

# SCIENCE ET ESPRIT

*Revue de philosophie et de théologie*

VOLUME 68 – 2016

Collège universitaire dominicain  
Ottawa – Montréal

**SCIENCE ET ESPRIT**  
REVUE DE PHILOSOPHIE ET DE THÉOLOGIE  
PARAISSANT TROIS FOIS PAR ANNÉE

*Rédaction, administration et service des abonnements*

*Science et Esprit*  
Collège universitaire dominicain  
96, avenue Empress  
Ottawa (Ontario) Canada K1R 7G3  
Courriel: science-et-esprit@collegedominicain.ca  
Site Web: www.collegedominicain.ca/rse

CN ISSN 0316-5345

Prix de l'abonnement (1 an) tenant compte des frais postaux:

	Canada	U.S.A.	Autres
Institutionnel	45 \$	50 \$	55 \$
Individuel	40 \$	45 \$	50 \$
Étudiant	30 \$	35 \$	40 \$
Vente au numéro	15 \$	17 \$	20 \$

La revue *Science et Esprit* reçoit des subventions du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, de la Fondation Jackman (Toronto) et du Fonds de recherche Albert-le-Grand (Montréal).

Les textes de *Science et Esprit* sont répertoriés dans ATLA Religion Database® et ils sont disponibles en version électronique un an après leur parution dans ATLA Serials Collection®, productions de l'American Theological Library Association (Chicago); adresse électronique: atla@atla.com; site Web: http://www.atla.com.

Les textes sont également répertoriés dans *Religious Index One: Periodicals* (RIO) et dans *Index to Book Reviews in Religion* (IBRR) de l'American Theological Library Association (Chicago).

**Comité de rédaction**

*Directeur:* Michel Gourgues, o.p.  
*Articles en philosophie:* Mark Nyvlt  
*Articles en théologie:* Didier Caenepeel, o.p.  
*Comptes rendus en philosophie:* Iva Apostolova  
*Comptes rendus en théologie:* Jean Doutré, o.p.  
*Conseiller (philosophie):* Eduardo Andujar  
*Conseillère (théologie):* Marie-Pierre Bussièrès

**Comité scientifique**

Maurice Borrmans (Lyon)  
Yves Bouchard (Sherbrooke)  
Gabor Csepregi (Saint-Boniface)  
Thomas De Koninck (Québec)  
Claude Geffré, o.p. (Paris)  
Pierre Gisel (Lausanne)  
Jean Grondin (Montréal)  
John Kloppenborg (Toronto)  
Élisabeth J. Lacelle (Ottawa)  
Gilles Langevin, s.j. (Montréal)  
Hervé Legrand, o.p. (Paris)  
Georges Leroux (Montréal)  
Peter C. Phan (Washington DC)  
Claude Piché (Montréal)  
Eleonore Stump (St. Louis MI)  
William Sweet (Antigonish)  
Walter Vogels, m.afr. (Ottawa)  
Yves-Charles Zarka (Paris)

## TABLE DES MATIÈRES

Du mal-être au travail. Une phénoménologie du mécontentement <i>Fred Poché</i>	167-176
La femme et la tromperie chez Kant <i>Élaine Gauthier-Mamaril</i>	177-190
Concevoir la révélation sous un mode sacramental <i>Emmanuel Durand, o.p.</i>	191-205
Dépasser la métaphysique... « au nom du Seigneur! » Philosophie et foi chrétienne selon Jean-Luc Marion <i>Thomas Alferi</i>	207-224

### DOSSIER

#### LA PROMOTION DU DIALOGUE AU 20<sup>e</sup> SIÈCLE

#### The Perspective of Vatican II

Le dialogue comme concept interprétatif du concile Vatican II. Événement, expérience et enseignement <i>Gilles Routhier</i>	225-241
Each in their Own Language: Dialogue in the New Pentecost <i>Darren J. Dias, o.p.</i>	243-256
Theology and Religious Others: The Unity of the Love of God and Neighbor as an Interreligious Hermeneutic <i>Thomas Reynolds</i>	257-274
Dialogue? Not. Quite. Yet. The Second Vatican Council on Judaism—and Modern Science <i>Yiftach Fehige</i>	275-285
The Dialogue of Salvation: Salvation in this Life and the Next in Islamic and Catholic Thought <i>Josephine Lombardi</i>	287-308

Dialogue Between Churches and Ecclesial Identity <i>Catherine E. Clifford</i>	309-322
La question liturgique comme question dialogique. Une relecture de <i>Sacrosanctum Concilium</i> cinquante ans après <i>Angelo Cardita</i>	323-340
Dialogue in African Christianity: The Continuing Theological Significance of Vatican II <i>Stan Chu Ilo</i>	341-361
“Ritual Dialogue” and the “Dialogue of Life”: The Contribution of Selva J. Raj <i>Reid B. Locklin</i>	363-377
Receiving the Council through Dialogue: Educational Institutions as Instruments of Reception <i>Michael Attridge</i>	379-388
<b>REVUE CRITIQUE</b>	
De la philosophie russe comme inlassable symbiose <i>Anna Djintcharadze</i>	389-398

#### RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

##### Philosophie

Daniel DESROCHES, <i>La philosophie comme mode de vie</i> (Salvator Stanley NDAYIZEYE)	399
Jacques PATRY, <i>L'interdit, la transgression, Georges Bataille et nous</i> (Élaine GAUTHIER-MAMARIL)	403
Gerald RAU, <i>Mapping the Origins Debate: Six Models of the Beginning of Everything</i> (Scott VENTUREYRA)	404
Richard M. RESTAK, <i>The Big Questions: Mind</i> (Scott VENTUREYRA)	409
Mohamed AZIZ LAHBABI, <i>La personne en islam</i> (Maurice BORRMANS)	413
Mustapha HOGGA, <i>Théocratie populiste ou séparation des pouvoirs au Maroc? Histoire et alternative démocratique</i> (Maurice BORRMANS)	415

##### Théologie

Walter VOGELS, <i>Élie et ses fioretti. 1 Rois 16,29 - 2 Rois 2,18</i> (Hervé TREMBLAY, o.p.)	416
Laila LUCCI, <i>Sapienza di Israele e Vicino Oriente antico. Introduzione alla lettura degli scritti biblici sapienziali</i> (Jean-Jacques LAVOIE)	418

Michelangelo TÁBET, <i>Introduzione ai libri poetici e sapienziali dell'Antico Testamento. Manuale di Sacra Scrittura</i> (Jean-Jacques LAVOIE)	419
Jean DUHAIME et Peter W. FLINT (dir.), <i>Célébrer les manuscrits de la mer Morte. Une perspective canadienne</i> (Émile PUECH)	421
John Granger COOK, <i>Crucifixion in the Mediterranean World</i> (Michel GOURGUES, o.p.)	425
Stéphane SAULNIER, <i>Calendrical Variations in Second Temple Judaism. New Perspectives on the 'Date of the Last Supper'</i> (Léo LABERGE)	429
Antonio ORBE, <i>Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles</i> (Serge CAZELAIS)	432
James R. WHITE, <i>What Every Christian Needs to Know About the Qur'an</i> (Scott VENTUREYRA)	436
Michel O'NEILL, <i>L'épopée des Petits frères de la Croix. Histoire d'une nouvelle communauté monastique québécoise dans l'Église catholique d'aujourd'hui</i> (Dominique LAPERLE)	440
<b>LIVRES REÇUS</b>	444



---

## DU MAL-ÊTRE AU TRAVAIL

### Une phénoménologie du mécontentement

FRED POCHÉ

L'être humain est celui qui, à l'aide du langage, de la négation du donné, vise la satisfaction, ou plus précisément cherche à se libérer du mécontentement, souligne Éric Weil dans *Logique de la philosophie*<sup>1</sup>. En effet, dans diverses situations, un individu voit ses désirs contrariés, ou ses projets entravés par des causes extérieures et ressent, alors, un certain mal-être. Lorsqu'il assume, avec un certain courage, une situation déplaisante, on dira qu'il *consent à la réalité, prend son mal en patience*, ou bien encore *réinvestit d'autres champs d'intérêt*. En revanche, quand il refuse ce qui lui arrive, ou ne parvient à franchir l'obstacle, on le dira « mécontent ». Comment comprendre, alors, ce rapport au monde qui s'installe et de quelle manière rendre compte de cette expérience vécue – certes, à des degrés divers – par tout être humain, au cours de son existence? Centrée sur le travail, la présente contribution proposera, dans un premier temps, une catégorisation des différents types de rapports au mécontentement. Il s'agira, plus précisément, de rendre compte des multiples facettes de l'*ethos* d'un salarié en position d'insatisfaction. Dans un second temps, l'on s'efforcera d'affiner l'analyse en classant les expressions du mécontentement à partir d'une posture qualifiées de *modérée* (le ronchonnement, le bougonnement), d'une attitude dite émotionnelle (les jérémiades, les lamentations), ou d'un positionnement *argumentatif* (la contestation, la revendication). Enfin, il conviendra, au regard de cette description phénoménologique, d'ouvrir la perspective en valorisant les ressources mobilisables face au mal-être.

#### L'*ethos* de l'individu mécontent

Lorsqu'un individu, ou un groupe, se sent mécontent vis-à-vis d'une situation professionnelle, on dit qu'il éprouve une gêne, un malaise, voire un sentiment d'humiliation propre à engendrer un véritable mal-être. En tant que vécu, ce trouble peut rester silencieux, en simple mode d'intériorisation, ou, au contraire, se manifester sous une forme discursive, voire para-verbale. De

---

1. ÉRIC WEIL, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1985.

même, il peut relever d'une expérience individuelle intime, solitaire ou, à l'inverse, rejoindre un vécu collectif partagé. Le mécontentement produit, au fond, quatre types de manières d'être : la *loyauté*, la *défection*, la *protestation* ou l'*apathie*<sup>2</sup>.

– Dire qu'un individu mécontent se tient dans un esprit de *loyauté*, signifie qu'il adhère aux finalités de la coopération et continue à manifester sa confiance vis-à-vis du mode institutionnel de contrôle social. Il n'exprime donc pas explicitement, ou de manière expansive, son insatisfaction, mais choisit de continuer à participer au système d'interaction de son entreprise. La loyauté se manifeste sous trois formes différentes : (1) une compensation du mécontentement par d'autres domaines d'intérêt ou espaces de satisfaction (*modalité de l'équilibre*) ; (2) une forme de patience soutenue par l'attente d'une amélioration (*modalité de l'espérance*) ; (3) un acte de volonté sur l'involontaire que représente la réalité sociale vécue (*modalité du consentement*).

– Contrairement à l'*ethos* précédent, la *défection* supprime la coopération et le contrôle social. La situation devenue insupportable engendre alors une rupture. En termes deleuziens, on parlera de l'émergence d'une « ligne de fuite ». Celle-ci prend, ici, deux formes distinctes : (1) soit que l'individu ne supporte plus ses conditions de travail et « craque » : rupture radicale, départ engendré par la mélancolie ou la dépression, voire tentative de suicide (*modalité de la fuite mortifère*) ; (2) soit, au contraire, qu'il invente une sortie créatrice lui permettant d'envisager, positivement, un autre avenir (*Modalité de la fuite créatrice*). Bien que différentes, ces deux lignes de fuites relèvent d'un processus de « déterritorialisation corporelle »<sup>3</sup>, autrement dit, d'un déplacement de l'individu d'un *lieu* à un autre.

– La *protestation*, pour sa part, entre dans une démarche critique vis-à-vis du contrôle social. À ce niveau, l'individu se maintient pleinement dans l'interaction. Mais, en termes d'attitude, il entre dans un registre de conflictualité et dénonce, de façon explicite, la domination sociale ou l'injustice vécue. La *protestation* correspond à deux types de figures : (1) l'expression émotionnelle d'un sentiment d'injustice (*modalité de l'affect*) ou (2) l'expression rationnelle et argumentée d'un désaccord radical (*modalité de l'affrontement*).

– Enfin, l'*apathie*, pour sa part, sort du champ de la conflictualité pour entrer dans un processus de détérioration de la coopération. Dans ce cas,

2. GUY BAJOIT, « Exit, voice, loyalty... and apathy. Les réactions individuelles au mécontentement », *Revue française de sociologie*, 29 (1988), p. 325-345. Tout en utilisant la terminologie du sociologue, il s'agit ici d'appréhender la question de manière plus conceptuelle et dans une orientation philosophique.

3. Au sujet des différentes conceptions de la déterritorialisation (*corporelle, mentale ou numérique*), cf. FRED POCHÉ, « Deterritorialization, Globalization and Citizenship », *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, n° 66 (2014), p. 83-87.



l'individu s'enferme dans l'impassibilité<sup>4</sup> et se montre indifférent, sans affects. L'apathie, tel que nous l'entendons ici, met en mouvement trois corrélats : (1) une confiance altérée (*modalité de la relation*), (2) une rupture dans la production conjointe du sens (*modalité de la discontinuité*) et, enfin, (3) une brèche dans la construction du commun (*modalité de la segmentation*)<sup>5</sup>.

Selon le psychanalyste François Roustang, l'histoire de la *plainte* – comprise, selon nous, comme une figure, parmi d'autres, du mécontentement – commence par la fermeture sur soi, se poursuit avec le déni de réalité, pour s'achever en exigences et en revendications venant frôler la paranoïa<sup>6</sup>. Appuyé sur l'observation clinique, ce propos contient, sans doute, une part de vérité. Mais il oublie que la *plainte*<sup>7</sup>, en son essence, manifeste la non-coïncidence de l'individu avec sa condition. Or, cette capacité à ne pas coïncider avec son être, à ne pas accepter sa situation, apparaît – face au marbre de la fatalité (« c'est comme ça, on n'y peut rien ») – comme une première fissure susceptible de produire un dépassement de la *passivité radicale*. Éprouvante pour celui qu'il l'entend, ou l'accueille, la *plainte* n'en demeure pas moins un chemin susceptible, à certaines conditions, de faire émerger un processus de subjectivation et une dynamique de liberté.

Cela dit, nous retrouvons le mécontentement plaintif dans la figure de l'*apathie*, ou de la tristesse, dans les quatre postures suivantes : la *prostration*, la répétition, la *déréliction* et la *réception*<sup>8</sup>. La *prostration* exprime le fait de se sentir submergé par la souffrance. Dans ce cas, l'individu ne parvient plus à penser ou à mettre en mots une situation devenue insupportable. Un lourd et douloureux silence sclérose son corps et l'enferme dans la tristesse. La *répétition* se comprend, ici, comme la reprise continue du même scénario traumatique. Elle correspond, alors, au retour constant du mépris (paroles jamais prises au sérieux, décisions arbitraires de la hiérarchie) et ses conséquences : addiction à l'alcool, prise de drogues pour tenir. La *déréliction* renvoie à l'idée d'abandon. Elle concerne le sentiment d'isolement, ou de non-reconnaissance de la part des autres, et produit une dévalorisation de soi ainsi qu'un enfermement dans des imaginaires d'impuissance. Ce mode de rapport à soi maintient

4. « Ne plus pouvoir agir par soi-même, ne plus trouver les mots pour parler et être ainsi dans l'incapacité de construire un récit de soi audible, ce sont des expériences où soi-même est rendu étranger à soi, engendrées par l'entame des capacités. » Guillaume LE BLANC, *L'invisibilité sociale*, Paris, P.U.F., 2009, p. 90.

5. « Souffrant d'un déni de reconnaissance, certains individus sont totalement affaiblis et détruits par les blessures engendrées par les injustices et vivent dans la soumission et la résignation. D'autres nourrissent un sentiment de rage et se sentent dans l'incapacité d'agir. » François DUBET, *Injustices. L'expérience des inégalités au travail*, Paris, Seuil, 2006, p. 442.

6. François ROUSTANG, *La fin de la plainte*, Paris, Odile Jacob, 2001, p. 12.

7. Pour une typologie des raisons qui amènent à l'absence de plainte, cf. Fred POCHÉ, *Blessures intimes, blessures sociales. De la plainte à la solidarité*, Paris, Cerf, 2008.

8. Fred POCHÉ, « Vulnérabilité sociale, une approche philosophique et politique », *Cahiers français*, n° 390 (janvier-février 2016), *La Documentation française*, p. 15-19.

dans un sentiment d'échec personnel. Enfin, la *réception* transforme l'individu en un pur réceptacle. Celui-ci voit, alors, son existence professionnelle se limiter au fait de «réceptionner» passivement ce qui arrive: injonction à se montrer performant, exigence d'excellence, pressions diverses.

En écho à ce que l'on soulignait plus haut, l'absence de manifestation du mécontentement au sein de situations de travail aliénantes, se révèle préoccupante parce que susceptible de conduire l'individu à un repli sur soi plus radical encore que la plainte. En effet, dans le cas d'un lourd silence, habité par une souffrance non-verbalisée, le sentiment d'impuissance de l'individu vis-à-vis de son existence professionnelle tend à maintenir celui-ci dans l'inertie. Alors qu'au contraire, la manifestation de l'indignation ou la simple expression du mal-être peuvent conduire celui qui ose parler à une prise en compte de la dimension collective de la souffrance vécue, chemin vers une (ré)action commune: «Je me révolte donc nous sommes»<sup>9</sup>. Bien sûr, l'expression du mécontentement porte souvent en elle une tristesse qu'il convient de dépasser. Mais la tension qu'elle produit au sein de l'individu, ou du groupe, doit permettre de la considérer non comme une sclérose de l'existence, mais comme une étape que l'on peut apprendre à traverser<sup>10</sup>.

