d'elles un défi considérable. Elle oblige chacune d'elles à se détourner expressément de la tentation d'absolutisme qui la guette, pour se tourner vers la conscience de l'absoluité du Dieu – ou de la transcendance – qu'elle professe ; elle lui impose de ne pas s'absolutiser elle-même dans sa particularité mais de reconnaître la différence entre la religion en tant que maison humaine, communautaire et culturelle de la foi d'un côté et Dieu lui-même : Dieu, certes, donne sens à cette maison de la religion mais il la transcende également, car Dieu concerne toutes choses. Le dialogue interreligieux n'est possible que sur la base de l'acceptation de la différence entre l'absolutisme de la religion (comme tentation) et l'absoluité de Dieu lui-même en tant qu'il transcende à jamais toute représentation humaine de lui : la vérité de la religion, de chacune des religions, tient, dans l'affirmation – positive – même qu'elle fait de Dieu en raison de sa révélation qui fonde la religion particulière, dans la reconnaissance par elle du non-enfermement de Dieu sinon dans cette révélation particulière du moins dans sa compréhension par la religion donnée. L'absoluité de Dieu implique la relativité de la religion, une relativité qui n'est pas un relativisme s'il est vrai que la foi en Dieu concerne la personne croyante de manière absolue, mais cela dans la conscience que Dieu transcende infiniment toute connaissance de lui et place ainsi la personne croyante dans une fondamentale ouverture par rapport à toutes choses et par rapport à Dieu qui est le Dieu de toutes choses. Chacune des religions concernées a à rendre compte pour elle-même de la manière dont elle relève le défi qu'est pour elle sa confession du Dieu un et unique. Chacune doit, à ce sujet, prendre la parole pour elle-même.

#### *... et le défi du Dieu un et unique pour la théologie chrétienne : le discernement des esprits comme récapitulation en Christ*

La réponse de la théologie chrétienne au défi qu'est la confession du Dieu un et unique ne peut se trouver que dans l'affirmation paulinienne de la récapitulation de toutes choses en Christ : le dessein du Dieu créateur et rédempteur, dit Ep 1, 10, est « de récapituler toutes choses en Christ », c'est-à-dire de donner à toutes choses leur tête en Christ. À la suite du *Shema Israel*, la confession de foi chrétienne du Dieu un et unique est entendue de manière récapitulative, la récapitulation se faisant non simplement dans le Dieu d'Israël mais dans ce même Dieu rédempteur (*IHVH*), qui est déjà le Créateur (*Elohim*), en tant que s'attestant dans le Christ : c'est lui le visage de Dieu. Cette récapitulation consiste en un discernement qui vaut en principe (parce que Dieu est un et unique) pour tout (*panta*) et qui place tout dans la lumière du Christ, et cela, comme Paul l'exemplifie lui-même expressément à propos de la « loi » du Premier Testament, dans le sens qui a déjà été esquissé précédemment du rejet de l'erreur (la loi comprise de manière absolutisée et donc comme un légalisme, dans le sens de la religion des œuvres, est abolie), de la confirmation de la vérité (la loi en tant que plaçant dans l'attente de Dieu et de sa grâce est confirmée), et de l'accomplissement de cette vérité de la loi dans l'Évangile du Christ<sup>61</sup> ; la récapitulation ainsi entendue atteste bien de l'exclusivité et de l'inclusivité du Dieu un et unique et, à travers elles, de sa qualité de Dieu de toutes choses. Concernant la réalité d'autres religions, la tâche de la théologie chrétienne est de les placer critiquement en relation au Christ (on peut aussi dire : au Dieu tri-un) récapitulateur, dans le sens dit. C'est lui la norme chrétienne du dialogue interreligieux et ainsi du discernement spirituel à ce niveau.

#### *... et son implication pour la rencontre interreligieuse dans le sens du dialogue interreligieux*

La question est de savoir *comment*, concrètement, la théologie chrétienne peut répondre en vérité au défi que constitue, face à la confession du Dieu un et unique, la pluralité des religions monothéistes, ou au défi que constitue, face à la pluralité des religions monothéistes, la confession du Dieu un et unique. Deux choses peuvent être dites.