Parmi les quatre attitudes évoquées face au mécontentement, la notion de *protestation* semble particulièrement intéressante au regard de la rupture effectuée par le locuteur avec l'environnement social pathogène. En effet, l'extériorisation, la mise en question d'une situation ou le développement critique permettent à l'individu de se poser en sujet actif, en décalage avec les logiques d'acquiescement, même partiel (*loyauté*), de fuite (*défection*) ou d'abattement (*apathie*).

### Trois figures de la réplique

La protestation, comme sortie de la passivité radicale, revêt trois formes dissemblables: (1) la réplique *modérée* (le ronchonnement, le bougonnement...), (2) la réplique *émotionnelle* (les jérémiades, les lamentations...) ou (3) la réplique *argumentative* (la contestation, la revendication...). À des degrés

9. Albert CAMUS, *L'homme révolté* (1951), Paris, Gallimard, 1985.

10. C'est seulement lorsque la plainte prend la forme d'une «seconde nature» qu'elle devient problématique dans le sens décrit par le psychanalyste français. Car dans ce cas, en effet, cette production verbale empêche justement le sujet de sortir du gouffre: «La plainte est là pour nous protéger de ce bonheur si proche qui nous exporterait vers les risques et la générosité, de l'invention gratuite ou de l'aventure amicale ou amoureuse. Il s'agit donc de demeurer insatisfaits et, pour être certains que ne se perde pas notre moi chéri, de continuer à nous répandre en reproches et en ressentiments, de demander aux autres ou aux événements qu'ils nous donnent ce que par principe nous ne recevons pas et, pourquoi pas enfin, d'entretenir une jolie dépression pour que soit entendue une plainte que nous n'avons pas l'intention de faire cesser.» François ROUSTANG, *La fin de la plainte*, p. 12.

divers, ces trois modèles se rapprochent de la *plainte*<sup>11</sup>. Cependant, seul le second appartient à cette forme particulière d'expression d'un mal-être. Car le premier demeure en deçà de la parole plaintive et le troisième manifeste davantage son dépassement parce qu'ouvert à une praxis sociale. La réplique *modérée* consiste à exprimer son mécontentement à un niveau relativement faible et peu articulé. Il correspond souvent au prélude à la protestation. La réplique *émotionnelle*, plus fortement centrée sur le ressenti ou l'affect, s'affirme, au contraire, avec émotivité et inquiétude. Enfin, la réplique *argumentée* entre dans une démarche collective et raisonnée; elle manifeste à la fois une puissance de réaction et l'expression d'un désir.

Si, encore une fois, le modèle de la réplique *modérée* se tient à la lisière de la plainte, la réplique soucieuse de laisser place à l'*argumentation* dessine la sortie progressive de cette dernière parce qu'ouverte à la possibilité d'un changement, d'une transformation existentielle et sociale. Le mouvement menant du modèle de la réplique *modérée* à la réplique *argumentée* n'évacue pas l'émotion, mais il trace la ligne qui conduit du ressenti individuel et passif à une praxis collective productrice d'énergie. «Le désespoir, souligne en ce sens Emmanuel Mounier, est un sentiment individualiste. Les groupes ont des colères ou des découragements, ils ne sont pas désespérés<sup>12</sup>.»

Quelles formes précises prennent les trois modèles de réplique ?

*La réplique modérée (ou la pré-réplique)* – Ronchonner et bougonner correspondent au fait de murmurer, plus ou moins directement, des paroles habitées par la mauvaise humeur. Il arrive, cependant, que, tout en exprimant un mécontentement, le salarié obtempère, acquiesce ou consente à faire ce qui lui est demandé. Il ne s'agit donc pas ici d'un refus actif, mais plutôt de la verbalisation d'un ressenti ou du degré zéro de la protestation. À ce niveau, l'affect semble faiblement mobilisé. Qu'expriment le ronchonement et le bougonnement ? Une distance entre le désir et l'injonction, un hiatus entre l'intention qui mobilise un vouloir faire et une demande extérieure différente, voire opposée. À l'origine, le bougonneur était chargé d'inspecter les draps et de faire observer le règlement<sup>13</sup>. Il ne devait sans doute pas manquer d'occasions de réprimander ou de blâmer... La réplique modérée, ou pré-réplique, correspond à une expression sans attente de changement, sans finalité autre que la manifestation d'une légère distance avec la situation vécue. On parlera, dans ce cas, d'une *parole atéléologique*.

*La réplique émotionnelle* – Les jérémiades et les lamentations entrent dans le registre de la plainte. Cette fois, le mal-être se révèle beaucoup plus prégnant et s'exprime avec davantage d'affects. Le murmure d'une insatisfaction, – ou

11. Fred POCHÉ, *Blessures intimes, blessures sociales. De la plainte à la solidarité*, Paris, Cerf, 2008.

12. Emmanuel MOUNIER, *L'affrontement chrétien*, Paris, Seuil, 1945, p. 28.

13. En ancien français, le « boujon » correspond au règlement de la draperie.

l'attitude, discrètement et superficiellement en distance critique vis-à-vis d'une situation – laisse place à l'expression explicite de la souffrance. Contrairement à la *réplique modérée*, le caractère émotionnel se trouve, ici, particulièrement mobilisé. Le salarié se lamente, en effet, face à une situation qu'il désapprouve et qui l'atteint profondément. Si la *réplique modérée* apparaît dans une temporalité courte, avec la *réplique émotionnelle* la force du ressenti inscrit la manifestation de la souffrance dans la durée et habite plus « intime-ment » l'individu. Taraudée par les affects, la parole peut, dans ce cas, demeurer en deçà d'une production narrative ou, au contraire, émerger comme un récit apaisant ; proche, en ce sens, de l'« abréaction » telle qu'elle se vit dans l'expérience analytique. On parlera, alors, d'une parole *infra-narrative* ou *narrative*.

*La réplique argumentative* – La contestation et la revendication expriment un mécontentement porté par une distance critique explicite. La production discursive s'oriente progressivement dans le sens d'un registre argumentatif et d'une analyse de la situation. Ouverte à une dynamique d'action, cette forme de verbalisation souligne le caractère inacceptable d'une réalité sociale et pointe les responsables de celle-ci. L'indignation vécue par l'individu entre plus clairement, alors, dans une dimension collective. Car elle se partage, s'élabore et se structure dans l'interlocution. Enfin, si la contestation relève de la modalité du *contre*, la revendication, pour sa part, renvoie à l'obtention de droits et nécessite un espace de parole particulier : la négociation. Ce registre interlocutif marqué par une situation dissymétrique, articule, en effet, un champ social dans lequel émergent des rapports de forces et un champ discursif centré sur la puissance de l'argumentation. On parlera ici d'une *parole négociationnelle*.

### **Des ressources face au mal-être**

Le mécontentement, tel qu'on vient d'en rendre compte, ne renvoie pas seulement au rapport qu'entretient un individu avec son environnement professionnel. Il touche aussi, et surtout, à sa relation à l'autre, dans son entreprise ; d'où le penchant habituel à construire son rapport au monde à partir d'une logique de comparaison<sup>14</sup>. « Une maison, souligne en ce sens Karl Marx, peut être grande ou petite, tant que les maisons environnantes sont petites elles aussi, elle satisfait à tout ce que l'on exige socialement d'une maison. Mais s'il s'élève à côté de la petite maison un palais, voilà que la petite maison se ravale au rang de la chaumière [...]. Et au cours de la civilisation, elle peut s'agrandir tant qu'elle veut, si le palais voisin grandit aussi vite ou même dans de plus

14. Cf. François DUBET, *Injustices. L'expérience des inégalités au travail*, Paris, Seuil, 2006.

grandes proportions, celui qui habite la maison relativement petite se sentira de plus en plus mal à l'aise, mécontent, à l'étroit entre ses quatre murs<sup>15</sup>.»

Une telle remarque renvoie à la nécessité de se donner une critériologie permettant de discerner ou, pour le moins, d'évaluer un peu la pertinence des manifestations de mécontentement dans le cadre du travail. On le perçoit aisément, les deux premiers registres évoqués plus haut – la réplique *modérée* et la réplique *émotionnelle* – maintiennent l'individu dans une certaine forme de passivité, alors que le modèle *rationalisant* ouvre à une praxis sociale. Cependant, encore une fois, qu'est-ce qui garantit le bien-fondé d'une contestation ou d'une attitude revendicatrice? En effet, des individus centrés sur leurs seuls intérêts personnels, ou enfermés dans une logique corporatiste peuvent très bien exprimer leur insatisfaction sans pour autant viser le bien commun ou le respect de l'ensemble du personnel de l'entreprise. D'ailleurs, qu'est-ce qui permet de distinguer le mécontentement d'un salarié demandant de « renvoyer tous les étrangers chez eux » de celui d'un ouvrier exprimant son mal-être par rapport à ses difficiles conditions de travail?

Ce questionnement renvoie au problème de la *normativité* mobilisée pour interroger avec pertinence la réalité vécue. Nous en repérons trois formes susceptibles de rendre pertinent un mécontentement ouvert à des changements possibles et donc tendu vers son dépassement. Une première s'appuie sur l'histoire sociale, les traditions de luttes et les valeurs portées par ces dernières, non pas au détriment d'autres catégories en difficulté, mais bien au service de l'ensemble des salariés. Une seconde forme de normativité s'appuie sur une certaine puissance d'être, qui, dans l'épreuve, met en œuvre, *hic et nunc*, des expériences d'attention aux autres, de soin, d'ouverture interpersonnelle, collective, permettant déjà d'expérimenter un certain contentement. Enfin, une troisième forme de normativité émerge à partir d'un horizon d'attente partagé, fondé sur une certaine idée de l'être humain et du « vivre ensemble » au sein de l'entreprise. Ce type d'imaginaire ouvre alors le champ des possibles et produit une dynamique émancipatrice<sup>16</sup>.

Cela dit, le mécontentement porté par une forte indignation maintient parfois l'individu dans une souffrance vécue comme indépassable. Comment transcender, alors, cette *ethos* habitée par une insatisfaction permanente et une inclination à la tristesse? Dans *Femmes et développement humain*, Martha C. Nussbaum rapporte un témoignage qui, justement, sort de cette forme d'enfermement: « Les femmes indiennes souffrent beaucoup [...]. Et moi j'ai eu largement ma part de chagrins dans la vie. Mais de la souffrance est née notre force. Maintenant que nous avons amélioré notre propre sort, nous voulons faire du bien aux autres femmes, pour éprouver que nous sommes des êtres

15. Karl MARX, *Travail salarié et capital*, Paris, Éditions Sociales, 1975.

16. Fred POCHÉ, « Contribution à une phénoménologie de la résistance sociale », *Science et Esprit*, 67 (2015), p. 163-173.

humains bons<sup>17</sup>. » Une telle dynamique donne à voir une traversée du pâtir, un déplacement des représentations et l'émergence d'un rapport à soi vécu sous le mode de la capacité à vivre en cohérence avec les valeurs auxquelles on croit. L'être capable de raconter ou d'argumenter, d'analyser une situation, d'agir, de créer et de prendre des responsabilités produit alors un *contentement*, propre non pas à résoudre tous les problèmes mais à faire émerger une certaine estime de soi souvent essentielle pour entrer dans un processus collectif libérateur.

Dans cette expérience réflexive, on dira qu'un travailleur se dégage du mécontentement lorsqu'il parvient à « détotaliser » son mal-être et à mobiliser son désir autant que sa liberté de sujet humain. Un tel processus nécessite, bien sûr, des ressources, des soutiens extérieurs, une ouverture à des possibles (« imaginaires »), voire une réorientation du regard sur sa propre existence. Alors qu'à l'inverse, le mécontentement s'enkyste dans le cœur de l'individu lorsque ce dernier éprouve le sentiment d'être sans recours, ou ressource, face à l'adversité et donc, démuné, sans personne sur qui compter<sup>18</sup>. Le dépassement du mécontentement triste et impuissant appelle donc une sortie de l'isolement et une rupture avec le sentiment d'échec personnel. Dire que « de la souffrance est née notre force » revient, alors, à souligner l'importance d'une expérience partagée et d'une conscience aiguisée de cette dimension collective du mal-être. Même si la parole se révèle parfois inefficace, l'expression du mécontentement, en premier lieu auprès des collègues de travail, permet au salarié de ne pas porter seul ses difficultés. Une telle parole contribue à clarifier l'expérience vécue et à entrer dans une plus grande intelligibilité de ce qui arrive. Verbaliser la souffrance permet de ne pas s'enfermer dans une réification mortifère qui conduit à se terrer dans le silence, incapable de se prendre en main.

Pendant, cette conscience verbalisée de l'« éprouver-ensemble » ne doit pas pour autant sous-estimer la puissance d'être de l'individu lui-même et sa capacité à mobiliser, par lui-même, son énergie vitale; notamment, en déplaçant son regard sur ce qui, au-delà de la souffrance, se manifeste déjà comme expérience de joie. Dans *Parcours*, le philosophe argentin, Miguel Benasayag rapporte une expérience éclairante à ce sujet, alors qu'il se trouve dans une situation très difficile; en l'occurrence, au sein d'une prison sous un régime dictatorial. « Je me souviens d'un soir de Noël, souligne-t-il, où nous avions organisé des petites choses, et il y avait un camarade, parmi nous, qui déprimait. Je me suis approché de lui pour lui dire: c'est rigolo, ce qu'on fait. Il m'a regardé comme si j'étais un marcier, et je lui ai répondu du fond du cœur que, s'il n'était pas capable, aujourd'hui, ici, d'avoir le cœur joyeux de vivre

17. Cf. Martha C. NUSSBAUM, *Femmes et développement humain. L'approche des capacités*, traduit de l'anglais par Camille CHAPLAIN, Paris, Éd. des femmes – Antoinette Fouque, 2008, p. 36.

18. Sébastien DUPONT, « La solitude, condition de l'individu contemporain », *Le Débat*, n° 174 (2013), p. 134.

ensemble un moment comme celui-là, alors il ne trouverait pas non plus la réalité joyeuse lorsqu'il sortirait [...]. Il ne s'agit pas là de liberté subjective, de liberté dans la tête, mais de liberté comme construction et consolidation de liens, comme praxis<sup>19</sup>. » La sortie, même partielle, du mécontentement trouve ainsi sa voie à travers certaines formes de résistances comprises non pas comme une simple modalité du *contre* (« je proteste ! »), mais comme la production de chaleur et d'énergie<sup>20</sup>. Au cœur de l'adversité, la mobilisation de ressources culturelles, intellectuelles, spirituelles – accompagnées par l'échange de paroles – permet de transcender l'enfermement au sein d'une situation oppressante ou simplement insatisfaisante.

Enfin, ne sous-estimons pas les mécanismes du psychisme humain. Car il est dans la nature du désir d'idéaliser l'objet convoité. « Même si la réalité sociale est transformée, souligne en ce sens Michèle Bertrand, elle est inévitablement décevante ; non seulement parce que toute réalisation est imparfaite, mais parce que l'espérance placée en elle excède infiniment ce qu'elle peut donner. L'attente est toujours excessive, de par la nature même du désir qui s'y investit<sup>21</sup>. » Appréhendé comme désir de complétude et d'harmonie totale avec le réel, le contentement semble prendre la forme d'un processus évanescent, ou asymptotique, incapable d'atteindre l'objet espéré. Pourtant, l'enthousiasme, la mobilisation de ressources propres à stimuler le désir comme puissance, le consentement au réel avec ses frustrations, certes, mais aussi ses joies, ainsi que la volonté de questionner les évidences sociales, autant que les logiques de fatalité, permet de réenvisager le mécontentement en le désarriant de ses inclinations à la tristesse. Un tel mouvement nous conduit à la détermination positive d'un sujet constamment ouvert à la liberté de prendre en main son destin et de construire un nouveau rapport au monde en solidarité avec ses compagnons d'infortune : il faut imaginer le mécontent heureux.

*Université catholique de l'Ouest*

*Université de Strasbourg*

*France*

19. Miguel BENASAYAG, *Parcours. Engagement et résistance, une vie*. Paris, Calmann-Lévy, 2001, p. 112-113.

20. Fred POCHÉ, *Organiser la résistance sociale. Transformer les fragilités*, Lyon, Chronique sociale, 2005.

21. Michèle BERTRAND, *La pensée et le trauma. Entre psychanalyse et philosophie*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 72. Eric Weil dirait pour sa part : « Est raisonnable, celui qui ne veut pas ce qui ne s'obtient pas, c'est-à-dire, qui a renoncé à chercher le contentement dans la poursuite, indéfinie et interminable, des satisfactions successives, qui a admis que toute satisfaction et toute élimination d'un mécontentement donné ne font que produire d'autres donnés, insatisfaisants eux aussi, seulement d'une autre façon, puisque, éternellement, le donné, même modifié, même nié, n'est modifié et nié qu'à l'aide et avec le résultat d'un autre donné. « Je ne veux plus de ça », et l'on se débarrasse de ce ça ; il n'est plus, et ce qui n'était pas encore a été réalisé ; mais ce qui n'était pas encore devient ce qui ne doit plus être, et un autre pas encore, un autre désirable et désiré prend sa place : jamais l'homme ne sera content. » Éric WEIL, *Logique de la philosophie*, p. 10.

## SOMMAIRE

Dans diverses situations, un individu voit ses projets entravés ou ses désirs contrariés par des causes extérieures. On dit, alors, qu'il ressent un mal-être propre à engendrer un sentiment de mécontentement. Le présent article vise à décrire phénoménologiquement le type de rapport au travail qui s'installe entre un être humain et une réalité considérée par lui comme insatisfaisante. Après avoir catégorisé les différentes figures que revêt l'éthos du mécontent, l'auteur propose de classer trois degrés de ce mode d'être qu'il résume ainsi : l'attitude modérée (le ronchonnement, le bougonnement), la posture émotionnelle (les jérémiades, les lamentations), et le positionnement argumentatif (la contestation, la revendication). La réflexion s'achève par une mise en valeur des ressources nécessaires pour sortir des formes sclérosantes du mécontentement.