---

<sup>61</sup> Voir à ce propos *D.C.E. I/1*, p. 80 suiv. ; *I/2*, p. 349 suiv. et 396 suiv. (concernant le rapport de l'Évangile à la loi).

– La théologie chrétienne n'est pas seule à être confrontée à ce défi ; celui-ci est commun aux trois religions monothéistes. Aussi bien la théologie chrétienne n'est-elle pas seulement dans une situation interpellante, où elle interpelle les autres religions, mais aussi dans une situation d'interpellée, où elle a à répondre à l'interpellation des autres religions. Elle ne peut que se soumettre, pour son propre bien, au discernement spirituel – à la critique – de ces autres religions, tout comme elle leur doit, pour leur bien, son discernement – sa critique – les concernant. Les religions se sont données mutuellement comme gardiens et comme promoteurs de leur vérité – critique – respective, et cela en dernier ressort non pas dans une délimitation (par peur et par souci de pouvoir) les unes par rapport aux autres mais dans une ouverture critique les unes aux autres, pour leur correction et leur enrichissement mutuels.

– La théologie chrétienne ne peut alors concevoir la rencontre interreligieuse que comme dialogue interreligieux et donc entre des partenaires qui se sont donnés comme tels, qui le savent et qui ne peuvent vivre leur partenariat que de cette manière-là. Sans dialogue, pas de partenariat, sans partenariat pas de dialogue. Ce qui manque alors, c'est la conscience de la propre identité tout comme également celle, qu'elle comporte en elle, de la nécessité du discernement des esprits : par ce dernier, les partenaires sont renvoyés les uns aux autres comme aides – critiques – de leur propre identité et aussi comme aides dans leur commune quête de Dieu, lequel est toujours plus grand que ce que les uns comme les autres peuvent en appréhender. La règle de base du dialogue sera : « Nous osons nous dire, et sommes prêts à nous laisser dire, la vérité dans un esprit de fraternité », et cela dans la conscience que dans le dialogue il y a « quelque chose à attendre de l'autre pour soi<sup>62</sup> ». La règle ainsi donnée revient à la Règle d'or : « Fais à autrui ce que tu veux que autrui te fasse<sup>63</sup>. » Martin Luther parlait, pour les relations entre chrétiens, de *mutuum colloquium fratrum*, dont le but est tant la consolation et aussi l'encouragement réciproque que la correction réciproque. Ce colloque (ou dialogue) mutuel ne peut qu'être appliqué aussi au plan interreligieux.

### *Conclusion*

Ce qui a trait au Dieu un et unique a trait à l'Esprit – Souffle – divin universel, car la confession du Dieu un et unique est, au plan du vécu et donc pour la foi vivante, celle de l'Esprit – Souffle – divin universel. Mais ce vécu a besoin d'une norme au nom de laquelle l'assurer comme vécu de *l'Esprit – Souffle – divin universel*. D'où la nécessité, parce que le vécu n'est jamais univoque, du discernement des esprits à propos de la conscience, ou reconnaissance, de l'action universelle de l'Esprit – Souffle – divin.

Quelles sont alors les *conséquences* du défi interreligieux et spécialement du défi pour la théologie chrétienne que constitue l'affirmation de l'Esprit – Souffle – divin universel ? Deux points peuvent être notés à ce propos.

– La corrélation, nécessaire pour la mise à l'épreuve et, partant, pour la vérité de l'expérience spirituelle en tant qu'expérience de l'Esprit – Souffle – divin universel, entre celle-ci et – pour les religions abrahamiques comportant chacune des Écritures – la norme scripturaire chaque fois spécifique qui, nous l'avons vu, se concentre dans la confession de foi du Dieu un et unique, entraîne, dans chacune d'elles, le risque d'un étranglement de l'expérience spirituelle par la norme de la religion donnée. On sait la réalité de ce risque dans chacune des religions concernées, prises dans leur réalité historique, du fait de leur tendance historiquement tant de fois avérée, à marginaliser voire à opprimer et ainsi à exclure, au nom de la norme, des expériences spirituelles, personnelles et collectives, qui ébranlent ces religions, toujours à nouveau tentées de s'enfermer sur elles-mêmes, alors qu'elles veulent en fait, en les vivifiant, les renouveler, les approfondir, parfois les corriger, les enrichir. Le doctrinarisme, qu'il prenne la forme du légalisme, du juridisme, du ritualisme, du confessionnalisme... marque toujours le triomphe de la norme telle qu'appréhendée par la religion