## SUMMARY

In diverse ways, one sees one's projects hindered, one's desires thwarted by external causes. It is then said that this generates a feeling of a discontentment, a dissatisfaction. This article offers a phenomenological description of the relation between one's work and reality considered as annoying. After a characterization of the different figures of the ethos of discontentment, the author proposes to classify this phenomenon as having three degrees: a moderate attitude (to grumble or grouch), the emotional posture (to moan or to lament), the argumentative position (dispute or protest and claim). The article concludes by pointing to the necessary means to escape paralyzing forms of discontentment.



---

## LA FEMME ET LA TROMPERIE CHEZ KANT

ÉLAINA GAUTHIER-MAMARIL

«La raison, consciente de son impuissance à satisfaire à son besoin moral, s'étend jusqu'à des idées transcendantes, susceptibles de combler ce vide, sans toutefois se les approprier comme un accroissement de son domaine.»

*La religion dans les limites de la simple raison*<sup>1</sup>

En se posant la question de la possibilité du progrès moral des humains, Kant admet que l'être humain ne se satisfait pas de la seule raison. Il a besoin de la sensibilité pour connaître les phénomènes et il désire l'aide d'«idées transcendantes» sur le plan moral; il se tourne vers des voies para-rationnelles pour «satisfaire à son besoin moral». C'est bien ce qui préoccupe Kant dans la *Religion*. Il voudrait bien que chacun découvre par lui-même et rationnellement la loi morale inscrite dans son cœur, mais il se rend compte que les gens requièrent des analogies sensibles avant de pouvoir intuitionner des mobiles moraux. Il semblerait qu'il y ait un besoin profondément humain que la raison ne peut pas assouvir seule. Mais quelle place Kant peut-il donner au déploiement de ce besoin para-rationnel dans sa morale? Il semblerait qu'il ne puisse se permettre d'en aménager une. Cependant, il lui est possible d'élaborer une économie de ce genre de besoin dans des *parerga*<sup>2</sup> de la morale, là où celui-ci revêt des atours stratégiques. C'est cette économie que nous proposons

---

1. Emmanuel KANT, *La religion dans les limites de la simple raison* (coll. «Bibliothèque des textes philosophiques»), trad. M. NAAR, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1994, p. 52; ci-après *Religion*.

2. *Parerga*, pluriel du grec *parergon*, signifiant des ornements, des cadres, entourant une œuvre (*ergon*) principale. Kant emploie ce terme dans la *Critique de la faculté de juger* (KANT, *Œuvres Philosophiques*, vol. 2 [coll. «Bibliothèque de La Pléiade», 286, 317, 332]; trad. Ferdinand ALQUIÉ, Paris, Gallimard, 1985; ci-après *CFJ*); dans la «Doctrine de la vertu» (= DV; «Doctrine du droit» = DD) de la *Métaphysique des mœurs* (KANT, *Métaphysique des mœurs*, II, trad. A. RENAULT, Paris, GF-Flammarion, 1994; ci-après *MM*) ainsi que de manière structurelle dans la *Religion*. Nous l'employons ici pour situer conceptuellement les stratégies para-rationnelles auxquelles Kant fait appel pour prêter renfort à la raison. Les *parerga* ne sont pas irrationnels en tant que tels, mais ils ne peuvent pas être assimilés non plus à la raison (pure ou pratique) et ils jouent donc le rôle d'alliés potentiellement traîtres. Par contre, ils permettent le rapprochement entre le rationnel et l'irrationnel, un rapprochement nécessaire à la vie éthique. Les *parerga* permettent la coexistence d'hétérogénéités.

d'examiner dans cet article tout en soulignant le rôle que Kant donne à la femme dans ce genre de « transactions » para-vertueuses.

Après avoir fait l'apologie de la sensibilité par rapport à la faculté humaine de connaître dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*<sup>3</sup>, se situant résolument sur le registre pragmatique, Kant traite des artifices que la sensibilité rend possibles. Ce sont des artifices qui, naturels ou non, séduisent les humains. Lorsqu'au paragraphe 14, Kant discute de « l'apparence permise en morale », il tente donc de situer cet aspect séduisant de la sensibilité dans le cadre de son projet moral. Cet élément de désir et de séduction est fortement lié au concept de la tromperie (*Betrug*). Le mot allemand (ainsi que le terme latin, *fraus*) est lourd d'une connotation péjorative, celle de la fraude. Quelle place Kant accorde-t-il à la tromperie dans sa morale ? Strictement, aucune. Un mobile véritablement vertueux ne peut pas être fondé sur un « faire semblant » ou une déception, encore moins sur une fraude. Toutefois, lorsque Kant cherche à déterminer quelle est la meilleure façon de rendre la société globalement plus morale, il se rend bien compte que l'approche éducative directe a failli ou, du moins, n'est pas efficace. La tromperie pourrait être acceptable en tant que tactique dans l'exploration kantienne d'une approche indirecte au progrès moral de la société lorsque la perspective pragmatique envisage des rapports sociaux, de larges espaces géographiques et un temps plus long que celui de l'action et de l'intention de quelque individu que ce soit pris en tant qu'individu. Si la tromperie n'a pas de place dans la morale en tant que telle, elle peut être utilisée dans ses *parerga*. En reprenant la distinction que Kant opère dans la préface à l'*Anthropologie* entre « connaître le monde » et « avoir l'usage du monde<sup>4</sup> », nous pouvons situer la tromperie dans l'arsenal de la seconde catégorie. Elle fait son entrée en scène lorsque nous « entrons dans le jeu » et considérons notre qualité morale en tant qu'acteurs de la sociabilité. Kant lui fait effectuer plusieurs détours dans son effort pour l'inclure dans les *parerga* de la vertu, y compris un détour par la mise en scène des relations hommes-femmes.

3. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique: Précédé de Michel Foucault, Introduction à l'Anthropologie* (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), trad. Michel FOUCAULT *al.*, Paris, J. Vrin, 2008, p. 103-105 ; ci-après *Anthropologie*. Kant y relève trois accusations faites contre la sensibilité : « 1) qu'elle *perturbe* le pouvoir de représentation, 2) qu'elle a le verbe haut, et que jouant la *souveraine* alors qu'elle devrait seulement être la *servante* de l'entendement, elle est entêtée et difficile à maîtriser, 3) qu'elle use même de *tromperie* et que, vis-à-vis d'elle, on ne se tient jamais assez sur ses gardes ». Dans sa réponse à la troisième accusation, Kant souligne qu'il est injuste de décrier la « tromperie » des sens qui nous induisent en erreur puisque seul ce qui est capable de jugement (i.e. l'entendement) peut commettre une faute de jugement : « Ce n'est pas parce qu'ils [les sens] jugent toujours exactement, mais ils ne jugent pas du tout ; c'est pourquoi l'erreur n'est jamais qu'à la charge de l'entendement. » Autrement dit, la sensibilité est ce qu'elle est et nous fournit des expériences. Elle ne trompe pas l'entendement ; c'est plutôt celui-ci qui se trompe lui-même en prenant « l'élément subjectif de sa représentation pour l'objectif », « le phénomène pour l'expérience ». Kant nous offre ici une révision oblique de la thèse cartésienne selon laquelle les sens nous trompent.

4. KANT, *Anthropologie*, 120, p. 84.

### La tromperie qui n'en est pas une

La phrase d'ouverture de Kant dans « De l'apparence qui est permise en moralité » vient appuyer l'idée de l'activité théâtrale de l'individu qui sait faire « usage du monde ». En effet, Kant y annonce une corrélation directe entre le degré de civilisation et le degré de comédie nécessaire : « Les hommes en général sont d'autant plus comédiens qu'ils sont plus civilisés<sup>5</sup> ». Pour Kant, cela se traduit par l'affectation de plusieurs attitudes. L'attachement, comme la considération mutuelle, suggère une attention bienveillante (civilisée) envers autrui, une reconnaissance personnelle et sociale, même si elle n'est que passagère. La réserve signale non seulement un certain respect envers autrui, mais elle a aussi une fonction d'auto-préservation. Quant au désintéressement, très important en morale pour Kant (tout comme en esthétique), il est indicatif d'une attitude altruiste.

Toutefois, en proposant une définition particulière<sup>6</sup>, Kant ne fait pas tomber cette bienveillance apparente et ces attitudes de civilité sous la catégorie de la tromperie puisque tous les participants sont au courant des règles du jeu. En effet, il a défini la tromperie (*fraus*) dans le paragraphe précédant ce passage (« Du jeu artificiel avec l'apparence sensible ») comme le leurre artificiel que les représentations des sens occasionnent à l'entendement, un leurre sensible qui cesse dès qu'on connaît la « vérité de l'objet ». « Dans le monde » de relations de l'être humain en tant « qu'être terrestre doué de raison<sup>7</sup> » (et donc disposé aux relations d'humanité), lorsqu'on prodigue des considérations envers autrui, on s'attend à une réception équivalente, non pas à une expression d'affabilité qui découlerait d'un amour vertueux. Kant semble prendre pour acquis que toute personne adulte ayant vécu dans le monde sait reconnaître une convention sociale et lui donner sa juste valeur. Une telle convention ne se soucie pas de l'intention morale puisque celle-ci n'est pas essentielle aux mœurs de sociabilité. Les jeux de tromperie sociable ne sont pas répréhensibles en eux-mêmes tant qu'ils sont joués afin de faire place à des rapports moraux et en autant qu'on puisse s'en défaire lorsqu'ils ne seront plus nécessaires. Cet

5. KANT, *Anthropologie*, 151, p. 110. Rousseau d'ailleurs se plaint de cette comédie dans *Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes*: « [L]e sauvage vit en lui-même; l'homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence. Il n'est pas de mon sujet de montrer comment d'une telle disposition naît tant d'indifférence pour le bien et le mal, avec de si beaux discours de morale; comment, tout se réduisant aux apparences, tout devient factice et joué; honneur, amitié, vertu, et souvent jusqu'aux vices mêmes, dont on trouve enfin le secret de se glorifier. » ([http://athena.unige.ch/athena/rousseau/rousseau\\_discours\\_inegalite.html](http://athena.unige.ch/athena/rousseau/rousseau_discours_inegalite.html))

6. KANT, *Anthropologie*, 151, p. 110: « Mais tromper ce qui nous trompe [...] ce n'est pas une tromperie, c'est une manière innocente de nous prendre à notre propre mirage. »

7. KANT, *Anthropologie*, préface, 119, p. 83.

horizon demeure un idéal eschatologique pour Kant comme l'idéal cosmopolitique, mais il faut continuer d'y tendre.

Comment donc faire le lien entre des affectations potentiellement purement ludiques mais socialement bénéfiques et un véritable progrès moral? Kant soutient que c'est justement par les jeux sociables auxquels s'adonnent les humains et par le médium des rôles qu'ils performant que les vertus (au pluriel) font leur entrée en scène. Ce qui n'était qu'une apparence concertée, un vernis stratégique (donc probablement soigneusement calculé) éveille les vertus qui somnolaient en l'homme et elles « passent dans leur manière » à défaut d'être commandées rationnellement de manière autonome par l'agent moral. Nous verrons que la tromperie joue plusieurs rôles et revêt plusieurs modalités dans ce passage. L'agent moral bénéficie, il faut le noter, d'une double efficacité : de l'externe vers l'interne et de l'interne vers l'externe. Le monde le forme et il transforme le monde. Entre les règles de la sociabilité et les lois de la morale à découvrir en nous, il pourrait y avoir une relation dynamique ou, comme le signale Olivia Custer, « a way in which acts and rules would be reciprocally determined<sup>8</sup> ». Le transfert de l'attitude à une maxime morale n'est ni automatique ni garanti, mais il réduit un peu l'écart entre l'exigence de la rationalité éthique et sa pratique effective. La possibilité que le mobile moral puisse être perméable à l'influence de mobiles sensibles est certes problématique, mais il reste que c'est la proximité entre ces deux genres de mobiles hétérogènes que Kant explore dans les *parerga* de la vertu.

Kant pousse cette exploration plus loin en continuant de développer sa notion de tromperie qui n'en est pas une : « Mais tromper ce qui nous trompe, c'est-à-dire les tendances, c'est revenir à l'obéissance aux lois de la vertu ; ce n'est pas une tromperie, c'est une manière innocente de nous prendre à notre propre mirage<sup>9</sup>. » Être trompé, c'est subir. Or, le projet moral de Kant s'inscrit dans un projet d'émancipation de la raison et de la pleine responsabilisation de la personne individuelle<sup>10</sup>. Il serait contradictoire pour lui de prôner une attitude de passivité qui ne favoriserait pas l'usage d'une raison autonome.

8. Olivia CUSTER, « Ornaments' Work: the Efficacy of Kant's 'parerga' », *Tijdschrift voor Filosofie*, 60 (1998), p. 554-571.

9. KANT, *Anthropologie*, 151, p. 110.

10. Voir KANT, *MM*, DD, 237-238 sur la liberté comme seul et unique droit inné de l'humain (« La liberté comme indépendance vis-à-vis de l'arbitre contraignant d'un autre individu »), dans la mesure où elle peut coexister avec la liberté de tout autre suivant une loi universelle, est cet unique droit originaire qui appartient à tout homme en vertu de son humanité ; ainsi que *Religion*, 3 : « La morale qui est fondée sur le concept de l'homme, en tant qu'être libre s'obligeant pour cela même, par sa raison, à des lois inconditionnées, n'a besoin ni de l'Idée d'un Être différent, supérieur à lui pour qu'il connaisse son devoir, ni d'un autre mobile que la loi même pour qu'il l'observe. » La morale humaine ne peut être fondée, selon Kant, que sur la prémisse que l'être humain possède un libre arbitre dont il peut faire usage. La promotion du progrès moral de l'être humain pris dans son humanité (donc en tant que membre de la communauté des êtres humains) ne peut donc pas se passer d'une émancipation du libre arbitre.

Cependant, comme nous l'avons vu, la raison en elle-même ne semble pas réussir à convaincre. Kant indique donc comment il est possible de retourner cette passivité sur elle-même en « trompant ce qui nous trompe ». Il s'agit d'un jeu d'illusion interne délicat puisque nous avons affaire à nos propres tendances qui nous éloignent du droit chemin de la vertu. Ce jeu permet un mouvement qui n'est ni celui de la démonstration indiscutable de la logique (qui relève de la critique ou de l'éducation) ni celui de l'inévitabilité physique de l'entrain de la nature. Idéalement, ce jeu « trompeur » mène les humains vers la vertu en empêchant, surtout, que les humains ne s'empêtrent dans une oisiveté stagnante. L'enjeu est de savoir « nous prendre à notre propre mirage » sans toutefois perdre de vue le but ultime, c'est-à-dire la pratique de la vertu et l'adhésion sans partage à la loi morale.

Le mirage (*illusio*) (paragraphe 13) est le pendant de la tromperie : c'est le leurre « naturel », tandis que cette dernière est un leurre artificiel, manufacturé : « L'illusion est le leurre qui subsiste, même quand on sait que l'objet supposé n'existe pas. » Nos tendances, soit tous nos désirs sensibles habituels de ce qui nous avantage, comme la tendance à dominer autrui et à s'en servir à notre gré, ou la tendance à désirer des choses que nous ne croyons pas pouvoir atteindre<sup>11</sup>, ou la passion qui est la somme de nos tendances et qui empêche que la raison les compare entre elles<sup>12</sup>, nous trompent de manière importante en nous détournant de l'obéissance aux lois de la vertu (au singulier). La solution de Kant dans ce jeu d'illusions, c'est de nous proposer un double bluff : tromper ce qui nous trompe. Puisque nous n'arrivons pas à prendre le chemin de la vertu motivé par la seule raison, Kant propose une route alternative. Ainsi, « nous prendre à notre propre mirage » s'apparente à séduire et à se laisser séduire plutôt que de chercher à se convaincre. En effet, Kant rapproche l'illusion de la séduction et la tromperie de la simulation : « Le vêtement dont la couleur fait ressortir le visage est illusion ; mais le fard est une tromperie. Le premier séduit ; le second simule<sup>13</sup>. » Ceci vient appuyer l'hypothèse de la tromperie en tant qu'agente des *parerga* de la vertu : elle permet une simulation (idéalement temporaire) d'attitudes vertueuses. C'est la ruse que Kant suggère pour que nous combattions ce qui introduit des impuretés dans le mobile de notre arbitre. La séduction fait appel à la sensibilité qui charme la sensibilité. Kant s'oppose à une raison qui viendrait faire violence à la sensibilité sans pour autant la motiver à changer ses mœurs<sup>14</sup>. L'hétérogénéité entre la rationalité et la sensibilité font quelles s'entrechoquent

11. KANT, *Anthropologie*, un « souhait stérile (oiseux) », 251, p. 195.

12. KANT, *Anthropologie*, 265, p. 207.

13. KANT, *Anthropologie*, 140, p. 109.

14. KANT, *Anthropologie*, 152, p. 110, « Par la violence, on n'obtient rien, dans le domaine des inclinations, contre la sensibilité ; il faut la contourner par la ruse, et comme dit Swift, faire jouer la baleine avec un tonneau afin de sauver le navire. »

lorsque la première tente d'agir sur la seconde pour la diriger. La comédie à laquelle nous acceptons de participer en tant que membres d'une société « civilisée » nous permet d'intégrer la peau de personnages qui jouent un jeu avec les décors et les accessoires qui leur sont disponibles afin d'arriver au dénouement de la pièce<sup>15</sup>. De ce point de vue, la simulation qu'est la tromperie expose une façon d'utiliser le « terrain » de nos tendances, un terrain qui ne peut pas être anéanti et avec lequel il faut composer en tentant de le disposer à notre avantage moral. Tout comme il a tâché de tenir compte des modalités du besoin para-rationnel de l'être humain en ce qui concernait la religion, Kant choisit sur le plan de la sociabilité une stratégie indirecte qui ne nie pas les réalités pragmatiques de l'exister humain qui font obstacle à notre adhésion à la loi morale. Nous avons certaines tendances et certaines inclinations contre lesquelles il est vain de pester.

La tendance que Kant érige en exemple-clé dans l'« Apparence permise en morale », où il parle de la tromperie « bénéfique », est l'inclination à la nonchalance. Cette inclination à ne rien faire semblerait être un moindre mal, puisque, si aucun bien n'est produit, au moins aucun mal n'est accompli non plus. N'avoir aucun but est déjà mieux que d'avoir un mauvais but ; ainsi se complairait l'homme, rassuré. Néanmoins, cette tendance à la nonchalance génère un « dégoût de l'existence » et se manifeste lorsque nous vivons l'absence des « sensations auxquelles l'esprit tend sans cesse<sup>16</sup> ». Lorsqu'elles sont présentes, ces sensations nous semblent plaisantes puisqu'elles nous font oublier de penser à la « peine » qui accompagne le travail. Le travail chasserait l'ennui et mettrait fin à cette sensation désagréable de dégoût, mais il requiert de l'effort, ce qui va contre notre tendance à la nonchalance. Au niveau des sensations (présentes ou absentes) et de l'inclination naturelle, le mode d'être qui permet de ressentir l'absence de sensations plaisantes et d'être immobilisé par cette absence est préférable à une activité mauvaise. Cette inclination à la nonchalance serait l'exemple d'une tromperie passive qui nous fait oublier les fins de la raison en nous faisant échanger un -1 pour un 0. Elle nous permet de stagner en nous laissant être passifs (0) tout en nous félicitant de ne pas céder à notre penchant pour le mal (-1). Mais Kant croit que nous avons un devoir envers nous-mêmes de devenir meilleurs<sup>17</sup>. De plus, il signale dans

15. Ainsi, la « pièce » montée pendant le repas devient un moyen de diffuser les passions violentes et de promouvoir les passions harmonieuses pour gérer le fait que l'humain soit, pour Kant, « un être destiné à la société (bien qu'il soit aussi, pourtant, insociable) » (*MM*, *DV*, 471, p. 346). La régulation officieuse des conversations pour tenir en laisse des passions insociables étaient chose courante dans les salons du XVIII<sup>e</sup> siècle. Voir à ce sujet Marguerite GLOTZ et Madeleine MAIRE, *Salons du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1949 (2<sup>e</sup> éd. 2001) ; Steven KALE, *French Salons: High Society and Political Sociability from the Old Regime to the Revolution of 1848*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 2004 ; Benedetta CRAVERI, *L'âge de la conversation*<sup>2</sup> (coll. « Tel »), Paris, Gallimard, 2005.

16. KANT, *Anthropologie*, 151, p. 110.

17. KANT, *Religion*, 45, p. 115.

*Anthropologie* même que cette passivité nous dégoûte. Il y aurait quelque chose en nous qui nous pousse à sortir de cet état. Tromper notre nonchalance revient ainsi à nous remettre sur le chemin du progrès moral, du +1, en nous sortant de la passivité.

Cette auto-tromperie interne doit savoir être effectuée stratégiquement. Selon Kant, la ruse triomphe de la violence quand il s'agit de lutter contre la sensibilité. L'esprit doit « se jouer » en choisissant de s'occuper de quelque chose qui, comme l'inclination à l'oisiveté, n'a pas de but, mais qui néanmoins possède une qualité civilisatrice. Ce n'est pas en cherchant à « tuer le temps » que nous tromperons notre tendance à la nonchalance, mais en le faisant « passer » d'une manière constructive et plaisante. Nous sommes ainsi situés dans la sphère de la culture, de la civilisation. Ce désir de faire usage de la ruse par rapport aux inclinations intérieures et individuelles est comparable au désir d'éviter la violence dans les rapports interpersonnels et dans les rapports diplomatiques entre les États, que Kant discute dans ses écrits politico-légaux<sup>18</sup>. L'avancement effectif de la vertu se produit dans un lieu, le « monde », et dans un rapport au temps pacifique, un rapport qui, encore une fois, se construit stratégiquement et non pas comme une confrontation. Le combat pour la victoire de la vertu ressemble moins à deux armées qui s'affrontent face à face sur une plaine qu'à une partie magistrale de whist.

Cet argument pour la tromperie cultivatrice est appuyé plus loin dans *Anthropologie* lorsque Kant discute de l'ennui et du divertissement, dans le chapitre sur le sentiment du plaisir et du déplaisir<sup>19</sup>. Il y décrit l'opposé du dégoût de l'existence: « Sentir sa vie, éprouver une jouissance, n'est donc rien d'autre que se sentir continuellement poussé à sortir de l'état présent (ce qui doit amener à chaque fois le retour de la douleur)<sup>20</sup>. » Par le jeu qui trompe le temps et notre douleur, on peut se cultiver: « Il y a une manière de trouver son plaisir et de se cultiver en même temps: celle qui accroît la capacité à jouir de ce plaisir par lui-même; il en est ainsi avec la science et les arts<sup>21</sup>. » Nous verrons que la femme joue un rôle important dans cette alliance entre plaisir et culture.

### La tromperie et la vertu de papier

Cette analyse de la « tromperie permise en morale » nous mène à considérer une des phrases les plus percutantes de *Anthropologie*: « La nature a mis sagement au cœur de l'homme une disposition à se laisser tromper, pour sauver la vertu ou du moins la rendre attirante. »

18. KANT, *MM*, DD, 354, p. 182 « Or, la raison moralement pratique exprime en nous son veto irrésistible: il ne doit pas y avoir de guerre, ni celle qui peut intervenir entre toi et moi dans l'état de nature, ni celle qui peut surgir entre nous en tant qu'États [...] ».

19. KANT, *Anthropologie*, 230, p. 177.

20. KANT, *Anthropologie*, 233, p. 179.

21. KANT, *Anthropologie*, 237, p. 183.

Cet énoncé est d'autant plus fascinant qu'il est problématique. Dans le schème de l'autonomie morale de l'individu, quelle place Kant réserve-t-il à la nature? Pour le moment, contentons-nous d'indiquer que ce qui «sauve» la vertu, le dispositif salvifique et cosmétique de la vertu en tant qu'objet désirable, ne nous provient pas d'un rapport externe, social, mais d'un rapport interne, à nous-mêmes d'abord et ensuite aux autres. Il s'agit de faire le lien entre ce que nous venons de discuter à propos de la ruse, qu'il faut utiliser pour tromper l'inclination trompeuse à la nonchalance, et ce qui suit, c'est-à-dire l'exposition des lois sociales de la vertu, le lien entre l'apparence extérieure et la contrainte interne propre à la sphère de la vertu. La vertu ne peut pas être régie et ordonnée par une contrainte extérieure comme peut l'être le droit. Mais l'apparence, la combinaison entre le physique et le maintien, notre présence corporelle dans tout ce qu'elle a à la fois de statique et de dynamique, permettrait à la vertu, tel un revêtement qui peut être ajusté, d'«être-au-monde» et d'y produire un effet.

Dans ces conditions, que faire de ce vêtement, de ce qui «rend la vertu attirante»? Kant ne peut pas se permettre de compromettre la pureté du mobile moral. En opérant ce double bluff qui consiste à tromper ce qui nous trompe, Kant cherche à manier les atours de la sensibilité afin de rendre la loi morale, transcendante et insensible, plus attirante. Or, on ne se rend pas aimable en restant hautain et distant. Il faut s'abaisser, se faire proche, donner des signes de bon vouloir et de considération. Il ne s'agit pas ici de découvrir la vérité ultime de ses intentions (ce qui est impossible selon Kant de toute façon<sup>22</sup>). Les paroles prononcées sont des formules convenues sur lesquelles chaque partie s'était, en principe, entendue tacitement au préalable, en entrée de jeu: «[Chacun] sait ce qu'il doit en faire<sup>23</sup>». La considération d'autrui sert de pont, de porte ouverte, de vestibule accueillant. Personne ne la confond avec le boudoir des confidences. Le signe est vide et fonctionnel. Personne, aux dires de Kant, ne s'en étonne, personne ne s'en offusque. Mais Kant, lui, veut nous voir passer du signe à la pensée vraie et à l'action éthique. Le but, après

22. «Que le fondement premier subjectif de l'admission des maximes morales soit insondable, on peut au préalable s'en apercevoir du fait que cette admission est libre et que le principe (pour lequel par exemple j'ai adopté une mauvaise et non pas plutôt une bonne maxime) ne doit être recherché en aucune manière dans un mobile venant de la nature, mais toujours encore dans une maxime; et comme celle-ci aussi bien doit avoir son fondement et qu'en dehors de la maxime, on ne doit et ne peut indiquer aucun *principe déterminant* du libre arbitre, on est toujours renvoyé plus loin en arrière à l'infini dans la série des principes déterminants subjectifs, sans pouvoir arriver au premier.» (*Religion*, 22, p. 86, en note) Aussi: «En fait, il est absolument impossible d'établir par expérience avec une entière certitude un seul cas où la maxime d'une action d'ailleurs conforme au devoir ait uniquement reposé sur des principes moraux et sur la représentation du devoir.» (*Fondements de la Métaphysique des mœurs*, AK, IV, 407, trad. V. DELBOS, revue par F. ALQUIÉ, in E. KANT, *Œuvres philosophiques* [O.P.], tome II, Paris, La Pléiade, 1985, p. 267)

23. KANT, *Anthropologie*, 152, p.111.



tout ce que nous avons dit à propos de la tromperie, est toujours d'arriver à obtenir une correspondance entre ce que nous exprimons (par nos gestes, notre apparence et nos paroles) et la réalité, ce qui est.

Toutefois, Kant reconnaît qu'il s'agit d'un processus progressif (et qui d'ailleurs ne peut jamais être vérifié). Ce ne sont pas nos pensées qu'il s'agit de réformer dans nos rapports à autrui, ce sont nos manières de penser, en les faisant passer par des actes sociaux ritualisés et codifiés. C'est l'approche, le maniement des passions, la façon de penser à l'autre qui doit être travaillée. Du côté de la morale et de la religion, Kant explique la nécessité à la fois d'une « révolution dans l'intention de l'homme<sup>24</sup> » et d'une « réforme graduelle progressive<sup>25</sup> ». Les *parerga* de la vertu, quant à eux, permettent de (potentiellement) soutenir ces efforts de révolution et de réforme. Il y a le faire et le penser. Kant propose de tirer de l'entente sociale sur le faire en société (dans le « monde ») un moyen de travailler le penser sociable.

Ce faire sociable prend la forme d'un échange analogue à celui de l'économie. Il s'agit d'un système de rapports d'échanges que chacun peut reconnaître et sur lequel plusieurs peuvent s'entendre sans qu'il puisse être altéré par une seule personne. Après avoir présenté la nécessité d'une approche « trompeuse » à la vertu sociale, Kant qualifie plus particulièrement ce qu'il entend par « la vertu que l'homme fait circuler dans ses relations avec autrui<sup>26</sup> ». C'est une vertu courante, « légère », qui s'accorde au pluriel et qui se distribue à quiconque, dans n'importe quel commerce. Elle n'a pas le poids lourd ni le prestige de l'or. Cependant, Kant emploie quand même le terme « vertu ». Cela ne contredit pas nécessairement la notion des *parerga*. Kant veut ici prévenir la tendance à rejeter ce genre de « vertu sociable » comme n'étant que des « jetons sonores et sans valeur<sup>27</sup> ». Tout comme l'argent en papier, monnaie courante, quotidienne et sans panache, est toujours de l'argent et permet de vivre et d'accomplir ce que nous avons à accomplir dans la société, ainsi les vertus en circulation ont-elles de la valeur. Elles ne sont peut-être pas « véritables » et il ne faut pas y jouer son cœur naïvement comme un enfant, mais elles produisent des effets et elles peuvent être efficaces. Comme le signe de considération était vide et fonctionnel, les vertus « de papier » ne sont pas tout, mais elles ne sont pas rien non plus. Nous utilisons cette « monnaie » en espérant, « finalement », l'échanger contre de la vertu, pour de « l'or véritable, même au prix d'une perte considérable<sup>28</sup> ». Les vertus de sociabilité peuvent nous permettre de progresser vers la vie vraiment vertueuse. Affirmer le contraire minerait l'économie de la vertu sociale. Kant est très véhément lorsqu'il affirme que ce

24. KANT, *Religion*, 47, p. 118.

25. KANT, *Religion*, 122, p. 209.

26. KANT, *Anthropologie*, 152, p. 111.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

qui risque de mettre des entraves à la foi en la vertu «est une haute trahison contre l'humanité<sup>29</sup>», cette humanité qui, selon l'idéal kantien, progresse vers la paix cosmopolitique et qui, pour cela, a besoin et de la sociabilité et de la vertu<sup>30</sup>.

Donc, si Kant n'a pas cédé de terrain moral en faveur des jeux de la sociabilité, il doit conclure que ceux-ci lui sont utiles, même si ce n'est qu'indirectement. Ils permettent de stimuler l'amour de la vertu nous laissant l'aborder de manière oblique en nous trompant nous-mêmes, ce qui nous permet non pas d'accroître une connaissance mais d'amplifier un sentiment<sup>31</sup> via un certain commerce. Kant n'est pas friand d'exemples, mais le commerce entre hommes est une des images qu'il emploie pour illustrer la valeur pratique des *parerga* de la vertu puisque c'est un véhicule de toutes sortes d'attitudes policées. Et, pour raffiner cet exemple, il s'attarde au commerce entre les femmes et les hommes. Cet échange fructueux nous occupera prochainement.

### La femme et la tromperie: rendre la vertu aimable

Nous pouvons maintenant faire le lien avec le titre du paragraphe que nous analysons depuis le début de notre enquête sur la tromperie: l'*apparence* qui est permise en morale. Tout comme l'apparence et l'apparaître des autres nous affectent, notre apparence a un effet sur nos rapports avec autrui. Elle nous inspire des sentiments envers les autres et dirige nos associations. Dans les relations hommes-femmes, il s'agit de s'assurer de ne pas objectifier l'autre en niant sa personnalité. En effet, les rapports à caractère sexuel pour Kant exigent une prise de possession et celle-ci ne peut jamais prétendre à l'égalité entre les partenaires à l'extérieur du contrat du mariage<sup>32</sup>. Celui-ci fournirait le cadre d'une contrainte légale qui, en théorie du moins, devrait selon Kant offrir également un cadre pour une contrainte interne. Pour éviter l'objectification dans les relations hommes-femmes sociables, il faut donc exercer «une

29. *Ibid.*

30. KANT, *Anthropologie*, 277, p. 217: «La façon de penser l'unification du bien-être avec la vertu dans le commerce avec autrui, est l'*humanité*.» Voir aussi *MM*, DD, 352, p. 179 et *MM*, DV, 444, pp. 305-309, «Du devoir envers soi-même dans le développement et l'accroissement de sa perfection naturelle, c'est-à-dire du point de vue pragmatique.»

31. Olivia CUSTER, «Ornaments' Work», p. 558.

32. KANT, *MM*, DD, 278, p. 78-79: «En effet, l'usage qu'un sexe fait des organes sexuels de l'autre est une *jouissance* pour laquelle chacune des deux parties se donne à l'autre. Dans cet acte, un être humain fait de lui-même une chose, ce qui entre en contradiction avec le droit de l'humanité dans sa propre personne. Cela n'est possible qu'à l'unique condition que, quand une personne est acquise par l'autre *comme chose*, elle fasse en retour l'acquisition de cette dernière; car ainsi elle se reconquiert elle-même et rétablit sa dimension de personne. Mais l'acquisition d'un élément de l'être humain est en même temps acquisition de la personne toute entière, dans la mesure où celle-ci est une unité absolue; par conséquent, il ne suffit pas de dire que l'abandon et l'acceptation d'un sexe pour la jouissance de l'autre sont admissibles sous la condition du mariage, mais il faut ajouter qu'ils *ne* sont possibles *que* sous cette condition.»

contrainte sur soi-même», i.e. effectuer un devoir de vertu, «pour dissimuler la passion» que nous ressentons. Si la tromperie est associée à la simulation<sup>33</sup> (comme nous l'avons vu plus haut), une de ses modalités doit aussi être la dissimulation. Dans l'apparaître, il n'est pas bon de tout montrer. Au contraire, il faut dissimuler pour créer une «illusion salutaire» qui établit une distance et qui, donc, en termes kantien, permet de maintenir le respect envers autrui<sup>34</sup>. Comme Kant l'avait défini au paragraphe 13, l'illusion est le «jeu de l'esprit avec l'apparence sensible» qui est «fort agréable et distrayant». Les passions entre les genres existent et Kant ne le nie pas; il leur donne même un apparaître. Mais justement, cet apparaître est réglé, balisé, afin de ne pas laisser les passions prendre le dessus dans la relation interpersonnelle.