---

<sup>62</sup> Extrait de la « Charte de la Fraternité d'Abraham » (Strasbourg). Ce qui y est dit pour les relations entre les trois religions abrahamiques peut être étendu sans autre à d'autres religions. La première phrase est tirée dans sa substance de la « Règle de la Confrérie évangélique Saint Michaël », la seconde provient de Mgr Claverie, évêque d'Oran (Algérie) assassiné en 2007 par des fanatiques islamistes.

<sup>63</sup> On sait que cette Règle, formulée généralement négativement (« Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas que autrui te fasse. » Seul Jésus lui donne une expression positive, voir Mt 7, 12), est, en référence aux Commandements noachiques, la référence de base de l'éthique planétaire préconisée par Hans Küng.

concernée : il est en fait la main-mise de la religion empirique non seulement sur l'expérience spirituelle mais déjà sur la norme elle-même. L'expérience de l'Esprit – Souffle – divin universel, si elle a besoin de la régulation normative, renvoie toute religion à sa propre soumission à sa norme et ne peut ainsi pas, légitimement, rendre la religion elle-même juge de l'expérience spirituelle mais seulement son accompagnatrice critique, discernante. Ni la norme ni l'expérience spirituelle ne sont à la disposition de la religion, mais elle a à être à leur disposition dans leur corrélation réciproque, pour son propre bien, pour le bien de la norme et pour celui de l'expérience spirituelle.

– S'il est vrai que l'expérience spirituelle, qui est celle de l'Esprit – Souffle – divin universel, a besoin d'une norme pour être constructrice et ne pas se perdre ni dans un spiritualisme vague ni dans un illuminisme exalté qui sont loin, l'un et l'autre, du réel (cosmique/naturel, sociologique/historique, humain) et guère parés contre le chaos, elle a besoin également de la source de ce même Esprit – Souffle – divin universel. Le rapport entre la norme et la source, c'est que la norme renvoie à la source, en est le poteau indicateur du chemin qui y mène, et que la source, de son côté, donne vie à la norme qui, sans elle, se sclérose et se pétrifie. Norme et source sont les deux pôles (comme sainteté et amour) du Dieu vivant ; les deux ne sauraient être l'une sans l'autre, si toutefois elles sont norme et source vivantes et créatrices de foi vivante. La foi vivante a besoin de l'une et de l'autre : elle a besoin de discernement et donc de norme (la confession de foi ou, de manière plus générale, la Parole scripturaire), mais face au risque de son étranglement par la norme, elle a besoin de la source (l'Esprit – Souffle – divin universel) et donc de la liberté de l'Esprit<sup>64</sup> ; celle-ci marque le constant désenclavement de la foi par rapport à la domination de la norme, tout comme à l'inverse la norme en tant que partenaire de la source œuvre à l'ordonnement de l'expérience spirituelle, car Dieu, qui est un Dieu de liberté, est aussi un Dieu d'ordre<sup>65</sup>. Les religions ne peuvent légitimement qu'être au service et de la source et de la norme de l'expérience spirituelle et donc de l'Esprit – Souffle – divin universel ; elles en sont en elles-mêmes, en tant que vivantes, des signes et des instruments.

En faisant le lien avec ce qui a été dit en introduction sur l'esprit de pauvreté, rappelons-nous l'exhortation de l'apôtre : « N'éteignez pas l'Esprit »<sup>66</sup>.

### **Épilogue : Les blessures interreligieuses et leur guérison**

Nous avons évoqué, explicitement et implicitement, les perversions religieuses qui ne sont le monopole d'aucune religion particulière et la tentation de chacune. Il y a en a essentiellement deux :

- l'absolutisme, qui est exclusivisme ou un impérialisme et qui peut être tantôt oppresseur et persécuteur et tantôt dévoreur et assimilateur ;
- l'indifférentisme, qui est un relativisme et qui, expression de la perte de substance de la religion, conduit tout droit au conformisme (avec la société ambiante), si toutefois il ne constitue pas le terreau d'un réveil de la religion, avec le risque d'un nouvel absolutisme.