Déjà dans la préface à l'*Anthropologie*, Kant soulignait une des difficultés majeures rencontrées lorsque nous tentons d'élaborer une anthropologie: «il [l'homme] ne *peut* pas se montrer tel qu'il est; ou bien il se *dissimule*, et il ne *veut* pas être connu tel qu'il est<sup>35</sup>.» L'être humain aurait donc une tendance «naturelle» à se dissimuler face à autrui (et à soi-même: l'introspection ne permettra jamais à l'homme de connaître ses mobiles selon Kant). De plus, «[t]out le monde dans notre race trouve à propos d'être sur ses gardes et de ne pas se laisser voir tel qu'il est, ce qui trahit dans notre espèce le penchant à être mal intentionné à l'égard d'autrui<sup>36</sup>». Ces remarques encadrent le texte de l'*Anthropologie*, l'une dans la préface et l'autre dans les derniers paragraphes du «Caractère de l'espèce», soit la dernière rubrique de l'ouvrage. Kant garde toujours à l'esprit les dangers possibles que porte ce besoin humain pour un emballage para-rationnel et ce désir pour une aide para-morale. Par exemple, si l'apparence du bien est acceptable et utile en société à l'intérieur de certains paramètres, se tromper soi-même, par exemple en trafiquant des regrets d'apparaître contre un véritable effort de responsabilisation morale, sera toujours répréhensible<sup>37</sup>. D'où l'importance qu'il accorde aux règles de l'apparaître en société.

33. KANT, *Anthropologie*, 150, p. 109: «Le vêtement dont la couleur fait ressortir le visage est illusion; mais le fard est une tromperie. Le premier séduit; le second simule.»

34. Voir, par exemple, *MM*, *DV*, 469, p. 343 sur l'amitié: «Car on peut envisager l'amour comme attraction, le respect comme répulsion, si bien que le principe du premier commande le rapprochement, alors que celui du second ordonne que l'on se tienne à distance convenable l'un de l'autre – limitation apportée à l'intimité qui, s'exprimant par cette règle: même les meilleurs amis ne doivent pas se *montrer familier* entre eux, contient une maxime qui ne vaut pas seulement pour le supérieur à l'égard de l'inférieur, mais aussi bien dans le sens inverse. Car le supérieur, avant même que l'on s'en aperçoive, se sent blessé dans sa fierté et accepte certes de voir le respect que lui doit l'inférieur suspendu pour un instant, mais non pas supprimé: dès lors qu'on lui a porté atteinte une fois, le respect est intérieurement perdu de manière irrémédiable, quand bien même les témoignages extérieurs de ce respect (le cérémonial) retrouvent leur ancien cours.» Nous voyons qu'une atteinte au «cérémonial» des relations sociables endommage pour Kant le fond du respect mutuel.

35. KANT, *Anthropologie*, 121, p. 84.

36. KANT, *Anthropologie*, 332, p. 261.

37. KANT, *Anthropologie*, 153, p. 110.

Il est intéressant et important de rappeler que ces règles de l'apparaître demeurent ludiques : l'esprit joue avec l'apparence sensible. Il n'y a pas d'effort visible. Les hommes remarquent les femmes, les femmes veulent être remarquées par les hommes ; personne n'est dupe. Mais nous nous amusons à nous tromper en gardant une distance (physique et verbale), une réserve entre nous et, sans chercher expressément à être moral, nous nous empêchons tout au moins de devenir immoral en objectifiant autrui. Cette bienséance est un vernis, certes, « rien d'autre qu'une belle apparence<sup>38</sup> », qui ne prendra jamais la place d'une action purement selon la loi morale. Cependant, cette belle apparence peut servir comme prophylactique, comme un moyen de se protéger contre des tendances non vertueuses. Ceci ne semble peut-être pas rejoindre l'idéal de l'activité morale qui s'opposerait à une passivité d'indifférence morale et qui était en jeu plus haut, mais c'est un préliminaire important.

La femme semble offrir une qualité d'opacité, en plus de la tendance humaine générale à se dissimuler lorsqu'il s'agit d'analyser son caractère. Du moins, Kant juge-t-il qu'il vaut la peine de transcrire qu'« il est facile d'analyser l'homme ; la femme, elle, ne trahit pas ses secrets<sup>39</sup> ». Il n'est en effet pas à son avantage d'être ouverte et transparente tant qu'elle sera en position d'infériorité sociale par rapport à l'homme. Son existence publique n'est qu'inhérente<sup>40</sup> et on identifie les « traits de féminité<sup>41</sup> » avec des marques de faiblesse. Pourtant, Kant y prête attention tout comme il l'avait fait avec la « monnaie de papier » des vertus sociables. Ce qui est féminin, ce qui est « femme » dans toute sa « faiblesse », la femme l'utilise comme « des leviers pour diriger les hommes ». Kant s'apparente ici énormément avec Rousseau qui, dans *Émile*, affirme que les femmes, « loin de rougir de leur faiblesse, [...] en font gloire : leurs tendres muscles sont sans résistance : elles affectent de ne pouvoir soulever les plus légers fardeaux ; elles auraient honte d'être fortes. Pourquoi cela ? Ce n'est pas seulement pour paraître délicates, c'est par une précaution plus adroite ; elles se ménagent de loin des excuses et le droit d'être faibles au besoin<sup>42</sup>. » Si elle ne peut pas se mêler officiellement de politique ni de diplomatie, la femme peut néanmoins parfaire ses stratégies dans ce que Kant nomme la « guerre domestique<sup>43</sup> ». Elle s'arme avec la parole sur le front de la sensibilité où, comme il l'a établi auparavant, Kant préfère la ruse à la violence. Mais, malgré son usage de la « volubilité passionnée qui désarme l'homme<sup>44</sup> », la femme doit savoir faire preuve de réserve (*pudicitia*) dans ses

38. KANT, *Anthropologie*, 152, p. 111.

39. KANT, *Anthropologie*, 304, p. 238.

40. KANT, *MM*, DD, 469, p. 130.

41. KANT, *Anthropologie*, 303, p. 238.

42. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, Livre V, Paris, Garnier Frères, 1964, p. 449.

43. KANT, *Anthropologie*, 303, p. 238.

44. *Ibid.*

rapports avec le sexe masculin afin de préserver sa personnalité. Il incombe à l'homme également de pratiquer la réserve de son côté, mais la femme a certainement plus à perdre en degrés de considération sociale puisque, comme les clercs et les Juifs, elle est dans un état « d'infériorité civique<sup>45</sup> ». La femme, en tant qu'actrice du rôle social de « la femme », exige en quelque sorte par sa présence, son apparaître, une conduite bienséante.

### Conclusion

Kant ne légitime pas la tromperie au sein de sa morale. Cependant, avons-nous vu, il la suggère comme un moyen indirect qui promet des attitudes sociables, sinon vertueuses, qui peuvent orienter vers la vertu. En trompant nos inclinations par la ruse, nous avons une chance de réaligner notre sensibilité avec notre raison en minant nos entraves sensibles à coup des exigences de notre apparaître et de notre commerce sociable. La tromperie trouve sa place dans les *parerga* de la vertu, dans ce qui nous permet d'entreprendre le passage pragmatique vers une fin morale, celle de l'humanité cosmopolitique. Par son jeu de simulation et de dissimulation la tromperie mitige notre perception de la radicalité du devoir moral de toujours tendre vers la perfection. Kant ne peut pas admettre que nous soyons motivés à suivre la loi morale par des mobiles sensibles ; mais il peut consentir à utiliser des mobiles sensibles pour écarter la sensibilité qui empêche notre motivation. Dans cette approche indirecte, le rôle de la femme et l'exemple de son commerce stratégique avec les hommes est digne d'être relevé. Elle exemplifie combien savoir régir non seulement son apparence physique mais également sa parole dans un contexte de sociabilité a une incidence sur le respect que nous pouvons pragmatiquement exiger d'autrui. Dans le passage entre l'exigence morale et son incarnation dans la société, c'est en réclamant indirectement son humanité et sa personnalité que la femme devient celle qui œuvre à ancrer l'impératif catégorique dans l'existence pragmatique des humains.

*Études supérieures, philosophie*  
*Collège universitaire dominicain*  
*Ottawa*

---

45. KANT, *Anthropologie*, 171, p. 126.

## SOMMAIRE

Quelle place Kant accorde-t-il à la tromperie dans sa morale? La seule réponse possible est: strictement, aucune. Cependant, à la fin de la *Métaphysique des Mœurs* et dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, Kant explore le rôle de la tromperie dans les marges de la morale, les *parerga* de la vertu. Cet article analyse le paragraphe 14 de l'*Anthropologie* pour mettre au jour l'approche indirecte que Kant propose lorsqu'il s'agit de se motiver, soi-même et les uns les autres, à appliquer la loi morale dans sa vie. L'argument principal de Kant se forme autour de l'idée que nous avons besoin d'utiliser non pas la raison pour forcer notre sensibilité à aller dans une direction qui lui répugne, mais que nous devons plutôt combattre la sensibilité avec la sensibilité en utilisant de la stratégie et de la ruse. Et c'est la femme qui, en tant que maîtresse des arts du pouvoir indirect (parce qu'inhérent à celui des hommes), se trouve à être l'actrice que Kant met en scène pour exemplifier l'usage rusé des *parerga* de la vertu.

## SUMMARY

What place does Kant give to deceit in his moral theory? The only answer is: strictly, none. Nevertheless, at the end of *Metaphysics of Morals* and in *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Kant explores the role that deceit or deception can have in the margins of morality, in the *parerga* of virtue. This article analyses Paragraph 14 of the *Anthropology* in order to shed some light on the indirect approach that Kant proposes to how we self-motivate and motivate each other to apply the moral law in our lives. His main argument is structured around the idea that we need to use, instead of reason that forces sensibility into a path that it loathes, sensibility itself to battle out sensibility by using strategy and ruse. And it is the woman, who, as the mistress of indirect power (since her power is inherent on man's power), is the actress that Kant sets up on stage to exemplify the cunning use of the *parerga* of virtue.

---

## CONCEVOIR LA RÉVÉLATION SOUS UN MODE SACRAMENTEL

EMMANUEL DURAND, O.P.

Il paraît vain de chercher à formaliser le mode opératoire de la Révélation divine sous tel ou tel concept intégrateur. L'attestation biblique de la Révélation est tellement diverse et multiforme qu'il serait illusoire de définir le mode de la Révélation sous un modèle théorique univoque. Bien que la Révélation ne s'identifie pas strictement au texte biblique, la diversité des genres littéraires de la Bible est un indice éloquent, au plan de la transmission de la Révélation, de la diversité et de l'épaisseur des médiations littéraires mobilisées par Dieu et les hagiographes<sup>1</sup>. Pourquoi ferions-nous entrer de force sous un même mode les variations fragmentaires et colorées de la Parole de Dieu en termes de mythes, narrations, lois et prescriptions, oracles prophétiques, chroniques, chants et psaumes, contes, proverbes, discours de sagesse, etc. ?

Il paraît toutefois possible de qualifier un certain mode par excellence de la Révélation à partir de son accomplissement christologique. Il s'agirait alors du mode de la Révélation accomplie, dans l'attente de la Révélation eschatologique. S'il existe, un tel mode devrait être caractérisé par un haut degré d'intégration des harmoniques antérieures de la Révélation. Identifier un tel mode pourrait nous inviter à relier des registres qui, aux étapes antérieures de la Révélation, semblent isolés ou étrangers les uns aux autres. Ce mode par excellence, dans le sillage de *Dei Verbum*, m'apparaît comme étant de type sacramentel.

Nous allons d'abord définir un tel mode, puis nous procéderons à deux vérifications néotestamentaires de sa pertinence, chez Marc puis chez Jean, avant de montrer qu'il permet de déjouer deux dichotomies formelles au sujet de la Révélation.

Notre propos n'est pas ici de travailler – sinon incidemment – sur la genèse de *Dei Verbum*, en comparant par exemple la nouveauté de sa conception de la Révélation à celles qui l'ont précédé (notamment dans la constitution *Dei*

---

1. Voir CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la Révélation divine, n°11-12, in *Le concile Vatican II (1962-1965)*, éd. intégrale et définitive, trad. Raymond WINLING, Paris, Cerf, 2003. Nous suivons cette traduction pour les citations de *Dei Verbum* (dans la suite DV) en français.

*Filius* de Vatican I ou l'encyclique *Humani Generis* de Pie XII). Cela est aujourd'hui largement connu ou bien étudié ailleurs<sup>2</sup>. Notre objectif est plutôt de faire acte de réception et de synthèse en théologie fondamentale. Nous cherchons à thématiser une conception de la Révélation qui provienne de *Dei Verbum*, tout en rendant sa formulation plus explicitement homogène à la forme littéraire du témoignage évangélique.

### 1. La Révélation comme sacramentalité : essai de définition.

L'étude de *Dei Verbum* permet de dégager un trait caractéristique de la Révélation que nous pouvons appeler sa « structure sacramentelle ». En première instance, une telle structure repose sur l'interaction étroite entre des paroles et des actions de Dieu dans la Révélation, par analogie avec l'intime connexion de la parole et du geste humains dans les sacrements de la foi chrétienne, tels que le baptême, l'eucharistie, etc. Mais l'analogie va plus loin : de même que les paroles et gestes sacramentels confèrent la grâce qu'ils signifient, de même les paroles et actions révélatrices communiquent le mystère qu'elles désignent. Il est possible de le montrer à partir de *Dei Verbum*.

La combinaison entre les paroles et les actions, œuvres ou gestes, se décline en quatre lieux significatifs de *Dei Verbum*. Elle intervient d'emblée comme une constante de l'économie de la Révélation (DV 2), puis revient pour qualifier l'accomplissement de la Révélation par le Christ (DV 4). Le motif réapparaît ensuite à deux reprises, d'une part, au sujet de la Révélation de Dieu aboutissant à l'Ancien Testament (DV 14), et d'autre part, au sujet de la manifestation par le Christ du Père et de lui-même, intégrée au Nouveau Testament (DV 17). Les occurrences de l'association entre les *verba* et les *gesta, opera* ou *facta*, sont ainsi distribuées de façon significative et cohérente.

	Latin	Français
DV 2 (Loi de l'économie)	Haec revelationis oeconomia fit <u>gestis</u> <u>verbis</u> que intrinsece inter se connexis, ita ut <u>opera</u> , in historia salutis a Deo patrata, <u>doctrinam</u> et <u>res</u> <u>verbis</u> significatas manifestent ac corroborent, <u>verba</u> autem <u>opera</u> proclamant et <u>mysterium</u> in eis contentum elucident.	Cette économie de la Révélation se réalise par des actions et des paroles ( <i>gestis verbisque</i> ) intrinsèquement liées entre elles, si bien que les œuvres, accomplies par Dieu dans l'histoire du salut, manifestent et corroborent la doctrine et les réalités signifiées par les paroles, et que les paroles, de leur côté, proclamant les œuvres et élucident le mystère qui y est contenu.

2. Voir Christoph THEOBALD, « L'Église sous la Parole de Dieu », in Giuseppe ALBERIGO (ed.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*. V. *Concile de transition*, Paris-Louvain, Cerf-Peeters, 2005, p. 337-437.



<p><b>DV 4</b> (Révélation opérée par le Christ)</p>	<p>Quapropter Ipse, quem qui videt, videt et Patrem (cf. Io 14,9), tota <u>Suiipsius</u> praesentia ac <u>manifestatione, verbis et operibus, signis et miraculis</u>, praesertim autem <u>morte sua</u> et gloriosa ex mortuis <u>resurrectione, misso</u> tandem Spiritu veritatis, revelationem complendo perficit ac testimonio divino confirmat, <u>Deum nempe nobiscum esse</u> ad nos ex peccati mortisque tenebris liberandos et in aeternam vitam resuscitandos.</p>	<p>C'est pourquoi [le Christ] lui-même – qui le voit, voit aussi le Père (cf. Jn 14,9) – par toute sa présence et par toute la manifestation de lui-même, par ses paroles et ses œuvres (<i>verbis et operibus</i>), par ses signes et ses miracles, mais surtout par sa mort et sa glorieuse résurrection d'entre les morts, enfin par l'envoi de l'Esprit de vérité, achève la Révélation en l'accomplissant et confirme par le témoignage divin que Dieu est avec nous pour nous libérer des ténèbres du péché et de la mort et nous ressusciter pour la vie éternelle.</p>
<p><b>DV 14 (AT)</b></p>	<p>Foedere enim cum Abraham (cf. Gen 15,18) et cum plebe Israel per Moysen (cf. Ex 24,8) inito, populo sibi acquisito ita <u>Se</u> tamquam <u>unicum Deum verum et vivum</u> <u>verbis ac gestis</u> revelavit, ut Israel, quae divinae essent cum hominibus viae experiretur, easque, ipso Deo per os Prophetarum loquente, penitius et clarius in dies intelligeret atque latius in gentes exhiberet [...].</p>	<p>En effet, après avoir conclu une alliance avec Abraham (cf. Gn 15,18) et, par Moïse, avec le peuple d'Israël (cf. Ex 24,8), [le Dieu très aimant] se révéla au peuple qu'il s'était acquis, par des paroles et des actions (<i>verbis ac gestis</i>), comme le Dieu unique, vrai et vivant, de sorte qu'Israël fit l'expérience des voies de Dieu avec les hommes, qu'il en acquit une intelligence de jour en jour plus profonde et plus claire grâce à Dieu parlant lui-même par la bouche des prophètes, et qu'il manifesta toujours plus largement parmi les nations [...].</p>
<p><b>DV 17 (NT)</b></p>	<p>Christus Regnum Dei in terris instauravit, <u>factis et verbis</u> Patrem suum ac Se ipsum manifestavit, atque <u>morte, resurrectione</u> et gloriosa <u>ascensione missione</u>que Spiritus Sancti opus suum complevit.</p>	<p>Le Christ a instauré le règne de Dieu sur terre, a manifesté son Père et s'est manifesté lui-même par ses gestes et ses paroles (<i>factis et verbis</i>) et il a parachevé son œuvre par sa mort, sa résurrection et sa glorieuse ascension ainsi que par l'envoi de l'Esprit.</p>

Dans chacun de ces paragraphes, il est possible de distinguer deux plans : celui des médiations (soulignées) et celui des référents (encadrés). Par médiation, j'entends ce qui est de l'ordre de l'économie et de la manifestation ; par référent, ce à quoi donne accès l'économie ou ce qui est rendu présent par la manifestation. Une radiographie du jeu des médiations et de leur renvoi aux référents aboutit au tableau suivant.

	médiations	référénts
DV 2 (Loi de l'économie)	actions & paroles œuvres → paroles → paroles → œuvres →	doctrine & réalités... signifiées (par les paroles) mystère... contenu (dans les œuvres)
DV 4 (Révélation opérée par le Christ)	présence & manifestation ← = Parousie & épiphanie paroles & œuvres signes & miracles mort & résurrection envoi de l'Esprit →	du Christ lui-même  la Révélation... achevée Dieu avec nous... confirmé
DV 14 (AT)	actions & paroles →	[le Dieu très aimant] le Dieu unique, vivant et vrai
DV 17 (NT)	gestes & paroles → mort, résurrection, ascension ... + envoi de l'Esprit →	le Père et le Christ lui-même l'œuvre [de salut] du Christ

Détaillons notre analyse. La loi de l'économie énoncée en DV 2 est l'occurrence la plus élaborée quant au mode sacramental de la Révélation<sup>3</sup>. On aurait pu s'attendre à une qualification simple du rapport entre les paroles et les actions: les paroles livreraient le sens des actions, et les actions attesteraient la fiabilité des paroles. Dans l'évocation ou la réception du syntagme *gestis verbisque* de *Dei Verbum* 2, on s'en tient souvent à la complémentarité entre les actions et les paroles, sans mettre en lumière l'arrière-plan de la profondeur: *doctrina, res, mysterium*<sup>4</sup>.

3. La phrase commençant par *Haec revelationis oeconomia* intervient dès la deuxième version du schéma *De divina revelatione* (1964), et demeure quasiment stable, à l'exception du mot *res* qui passera du singulier (*rem*) au pluriel (*res*). Voir *Acta Synodalia* [abrégé AS] III/III 71. Pour une mise en synopse des quatre rédactions du schéma, voir Francisco G. HELLIN (ed.), *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio dogmatica De Divina Revelatione Dei Verbum*, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 1993, p. 18-21. Sur la réception de DV 2, voir Helmut HOPING, «Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum», in Peter HÜNERMANN & Bernd J. HILBERATH (ed.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Vol. 3, Freiburg, Herder, 2005, p. 696-831; Javier PRADES LÓPEZ, «La fórmula "gestis verbisque intrinsece inter se connexis" y su recepción a los 40 años de la "Dei Verbum"», *Revista Española de Teología*, 66 (2006), p. 489-513; Christoph THEOBALD, *Dans les traces... de la constitution Dei Verbum du concile Vatican II. Bible, théologie et pratiques de lecture, «Cogitatio Fidei»* 270, Paris, Cerf, 2009.

4. La *Relatio* brève associée au n°2 dans le schéma de 1964 oriente déjà en ce sens, sans mentionner la profondeur: «*Gestis verbisque inter se connexis*, ut exprimat eam non posse disungi, sed mutuam habere prioritatem et compenetrationem.» (AS III/III 75) La *Relatio* complète livrée par le Card. Florit appose des qualificatifs précis à la Révélation par les œuvres (*opera*) et par les paroles (*verba*): elle est *historica* et *sacramentalis*: «*historica quidem, quia praeprimis in omnibus Dei interventionibus consistit, quae utpote sub unico fine procurandae salutis unificatae, nomine «oeconomia» designatur; sacramentalis autem, quia gestorum integra significatio nonisi per verba, scilicet per locutionem Dei (quae et ipsa historicus est eventus),*

Or le modèle avancé par DV 2 est beaucoup plus riche. Actions et paroles ne forment pas un simple couple d'interaction. La synergie entre actions et paroles est posée comme la double médiation de l'économie de la Révélation, mais elle est aussitôt traduite en termes de conséquences sur deux lignes entrecroisées, l'une qui part des œuvres et l'autre qui part des paroles. Reprenons les deux propositions du texte :

les œuvres [...] manifestent et corroborent la doctrine et les réalités signifiées par les paroles

les paroles [...] proclament les œuvres et élucident le mystère qui y est contenu

Sur la première ligne, les œuvres et les paroles concourent dans la désignation de la doctrine et des réalités. Ce sont la doctrine du salut et les réalités salutaires. Sur la seconde ligne, les paroles désignent les œuvres et, à travers elles, le mystère qu'elles contiennent. Dans les deux enchaînements, pour reprendre la terminologie initiale, actions et paroles ne renvoient pas simplement l'une à l'autre sur un seul et même plan, qui serait celui de la manifestation-signification. Actions et paroles donnent accès à un autre plan : celui de la doctrine du salut, des réalités salutaires et du mystère.

Nous pouvons dès lors progresser dans la définition de la structure sacramentelle de la Révélation :

- Paroles et actions (ou œuvres, ou gestes) sont conjointes et opèrent en synergie.
- Paroles et actions rendent le mystère accessible et le communiquent réellement.
- Le mystère se trouve ainsi réellement anticipé dans le présent de la Révélation.

Le mode sacramentel de la Révélation suit une dynamique en trois « moments » : l'interaction entre paroles et actions, la profondeur du mystère en arrière-plan, son anticipation ou son avènement.

Sur le troisième moment : l'anticipation réelle, le numéro 4 de *Dei Verbum* est particulièrement suggestif, car le premier couple qualifiant les médiations de la Révélation christologique est composé de « sa présence et sa manifestation ». Comme l'indique Henri de Lubac, les termes latins *presentia* et *manifestatio* comportent une référence implicite aux motifs grecs de la *parousia* et l'*epiphania*<sup>5</sup>. Lorsqu'il s'agit de la Révélation christologique, les médiations sont déjà pleines de la présence. Cela confirme que la dynamique de la Révélation s'achève par une mise en présence du mystère réellement communiqué.

nobis innotescit » (AS III/III 134). Nous proposons ici une compréhension plus globale, et non moins précise, du mode « sacramentel » de la Révélation, signifiant non seulement l'interaction *gesta/verba* mais aussi la profondeur d'accès au *mysterium*. L'importance du second-plan a été perçue par Henri DE LUBAC, « Commentaire du préambule et du chapitre I », dans Bernard-D. DUPUY (dir.), *Vatican II. La Révélation divine*, tome I, Paris, Cerf, « Unam Sanctam » 70a, 1968, p. 188-193.

5. Voir Henri DE LUBAC, « Commentaire du préambule et du chapitre I », p. 188.

De plus, le numéro 4 précise que la séquence pascale (passion-résurrection et envoi de l'Esprit) est l'achèvement de la Révélation. D'où une quatrième caractéristique de sa structure sacramentelle :

- La séquence pascale est, par excellence, la révélation-communication du mystère.

Cernons de plus près le mystère en question. Dans la plupart des traductions occidentales retenues par le site officiel du Vatican, le vocable de « mystère » est répété deux fois à l'identique dans DV 2. C'est le cas en italien, français, allemand, espagnol, mais non en anglais, car la traduction retenue emploie *hidden purpose* puis *mystery* (tandis que la traduction courante dirigée par Austin Flannery répète *mystery* deux fois<sup>6</sup>). En réalité, le texte latin recourt à deux termes différents : d'abord *sacramentum*, puis *mysterium*.

sacramentum / mysterium dans DV 2	
Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare et notum facere <u>sacramentum</u> voluntatis suae (cf. Eph 1,9), quo homines per Christum, Verbum carnem factum, in Spiritu Sancto accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes efficiuntur (cf. Eph 2,18; 2 Petr 1,4). [...]	Il a plu à Dieu, dans sa bonté et sa sagesse, de se révéler lui-même et de faire connaître le <u>mystère</u> de sa volonté (cf. Ep 1,9), par lequel les hommes ont accès auprès du Père par le Christ, Verbe fait chair, dans l'Esprit Saint et sont rendus participants de la nature divine (cf. Ep 2,18; 2 P 1,14). [...]
Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent, verba autem opera proclament et <u>mysterium</u> in eis contentum elucident. [...]	Cette économie de la Révélation se réalise par des actions et des paroles intrinsèquement liées entre elles, si bien que les œuvres, accomplies par Dieu dans l'histoire du salut, manifestent et corroborent la doctrine et les réalités signifiées par les paroles, et que les paroles, de leur côté, proclament les œuvres et élucident le <u>mystère</u> qui y est contenu. [...]

Le *sacramentum voluntatis suae* est un emprunt littéral à Ep 1,9 dans la version de la Vulgate, tandis que le *mysterium* intervient sans référence néotestamentaire. Par le jeu des traductions, il est courant d'assimiler le *mysterium* contenu dans la *revelationis oeconomia* à la logique du *notum facere sacramentum* d'Ep 1. Cela me semble toutefois rapide, voire réducteur, si l'on tient compte des deux plans successifs : d'abord le dessein éternel de Dieu, puis l'économie réalisée.

En étant attentif à l'économie telle qu'elle est décrite dans la phrase débutant par *Haec revelationis oeconomia*, je propose de comprendre le *mysterium* en lien avec Mc 4,11 lorsque Jésus dit au douze qui l'interrogeaient sur la parabole du semeur : *Vobis datum est nosse mysterium regni Dei* (Vulg.).

6. Voir Austin FLANNERY (ed.), *Vatican II Council*, Northport NY, Costello, 1998, tome 1, p. 750-751.

Aucune référence scripturaire n'est associée à *mysterium* dans le texte de DV 2. Le rapprochement avec Mc 4,11 demeure donc hypothétique et doit se mesurer à sa fécondité.

## 2. Première vérification autour du Règne de Dieu chez Marc.

Le ministère de Jésus en Galilée est ouvert par la proclamation de l'Évangile de Dieu : « Le temps est accompli et le Règne de Dieu est tout proche : repentez-vous et croyez à l'Évangile. » (Mc 1,15) La proclamation de l'Évangile de Dieu par Jésus est l'ouverture qui contient le programme de son ministère. Le caractère heureux de l'annonce porte sur l'effectivité nouvelle de la souveraineté de Dieu. C'est l'inauguration du Règne de Dieu au sens actif. Le Règne ainsi entendu est premier par rapport au Royaume considéré comme un espace. Une telle annonce s'accompagne de l'appel à une pleine réponse humaine. C'est une mise en demeure.

Le Règne de Dieu est en train d'advenir. Il vient. Le temps est accompli. Ce qui demeure en suspens, la part d'inaccompli, n'est pas situé du côté de Dieu, qui agit à pleine mesure, mais du côté d'Israël, dont la réponse est attendue<sup>7</sup>. L'avènement du Règne est objectivement enclenché par l'action de Dieu en Jésus. Pour qu'il se déploie entièrement à l'échelle de tout le peuple, il faudrait maintenant qu'Israël se convertisse par l'accueil du ministère de Jésus.

Bien que le motif du Règne ne soit pas dominant chez Marc, comme il le devient chez Matthieu, le Règne est bien la réalité centrale dont le ministère de Jésus est la Révélation. Comment une telle révélation se déploie-t-elle ? À cet égard, les péripécies suivantes de l'évangile selon Marc sont éloquentes.

La proclamation concernant le Règne en Mc 1,14-15 engage une spirale de paroles et d'actions qui se répètent en partie et s'amplifient :

- l'appel des quatre premiers disciples pour venir à sa suite (1,16-20)
- l'enseignement de Jésus à la synagogue, avec une autorité inédite... (1,21-22)
- ... doublé d'un exorcisme où Jésus commande à un esprit impur (1,23-28)
- la guérison de la belle-mère de Pierre (1,29-31)
- multiples guérisons ou exorcismes en forme de sommaire (1,32-34)
- initiation de disciples à la prédication itinérante (1,35-39)
- enseignement et exorcismes dans toute la Galilée (1,39)
- la guérison d'un lépreux, réputé impur, par le toucher et la parole de Jésus (1,40-45)
- la guérison du paralytique, incluant la révélation de la rémission des péchés (2,1-12)
- l'appel du publicain, Lévi, et la commensalité avec les pécheurs (2,13-17)

7. Voir Gerhard LOHFINK, *Jesus of Nazareth. What He Wanted, Who He Was*, Collegeville MN, Liturgical Press, 2012, p. 24-38.

La proclamation du Règne se déploie ainsi à travers une « économie » de paroles et d'actions de Jésus. L'autorité de l'enseignement est confirmée par les guérisons et les exorcismes. Les paroles et les gestes expriment en synergie l'avènement du Règne de Dieu. Les gestes de libération incluent un enseignement, notamment à l'égard du lépreux et du paralytique: le dépassement de l'impureté et la possible rémission des péchés. La parole de Jésus n'est pas seulement située dans le cadre de la synagogue; elle est en mouvement vers l'extérieur. Elle n'est pas seulement enseignante; elle est aussi libératrice en vertu de la même autorité. Bref, l'interaction des paroles et des actions joue à plein dans le ministère de Jésus. Tout cela intervient comme la première attestation du Règne qui est en train d'advenir. Dieu l'instaure par le ministère de Jésus et il le met ainsi à portée de foi pour Israël.

À ce premier régime d'attestation, s'ajoute un peu plus loin le registre des paraboles, centrées d'abord sur la Parole puis sur le Règne. Entre la parabole du semeur et son explication s'intercale un bref dialogue entre Jésus et ceux de son entourage:

<sup>10</sup>Quand il fut à l'écart, ceux de son entourage avec les Douze l'interrogeaient sur les paraboles. <sup>11</sup>Et il leur disait: « À vous le mystère du Règne de Dieu a été donné; mais à ceux-là qui sont dehors tout arrive en paraboles, <sup>12</sup>afin qu'ils aient beau regarder et ils ne voient pas, qu'ils aient beau entendre et ils ne comprennent pas, de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné. (Mc 4,10-12)

L'expression « le mystère du Règne de Dieu » au singulier est un *hapax legomenon*. Il est étonnant que « le mystère du Règne » soit dit « avoir été donné », plutôt que caché ou dévoilé. Dans les parallèles, Matthieu et Luc ont interprété la déclaration de Jésus par un ajustement rédactionnel qui la rend moins déconcertante: « À vous il a été donné de connaître les mystères du Règne de Dieu » (Mt 13,11; Lc 8,10). L'interprétation du don en termes de « connaître » et le passage au pluriel des « mystères » rendent la déclaration de Jésus moins abrupte, car plus homogène à son contexte relatif aux multiples paraboles.

Chez Marc, le mystère communiqué s'inscrit plutôt dans l'ordre de l'événement accompli que du savoir objectif. Comme le souligne Camille Focant, il est singulier que le don du mystère s'applique précisément à ceux qui interrogent Jésus parce qu'ils ne comprennent pas les paraboles<sup>8</sup>. Les auditeurs qui dialoguent en confiance avec Jésus ont pourtant déjà reçu la réalité du Règne, puisque son mystère leur *a été donné*, mais ils ne le comprennent pas sous le revêtement des paraboles. Ils en perçoivent l'attrait, puisqu'ils interrogent Jésus, mais ils ne peuvent pas décrypter eux-mêmes la révélation parabolique du mystère. D'où l'explication terme à terme de la parabole du semeur, centrée

8. Voir Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, « Commentaire de la Bible – Nouveau Testament » 2, Paris, Cerf, 2004, p. 162-167.

sur la Parole, puis les deux comparaisons du grain de blé et du grain de sénevé, exprimant la maturation et l'extension mystérieuses du Règne, qui se présente d'abord sous la modestie d'une simple semence (Mc 4,26-32).

Dans la proclamation du Règne de Dieu par Jésus, nous trouvons ainsi une dynamique évangélique qui fonde et illustre la conception sacramentelle de la Révélation, dégagée à partir de *Dei Verbum*. Les actions et les paroles de Jésus, en synergie, ont singulièrement rapproché le mystère du Règne de Dieu des auditeurs bien disposés envers Jésus. Ils sont remués par la nouveauté de ses paroles et de ses actions. Ils sont proches de lui et l'interrogent au sujet des paraboles. La Révélation comporte ici les propriétés du dialogue et du don. L'économie des paroles et des actions met déjà les auditeurs bien disposés envers Jésus devant le geste divin le plus entier et définitif qui soit : le don accompli du mystère. Le Règne de Dieu n'est pas simplement proclamé, attesté en paroles et en actes, il est aussi par là-même réellement communiqué. La part d'anticipation du Règne est sensible dans l'aveu d'incompréhension des disciples.

### 3. Seconde vérification autour du Pain de vie chez Jean.

À un niveau supérieur d'élaboration par rapport aux Synoptiques, Jn 6 offre une belle attestation du mode sacramentel de la Révélation. Jn 6 contient deux actions successives, un long discours, puis un épilogue en forme de test : Jésus multiplie les cinq pains et les deux poissons pour la foule (Jn 6,1-15), Jésus rejoint ses disciples de nuit sur la mer (Jn 6,16-21), Jésus enseigne à la synagogue de Capharnaüm (Jn 6,22-59), puis il vit un dialogue tendu avec les disciples, dont certains le quittent et d'autres croient (Jn 6,60-71).