Dans l'un et l'autre cas, la religion donnée n'est pas à la hauteur du défi qu'est, pour elle, l'Esprit – Souffle – divin universel.

Chaque religion est une donnée spirituelle précaire, du fait qu'elle est portée par des humains et ainsi de sa force d'inertie qui, à l'instar de toute l'humanité, la caractérise et qui compromet toujours à nouveau son aptitude à ce que nous avons nommé le combat du discernement spirituel. Chacune, constamment, a besoin d'un ressourcement critique dans son expérience de base et, partant, dans ses fondamentaux et, de plus, d'une actualisation de cette expérience de base et donc des fondamentaux dans des contextes historiques et donc culturels et humains, personnels et collectifs, chaque fois nouveaux. Chacune a par conséquent besoin d'une constante vigilance dans la transmission vivante de

---

<sup>64</sup> 2 Co 3, 17 : « Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. »

<sup>65</sup> La création déjà est une mise en ordre du chaos originel. On peut dire que l'ordre permet la liberté, et celle-ci est la constante mise en cause – utile et nécessaire, parce que au service de la vie – de la tentation d'absolutisation et donc de la pétrification de l'ordre.

<sup>66</sup> 1 Th 5, 19. Une autre exhortation lie expressément Parole et Esprit : « Garde le bon dépôt (de l'Évangile, de la Parole), par le Saint-Esprit qui habite en nous » (2 Tm 1, 14). Mais les références bibliques pourraient être multipliées.



ce qui en est le cœur vivant et dans la confrontation vivante réciproquement critique entre elle-même et le contexte historique dans lequel elle s'inscrit. Le premier mot d'ordre pour chaque religion est, d'être le plus pleinement possible elle-même, non comme son propre but et donc pour soi, mais dans la conscience d'être appelée à être dans et pour l'humanité dans laquelle elle se situe, selon la parole de Jésus, sel de la terre, ou, selon la parole de saint Paul, levain dans la pâte, pour le bien – le salut – de tous.

Mais chaque religion s'inscrit, depuis longtemps et singulièrement aujourd'hui, dans un contexte plurireligieux. Dans l'histoire passée, et toujours à nouveau jusque dans le temps présent, la coexistence des religions a été et est conflictuelle. La pluralité des religions est un appel à chaque religion à travailler sur elle-même pour devenir dialogique dans le sens réciproquement critique qui a été dit. Cela implique deux choses :

– d'abord, d'un côté tout à la fois le travail de mémoire avec la reconnaissance, s'il y a lieu, des errements de la propre religion dans le passé et donc des injustices *commises* à l'égard de telle autre religion, et l'approche critique de la propre religion dans son conditionnement présent ; de l'autre côté, ce même travail de mémoire et cette même approche critique concernant les injustices *subies* de la propre religion par telle autre religion ;

– ensuite, d'un côté l'aveu, devant l'autre (ou les autres) religion(s) concernée(s) ou aussi devant la société concernée, des injustices commises par la propre religion, ainsi que la demande de pardon<sup>67</sup> ; de l'autre côté, la demande de justice adressée par la religion lésée à la religion, ou la société, fautive.

On sait que le pardon n'est possible que moyennant la reconnaissance de la vérité des faits, et que celle-ci est libératrice – et guérissante – aussi bien pour la religion blessante que pour la religion blessée.

La « culture de la paix », religieuse et interreligieuse<sup>68</sup>, est fondée dans l'Esprit – Souffle – divin universel ; elle en est le don et elle est la tâche liée à ce don. Elle est la seule promesse pour la paix dans et entre les religions et aussi dans la société humaine<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> On connaît à ce propos le *Stuttgarter Schuldbekentnis* des Églises protestantes d'Allemagne après la période nazie, la demande de pardon des Églises luthériennes aux mennonites (anabaptistes) pour les persécutions que la Réforme luthérienne leur a infligées, ainsi que les différents actes de repentance de Jean-Paul II au nom de l'Église catholique-romaine.

<sup>68</sup> Voir à ce propos A. PEELMAN, *Les nouveaux défis de l'inculturation*, p. 109 suiv.

<sup>69</sup> H. KÜNG, *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix des religions*, Paris, Seuil, 1991.