Considérons ici le rapport entre la multiplication des pains et le discours sur le pain de Dieu. La distribution, la multiplication et la surabondance des pains et des poissons ont fonction de signe (Jn 6,14). Leur objectif n'est pas seulement de rassasier la foule, mais de le faire en signifiant de surcroît quelque chose d'autre. La mention initiale de la proximité de la Pâque oriente d'emblée le signe vers un registre supérieur à celui de la faim immédiate, sans que celle-ci soit négligée pour autant. Dans un premier temps, le geste de Jésus se termine sur un quiproquo qui témoigne d'une incompréhension profonde<sup>9</sup>. Les gens reconnaissent en Jésus le prophète attendu et ils veulent aussitôt le domestiquer et l'annexer en le faisant roi, c'est-à-dire roitelet ou potentat d'une foule incertaine. Une fois posé, le signe est reçu de façon ambiguë et il fait l'objet d'un détournement immédiat.

9. Sur l'incapacité de la foule à percevoir le miracle comme un signe, voir Jean ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (1-12)*, « Commentaire du Nouveau Testament » IVa, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 213-214 et 221-223.

Les retrouvailles du lendemain avec la foule, à Capharnaüm, débutent avec une sérieuse mise au point par Jésus. Dans la multiplication des pains, la foule n'a même pas accédé au signe comme signe, mais s'est arrêtée au simple enthousiasme d'être rassasiée (Jn 6,26). Cela se confirme peu après par la requête très déconcertante de la foule : « quel signe fais-tu donc, pour qu'à sa vue nous te croyions ? Quelle œuvre accomplis-tu ? » (Jn 6,30). Les signes au pluriel n'ont pourtant pas manqué (Jn 6,26). Dans la perspective de Jésus, le signe est pour la foi. D'une façon appliquée, la nourriture multipliée et distribuée en abondance la veille devrait être perçue comme le signe d'une autre nourriture, encore à désirer et à recevoir, qui demeure en vie éternelle (Jn 6,27).

La suite du discours de Jésus décrit un enchaînement de dons. Outrepassant le don de la manne, Jésus se désigne lui-même comme le vrai Pain qui descend du ciel, donné par le Père. Le Père donne le vrai Pain, celui qui donne la vie au monde. C'est la logique johannique de l'Incarnation pour la vie en abondance. Mais ce premier double don se prolonge dans un autre, dont Jésus est le sujet personnel : « Et le pain que moi je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde » (Jn 6,51c). Il s'agit maintenant de la chair livrée, par anticipation de la Pâque de Jésus. Enfin, Jésus montre l'exigence de manger sa chair et boire son sang pour participer à la vie éternelle qu'il apporte. La signification du pain est devenue terriblement concrète. Manger la chair livrée et boire le sang versé, c'est communier à la Pâque de Jésus sous un mode sacramentel dans la foi<sup>10</sup>.

Le discours suit ainsi une perspective plongeante décrivant l'Incarnation, la Pâque et l'Eucharistie. Aux yeux de Jésus, tout cela était déjà contenu dans le signe du pain multiplié et distribué en surabondance à l'approche de la Pâque. Nous retrouvons ici ce que nous avons appelé la structure sacramentelle de la Révélation. Le geste et les paroles entrent en pleine synergie. Le geste est un signe potentiel. Sans la foi, le geste demeure vain et le signe est vite détourné. En revanche, éclairé par les paroles de Jésus, le signe ouvre l'accès à une réalité de salut encore insoupçonnée : le mystère du Pain de vie, décliné suivant la logique du don pour la vie en abondance. Sans le discours, il serait impossible d'accéder à la profondeur du signe. Mais le geste atteste le caractère vital et concret du vrai Pain vers lequel il fait signe.

À travers l'interaction entre le geste et le discours, c'est Jésus lui-même, le Pain de Dieu, qui est mis à la portée de la foi de ses disciples. Certains croient tout en se sachant dépassés : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle. » (Jn 6,68) D'autres refusent de croire parce qu'ils sont dépassés : « Elle est dure cette parole ! Qui peut l'écouter ? » (Jn 6,60)

10. Voir Jean ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (1-12)*, p. 232-238, sur l'élargissement de la perspective initiale (de l'Incarnation vers l'Eucharistie par la Croix) et l'empreinte post-pascalienne de l'appropriation (sacramentelle et croyante) du salut.



À travers l'économie du geste et du discours, le Pain de vie est non seulement signifié et révélé, mais il est aussi réellement communiqué. Cela se vérifie du simple fait qu'il est cru par certains des disciples. Il est déjà en train de donner la vie en abondance, alors qu'il annonce et anticipe le moment par excellence de la donation : la Pâque.

Le mode sacramentel de la Révélation est particulièrement bien attesté chez Jean. Cela recoupe une constante que Michel Gourgues a mise en lumière de façon détaillée dans le quatrième évangile : la mémoire et la profondeur<sup>11</sup>. À un premier niveau, l'évangéliste livre le souvenir des paroles et des événements dont Jésus fut l'acteur et/ou le patient. Il y a ici quelques points de contacts avec les évangiles synoptiques. Jean paraît toutefois plus précis du point de vue de la chronologie et de la géographie. Mais, chez Jean, le plan du souvenir donne accès à une profondeur inédite. Dans les douze premiers chapitres, le renvoi suit la logique des signes dont le sens ultime ne s'ouvre qu'aux croyants. Dans le récit de la Passion, la profondeur est ouverte par la logique d'accomplissement, estampillée par le jeu des citations scripturaires. D'autres procédés littéraires favorisent par ailleurs le passage de la mémoire à la profondeur : l'ambiguïté, le double-sens, la symbolique, le commentaire, l'ironie. Par le témoignage qu'il rend à la Révélation, l'évangéliste traduit particulièrement bien ce que nous avons appelé le mode sacramentel de celle-ci : paroles et actions donnent accès au mystère réellement communiqué, par anticipation ou comme avènement.

#### 4. Déjouer les dichotomies habituelles.

Une conception sacramentelle de la Révélation permet de déjouer de façon simple deux dichotomies dommageables en théologie fondamentale, l'une au plan des médiations effectives de la Révélation elle-même, l'autre au plan de théorisation de la vérité de la Révélation.

Tout d'abord, au plan du mode opératoire de la Révélation, la conception sacramentelle de la Révélation ne permet pas de loger la Révélation dans les paroles de Dieu plutôt que dans les hauts-faits de Dieu, ou l'inverse. La Révélation se livre de façon indissociable dans les paroles et dans la geste salvifique<sup>12</sup>. Il n'est pas possible de réduire la Révélation à une histoire du salut

11. Voir Michel GOURGUES, *En Esprit et en vérité. Pistes d'exploration de l'évangile de Jean*, « Sciences bibliques – Études » 11, Montréal, Médiaspaul, 2002, p. 11-91. D'un point de vue théorique, d'aucuns estiment que la corrélation entre le sens littéral et le sens divin est symbolique. Cela paraît réducteur par rapport à la diversité des procédés employés par les hagiographes pour donner accès au sens ultime. Voir Reimund BIERINGER, « Biblical Revelation and Exegetical Interpretation According to "Dei Verbum" 12 », in Mathijs LAMBERIGTS (ed.), *Vatican II and its Legacy*, « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » 166, Leuven, Peeters, 2002, p. 25-58, spécial. 33 et 36.

12. Voir Henri DE LUBAC, « Commentaire du préambule et du chapitre I », p. 66-71.

où les événements seraient sans aucune ambiguïté. Il serait d'ailleurs tout à fait illusoire de faire le départ entre les paroles et les événements au sein du témoignage biblique de la Révélation. Lorsque Dieu parle, c'est un événement, même lorsqu'il le fait sous les atours ordinaires de la sagesse, par exemple<sup>13</sup>. Lorsque Dieu agit, la parole des prophètes ou des témoins est indispensable pour qualifier et éclairer son action. Paroles et événements sont intrinsèquement liés et témoignent en synergie de la Révélation.

Ensuite, au plan de la théorie de la vérité révélée, la conception sacramentelle de la Révélation, loin d'opposer une théorie propositionnelle et une théorie symbolique, permet de les intégrer, non pas dans un modèle supérieur, mais sous un simple mode de niveau inférieur, plus proche à mes yeux de la « phénoménalité » réelle de la Révélation. Si nous situons le mystère en référent ultime de la Révélation, il y a deux réductions possibles.

Pour certains, tenants du modèle propositionnel, le mystère est signifié de façon analogique et objective par les énoncés doctrinaux<sup>14</sup>. Les propositions de la foi possèdent un contenu conceptuel inépuisable mais clair. Le langage de la foi demeure un langage humain, qui fait référence à des significations courantes. En première instance, atteindre la signification des énoncés doctrinaux est suffisant dans l'ordre de la connaissance, pour que le sujet puisse ensuite adhérer à la Révélation divine par la foi. À travers et par-delà les énoncés, ce sont bien les réalités salvifiques qui sont réellement atteintes dans la foi. Les symboles et les métaphores sont utiles ; ils relèvent d'une disposition pédagogique. Bien employé, leur contenu de signification peut toutefois être retranscrit de façon conceptuelle et propositionnelle. Une telle conception de la doctrine de la foi prévaut assez nettement dans la théologie et le magistère catholiques des années 1850-1950<sup>15</sup>. Le modèle propositionnel se retrouve aujourd'hui incidemment sous la plume de philosophes de tradition analytique intéressés par le statut des croyances<sup>16</sup>.

Pour d'autres, promoteur du modèle symbolique, le mystère est désigné par des mots et des réalités, des signes et des pratiques, suivant une corrélation

13. Comme l'affirmait le Card. Florit dans la *Relatio* complète du schéma *De divina revelatione* de 1964, déjà citée ci-dessus (note 3) : « [...] per locutionem Dei (quae et ipsa est historicus eventus) » (AS III/III 134). Voir aussi Emmanuel DURAND, *Évangile et Providence. Une théologie de l'action de Dieu*, « Cogitatio Fidei » 292, Paris, Cerf, 2014, p. 13-89.

14. Pour une bonne description du modèle propositionnel, voir Avery DULLES, *Théologies de la Révélation*, Perpignan, Artège, 2012 (éd. originale 1983), p. 163-188.

15. Voir PIE XII, Lettre encyclique *Humani generis*, 12 août 1950, Denzinger 3884-3886 ; Josef RATZINGER, « Dogmatic Constitution on Divine Revelation », in Herbert VORGRIMMER (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, vol. 3, New York NY, Herder, 1968, p. 196-197.

16. Voir Roger POUIVET, *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris, Cerf, 2013, p. 95-121. L'A. ramène sans ambages *Dei Verbum* au modèle propositionnel (p. 95-96) et soutient vigoureusement ce dernier à l'encontre d'une conception herméneutique de la Révélation (p. 113-116), en prenant appui sur Anna WIERZBICKA, *What Did Jesus Mean*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

symbolique. Le symbole est un signe doté d'une singulière puissance d'évocation. Il mobilise des expériences, impressions, mémoires et affections, plus ou moins partagées dans un certain périmètre culturel. C'est un signe non univoque, riche et puissant, dont la portée est perçue par attention et résonance, comme en poésie. Dans l'Ancien et le Nouveau Testament, le motif du « Règne/Royaume de Dieu » est, selon John Meier, l'exemple par excellence d'un « symbole à haute potentialité<sup>17</sup> ». Une expression ou communication symbolique demeure toujours en excès de sens et de réalisme par rapport au registre des concepts et des énoncés. Les rites, le chant et la prédication sont les milieux de transmission où la vérité de la Révélation trouve sa pleine expression symbolique. Une telle conception de la Révélation était sensible chez John Henry Newman, sans toutefois être érigée en système<sup>18</sup>. À l'époque contemporaine, le modèle symbolique de la Révélation a été promu par Avery Dulles. En fin de compte, celui-ci considère que les symboles de la Révélation chrétienne sont la toile de fond sans laquelle les propositions doctrinales de la foi resteraient relativement pauvres en signification et impuissantes à désigner le mystère<sup>19</sup>.

Si nous revenons à la triade des référents qui se tiennent à l'arrière-plan des médiations : *doctrina*, *res* et *mysterium*, nous pourrions dire, à gros traits, que le modèle propositionnel se concentre en priorité sur la traduction doctrinale de la Révélation, donnant accès au mystère, tandis que le modèle symbolique rend plutôt compte de l'efficacité non-thématique des réalités salvifiques et du mystère. L'idéal serait de ne pas disjoindre les trois référents.

Il serait tentant d'opposer les deux modèles (propositionnel et symbolique) comme des alternatives, alors qu'une conception sacramentelle de la Révélation intègre leurs vertus respectives à un niveau plus fondamental de « description ». Les paroles et les actions sont révélatrices par une étroite synergie, combinant leur charge de signification, de symbolisation, d'effectuation et de communication pour rendre présent le mystère.

17. Voir JOHN P. MEIER, *Un certain juif Jésus II. Les paroles et les gestes*, Paris, Cerf, 2010, p. 193-196.

18. Voir John Henry NEWMAN, « Milman's View of Christianity » (1841), in *Essays Critical and Historical*, II, Londres, Longmans, 1890, p. 192. Tout en attachant une grande importance au symbolisme de la Révélation, Newman conserve une conception propositionnelle de l'objet matériel de la foi, comme l'atteste *A Grammar of Assent*, Londres, Longmans, 1898, p. 98-100 et 122-153.

19. Voir Avery DULLES, *Théologies de la Révélation*, p. 315-337. Dans son plaidoyer pour le modèle symbolique, l'A. s'efforce d'intégrer les atouts du modèle propositionnel. Lorsqu'il critique les théories de la Révélation comme histoire (O. Cullmann, W. Pannenberg), l'A. suggère un rééquilibrage à partir de *Dei Verbum* 2 (p. 210-211). Il évoque alors une « structure sacramentelle » de la Révélation. Plus loin, après avoir évoqué le Christ comme « premier sacrement » (à la suite de K. Barth, H. de Lubac, K. Rahner, E. Schillebeeckx), l'A. estime néanmoins que « pour la communication de la Révélation, le terme "symbole" convient peut-être mieux que celui de "sacrement" » (p. 360).

### Conclusion : un mode et non un modèle.

En fin de compte, les modèles courants de la théologie de la Révélation (propositionnel, événementiel, symbolique, etc.) me paraissent largement trompeurs, par un effet déplorable de réduction unilatérale. Il est toujours possible de procéder à une hybridation des modèles, mais ne vaudrait-il pas mieux s'en passer, tout simplement ? Je ne pense pas que la conception sacramentelle de la Révélation que j'ai tentée de définir, de fonder et d'illustrer, doive être considérée comme un modèle. C'est plus simplement une mise en lumière de quelques traits caractéristiques du mode opératoire de la Révélation, objectivable à partir de la Révélation christologique.

Entre un modèle et un mode, la différence pourrait être énoncée de la façon suivante : un modèle est une forme extrinsèque au phénomène considéré, dont les vertus explicatives sont proportionnelles à un effet d'abstraction et de réduction, néanmoins éclairantes, tandis qu'un mode relève directement de la forme concrète d'apparition du phénomène, tel que celui-ci se présente à partir de lui-même.

Le mode sacramentel de la Révélation se situe à un moindre degré d'abstraction que les modèles théoriques. Rétrograder dans les degrés d'abstraction est cohérent avec l'objectif d'un recentrement sur la confession de la foi, à honorer en-deçà des débats d'école ou de l'esprit de controverse. Au Concile Vatican II, un tel souci apparut nettement lors du rejet par un grand nombre de Pères du schéma préparatoire sur les deux sources (Écriture et Tradition) de la Révélation<sup>20</sup>.

Concevoir la Révélation sous un mode sacramentel comporte toutefois une limite : le vocable « sacramentel » demeure souvent crypté hors des enceintes ecclésiales de la théologie. Pour que la conception chrétienne de la Révélation soit aussi intelligible à l'extérieur, en dialogue avec d'autres rationalités, il suffit toutefois d'expliquer les trois traits caractéristiques de la Révélation divine : la synergie entre les actions et les paroles, l'accès à la profondeur du mystère, l'anticipation du mystère ainsi rendu présent. Cela peut être élucidé sans recourir au vocable « sacramentel », dont l'usage est typiquement chrétien.

Par ailleurs, il ne faut jamais oublier que la Révélation ne se livre pas seulement sous le mode de l'objectivité. Sans quoi, la simple présence et manifestation du Christ conduirait inmanquablement à la foi. En synergie avec le mode sacramentel de la Révélation, l'inspiration intérieure de l'acte de foi est indispensable pour que les paroles et les actions révélatrices atteignent vraiment leur but. Comme l'exprime l'évangéliste Jean : « Jésus a fait sous les yeux de ses disciples encore beaucoup d'autres signes qui ne sont pas écrits dans ce

20. Cela est notamment raconté par Josef RATZINGER, « Dogmatic Constitution on Divine Revelation », p. 159-166.

livre. Ceux-là ont été mis par écrit, pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour qu'en croyant vous ayez la vie en son nom.» (Jn 20,30-31) Les signes demeurent toujours en attente d'une nouvelle et entière réponse de foi.

*Faculté de théologie  
Collège universitaire dominicain  
Ottawa*

## SOMMAIRE

Par l'analyse de quatre passages-clés de la constitution *Dei Verbum* (n<sup>os</sup> 2, 4, 14, 17) du Concile Vatican II, l'article définit le mode sacramentel de la Révélation divine, en fonction de trois traits distinctifs: l'interaction étroite entre les paroles et les actions, l'accès à la profondeur du mystère, l'anticipation du mystère ainsi rendu présent. La justesse et la pertinence d'une telle définition du mode de la Révélation sont ensuite soumises à deux «vérifications» évangéliques, l'une tirée de Mc 1-4 et l'autre de Jn 6. La fécondité théologique de l'essai est de déjouer plusieurs dichotomies habituelles en théologie fondamentale à propos de la Révélation divine, notamment celle entre un modèle propositionnel et un modèle symbolique. La sacramentalité de la Révélation n'est pas un modèle de plus. Elle décrit le mode opératoire de la Révélation à un moindre degré d'abstraction.

## SUMMARY

Through the analysis of four key passages of the constitution *Dei Verbum* (nos. 2, 4, 14, 17) of the Second Vatican Council, the article defines the sacramental mode of divine Revelation, as a function of three distinctive features: the close interaction between words and actions, the access to the depth of the mystery, the anticipation of the mystery made present. The correctness and relevance of such a definition of the mode of Revelation are then subject to two evangelical "verifications," one drawn from Mk. 1-4 and the other, Jn. 6. The theological fertility of the test is to avoid several typical dichotomies in fundamental theology with respect to divine Revelation, including those between a propositional model and a symbolic model. The sacramentality of Revelation is not a model to be added to the list of models. At a lesser degree of abstraction, it describes the operating mode of Revelation.



---

**DÉPASSER LA MÉTAPHYSIQUE...  
« AU NOM DU SEIGNEUR ! »  
Philosophie et foi chrétienne selon  
Jean-Luc Marion**

THOMAS ALFERI

On sait qu'en phénoménologie, l'idée de dépasser la métaphysique n'émerge qu'avec retard. En effet, après la proclamation farouche de David Hume de brûler des livres de métaphysique scolastique<sup>1</sup>, c'est d'abord dans les milieux positiviste et logico-positiviste que la métaphysique passe pour un mode de pensée obsolète. Ainsi, pour Auguste Comte, c'est l'observation des lois régissant les faits positifs<sup>2</sup> et pour Rudolf Carnap, une logique adaptée aux sciences empiriques, qui devraient s'y substituer<sup>3</sup>. En revanche, ce travail de démarcation n'appartient pas aux orientations constitutives de l'école phénoménologique. La formule « dépasser la métaphysique » s'y est néanmoins introduite. Discrètement, et non évidemment.

**L'histoire allemande d'un motif phénoménologique...**

Jocelyn Benoist a récemment souligné qu'Edmund Husserl, selon certains textes écrits dans les années 1920, aurait envisagé que la phénoménologie s'achève dans une métaphysique. Quand le père fondateur de la phénoménologie s'est engagé dans un travail au delà de toute description en s'interrogeant sur la facticité même du phénomène, est-il affirmé, une « métaphysique phénoménologique (une métaphysique du phénomène même) »<sup>4</sup> s'est profilée à l'horizon. Pendant la même période, Martin Heidegger, élève célèbre et ambigu de Husserl, envisage d'élaborer, de son côté, une métaphysique à partir de

---

1. Cf. David HUME, *L'enquête sur l'entendement humain* (1748), Paris, Flammarion, 1983, p. 297.

2. Cf. p. ex. Auguste COMTE, *A. Discours sur l'esprit positif* (1842), Paris, Vrin, 1995, p. 57-58, 73-74.

3. Cf. Rudolf CARNAP, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (1931), *Erkenntnis*, 2 (1957), p. 219-241, ici 236-237.

4. BENOIST, J. « Dépassements de la métaphysique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 129 (2004), p. 167-180, ici 172.

l'homme qui, étant capable d'adresser la question ultime aux phénomènes, celle de l'être, se voit appeler *Dasein*. Ainsi, dans sa conférence inaugurale à l'Université de Freiburg de 1929, intitulée *Qu'est-ce que la métaphysique?*, le philosophe allemand s'emploie à ancrer le questionnement métaphysique dans une propriété essentielle de l'homme qui, surtout en éprouvant le néant dans la peur, commence à se demander ce dont il s'agit avec le 'tout', en clair, avec l'être dans sa temporalité, et ainsi transcende tous les autres étants. Il conclut en disant : « Sortir de l'étant se fait dans l'essence du *Dasein*. Cependant, cet acte de sortir est la métaphysique elle-même. Cela implique que la métaphysique appartient à la 'nature de l'homme'<sup>5</sup>. »

Sur cette toile de fond, il paraît surprenant qu'on trouve la formule « dépasser la métaphysique » chez Heidegger dès 1938<sup>6</sup> et qu'elle semble dorénavant guider sa pensée et celle d'autres penseurs en phénoménologie<sup>7</sup>. Ce qui décide le philosophe à changer de perspective (voire à opérer son « tournant ») est en lien avec la question de l'être. Son éclaircissement lui paraît de moins en moins assuré, quand, au préalable, on analyse les structures existentielles du *Dasein*. Pour cette raison, évidemment, le projet « Être et temps » devait rester inachevé. Mais plus précisément encore, Heidegger se convainc que la nature humaine doit subir « une modification, une transformation [...] qui rende possible l'éveil à [...] la vérité de l'être<sup>8</sup> ». Cette nouvelle lecture, mais aussi son travail sur Nietzsche et Jünger qui s'achèvent tristement dans son discours du rectorat en 1933 changent la donne<sup>9</sup>. Concevoir une métaphysique, fût-elle élaborée à partir de l'homme et de ses dispositions particulières, perd son sens. À en croire le philosophe, une telle entreprise résiderait plutôt à un niveau de réflexion incapable d'accueillir la pleine manifestation de l'être. Ou, à l'inverse, elle appartiendrait à une époque historique où l'être ne se manifeste pas encore dans sa temporalité intrinsèque. Quoi qu'il en soit, le penseur allemand estime désormais que la métaphysique relève d'une modalité réflexive limitée aux étants / à l'étantité et fermée à l'être et son histoire propre. Le texte avec lequel il introduit en 1949 la 5<sup>ème</sup> édition de sa conférence de Freiburg évoquée pré-

5. Martin HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*<sup>15</sup>, Frankfurt a. M., Klostermann 1998, p. 44-45 (traduction /T.A.).

6. Cf. Martin HEIDEGGER, « *Die Überwindung der Metaphysik (1938-39)* », dans *Metaphysik und Nihilismus*, I, in Hans Joachim FRIEDRICH (ed.), *Gesamtausgabe (= GA) 67*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1999, p. 39.

7. Voir p.ex. Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, p. 167, 115.

8. François JARAN, « La pensée métaphysique de Heidegger. La transcendance du *Dasein* comme source d'une *Metaphysica naturalis* », *Les Etudes Philosophiques*, 76 (2006), p. 47-61, ici 60.

9. « Après l'échec de son projet d'éduquer le peuple allemand pour en faire un peuple métaphysique en 1933, il s'est [...] rendu compte que le commencement de la métaphysique signifie le commencement du nihilisme et, ainsi, le renouvellement de la métaphysique était devenue une entreprise vaine. » (Alfred DENKER, *Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in das Leben und Denken von Martin Heidegger*<sup>2</sup>, Stuttgart, Klett-Cotta, 2012, p. 147; traduction T.A.).



cédemment est révélateur sur ce point : « La métaphysique accomplit une pensée dans le sens où elle pose devant elle/ imagine (*vorstellt*) l'étant en tant qu'étant et non l'être lui-même<sup>10</sup>. » Ce ne serait qu'après un « dépassement (*Überwindung*) de la métaphysique » que l'être lui-même se propose à la pensée qui, elle, serait dotée d'une attitude contemplative (*andenken / Andacht*)<sup>11</sup>.

La dernière étape décisive du travail que Heidegger consacre à la métaphysique émane probablement de la conférence intitulée « La constitution ontothéo-logique de la métaphysique ». Le philosophe y caractérise celle-là comme un raisonnement (« -logie ») qui établit un système de fondation en pérennisant l'enracinement de l'étantité (« onto- ») dans un *summum ens* (« théo- ») et vice versa : « La constitution essentielle de la métaphysique réside dans l'unité de l'étant en tant que tel avec le général et le suprême<sup>12</sup>. » Le penseur allemand s'en prend à ce schéma d'identité parce qu'il reste réfractaire à l'appel originnaire de l'être qui, dans son essence, fait différence – en premier lieu avec les étants. Or les temps actuels seraient particulièrement propices à cet événement. Car Nietzsche – on peut ajouter ce motif réitérant chez le Heidegger tardif –, en proclamant la « mort de Dieu » et l'avènement du Surhomme aurait réalisé le point d'aboutissement de l'attitude métaphysique. Désormais, un terrain nouveau se serait libéré<sup>13</sup>. Voilà, succinctement, la situation présente de la pensée selon le philosophe de la Forêt-Noire. Reste en suspens la question de savoir si sa critique ne laisse pas intactes les questions élémentaires de la métaphysique<sup>14</sup> et si, pour leur traitement, le mouvement phénoménologique constitue toujours le forum privilégié. Vu sous cet angle, on pourrait dire que la phénoménologie n'a jamais complètement verrouillé le dossier métaphysique.

### ...et sa transformation franco-catholique

Depuis ses années de scolarité au Lycée Condorcet, Jean-Luc Marion se passionne pour la pensée heideggerienne. A l'époque, il est élève de Jean Beaufret qui, avec Jean-Paul Sartre et Emmanuel Lévinas, était l'un des premiers français à s'intéresser à la pensée du philosophe allemand<sup>15</sup>. Plus précisément,

10. Martin HEIDEGGER, *Einleitung* (1949), dans *Was ist Metaphysik?*, p. 9.

11. Martin HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 10.

12. Martin HEIDEGGER, *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik* (1956/57), dans *Identität und Differenz*<sup>12</sup>, Stuttgart, Klett-Cotta, 2002, p. 52.

13. Martin HEIDEGGER, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, GA 44, Frankfurt a. M., Klostermann, 1986, p. 225-227.

14. A cet égard voir p.ex. les usages linguistiques de Heidegger qui recourt à des termes comme « Vollendung » « Verwindung » pour formuler ce qu'il comprend par la fin de la métaphysique (cf. par exemple, id. « *Die Überwindung der Metaphysik* (1938-39) », p. 41).

15. Cf. Thomas ALFERI, « Dem Sich-Gebenden nachdenken. Ein Gespräch zum philosophisch-theologischen Werk von Jean-Luc Marions », *Journal Phänomenologie*, 25 (2006), p. 60-70, ici 61-62.

Beaufret a peut-être posé les premiers jalons pour une réception en France de Heidegger qui ne réduit pas sa pensée à une source d'inspiration ou à un système philosophique à surmonter. Et, pour Marion, qui compte parmi ses élèves, la manière dont Heidegger interprète la rencontre de la pensée avec l'être en balayant la métaphysique constitue un arrière-plan indéniable. En clair, sous la direction de Ferdinand Alquié, le français examine dans sa thèse les *Regulae* de Descartes. Il amorce ainsi un travail de longue haleine dont les fruits se trouvent aujourd'hui dans sept monographies sur le rapport entre le penseur du 17<sup>ème</sup> siècle et l'interprétation heideggérienne de la métaphysique. Ces productions jalonnent le parcours universitaire qui conduit Marion, après un passage à Poitiers et Paris-Nanterre, à la Sorbonne. En revanche, ce qui nous occupe maintenant se situe dans un autre milieu : c'est celui du catholicisme parisien tel qu'il s'est formé en particulier au *Centre Richelieu* (l'aumônerie de la Sorbonne), à la paroisse Sainte-Jeanne de Chantal dirigée par le curé Jean-Marie Lustiger, au Sacré-Cœur de Montmartre où Mgr Maxime Charles anime un mouvement important de laïcs catholiques. C'est notamment celui d'un cercle de jeunes intellectuels à qui Hans Urs von Balthasar, le grand théologien suisse, confie en 1974 l'édition française de la revue *Communio*. Il est intéressant de voir que, dans ce contexte confessionnel, non-universitaire voire marginalisé par la conception française de laïcité, Marion développe, en parallèle à ses études sur Descartes, une approche théologique. Quatre livres qui vont dans ce sens voient le jour : *L'idole et la distance* (1977), *Dieu sans l'être* (1982), *Prolégomènes à la charité* (1986), *La croisée du visible* (1991). Comment se comprend cet investissement théologique d'un laïc, philosophe, spécialiste de Descartes ? La question a quelque chose d'indiscret. Mais vu de l'extérieur, on peut bel et bien émettre l'hypothèse selon laquelle les études de Balthasar y sont pour quelque chose. Travaillant avec précision sur la théologie de ce dernier, Marion semble lever un trésor<sup>16</sup>. Effectivement, on peut y découvrir un florilège de possibilités de penser le Dieu de Jésus Christ sans retomber à un niveau de réflexion antérieur à la critique de métaphysique émise par Heidegger<sup>17</sup>.

Force est donc de se demander pourquoi l'approche esthétique établie par Balthasar exerce une attraction particulière sur le jeune Marion qui, lui, estime, conformément à Heidegger, que la pensée doit résister à toute tentation onto-théo-logique. Afin d'avancer dans cette question, le premier volume de

16. Henri de Lubac a dû penser à Jean-Luc Marion en écrivant qu'«(e)n France, même [...] la pensée de Balthasar imprègne peu à peu l'esprit d'une jeunesse d'élite» (Henri de LUBAC, «Hommage à H. U. von Balthasar pour ses 70 ans», *Communio. Revue internationale Catholique*, 1 [1975], p. 86).

17. «C'est à H. Urs von Balthasar que notre manière de procéder doit tout, hormis les défaillances de sa mise en œuvre.» (Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance : cinq études*, Paris, Grasset 1977, p. 15)

la trilogie *La gloire et la croix. Aspects esthétiques de la révélation* (1961)<sup>18</sup> et surtout, le petit livre programmatique *L'amour seul est digne de foi* (1963)<sup>19</sup> se révèlent être une source très riche<sup>20</sup>. Dans la préface du deuxième texte, l'auteur suisse demande à la théologie de « percevoir l'autoglorification de l'amour divin [...] comme le 'tout autre' en la recevant<sup>21</sup> », ce qui peut déjà nous servir de fil rouge. En effet, après une présentation serrée de l'histoire de la théologie depuis l'humanisme et les Lumières, l'auteur déplore que la révélation y ait été successivement assimilée à la rationalité du monde et ses propres théories cosmologiques. La relecture de Lessing, Kant et Schleiermacher lui suggère que la foi chrétienne est rabattue au niveau purement humain. Dans ce contexte, il lui paraît que l'entendement humain pouvait déduire les vérités du christianisme par ses propres forces<sup>22</sup>. Notons surtout que le diagnostic balthasarien se dirige principalement contre la théologie contemporaine qui, depuis Maurice Blondel et Joseph Maréchal, se serait trop engagée dans cette direction pour enfin mesurer les énoncés dogmatiques à « leur capacité d'entrer dans la pensée humaine, à leur bienfaisance, à leur aisance pour le sujet religieux<sup>23</sup> ». Serait éclipsé ensuite ce qui devrait se situer à la base de toute vie chrétienne: le fait que dans l'incarnation « l'abîme de la grâce » et « l'abîme du péché »<sup>24</sup> se rencontrent, ou bien une altérité éclate dans le monde. Balthasar explique sans tarder que l'altérité qui fait ainsi son entrée se comprend comme l'événement de l'amour absolu<sup>25</sup>. À l'origine de la vie croyante donc, cette évidence: l'amour se donne comme altérité absolue et, inversement, l'altérité se donne comme amour absolu. Or la révélation qui surgit ainsi s'avère transformatrice. Le croyant en porte les marques. Ce que le théologien conçoit en 1961 comme « splendeur » (*Glanz*) de la révélation – concept qui va de pair avec celui de la « figure » (*Gestalt*) –, traduit le renversement déclenché par la rencontre avec le Christ. Selon *L'amour seul est digne de foi*, le croyant y

18. Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. t.1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1961 ; traduction française: *La gloire et la croix. Aspects esthétiques de la révélation*, Paris, Aubier-Montaigne, 1965.

19. Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1963. Le texte a été traduit trois ans après (!) en français: *L'amour seul est digne de foi*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966. Quant à la place de ce texte dans l'œuvre de Balthasar voir p. ex. Giovanni MARCHESI, « L'œuvre théologique de Hans Urs von Balthasar », *Études* 362 (1985), p. 675-684, ici 683.

20. Voir la relecture de ces deux textes que Marion propose lui-même: « Le phénomène du Christ selon Hans Urs von Balthasar », *Communio. Revue internationale Catholique*, n° 178 (2005), p. 77-82.

21. Hans Urs von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, p. 6 (traduction / T.A.).

22. « [...] la révélation n'enseigne au genre humain rien que la raison humaine laissée à elle-même n'aurait pu trouver... » (Gotthod Ephraim LESSING, *L'éducation du genre humain* (1780), Paris, Aubier, 1946, p. 92).

23. Hans Urs von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, p. 25.

24. Hans Urs von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, p. 27.

25. Hans Urs von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, p. 66.

découvre son statut essentiel de pécheur et d'égoïste<sup>26</sup>. Balthasar considère donc que la vie chrétienne prend son départ avec l'expérience d'un pur don où l'amour divin appelle, blesse, passionne l'être humain et le fait entrer en crise. Or c'est à la théologie de s'inscrire dans cette logique. Mais comment ? En soulignant de prime abord cette crise dans laquelle la Révélation fait entrer la pensée, elle aussi. Évidemment, faire de la théologie est un travail inhérent à la foi et présuppose donc la conversion par le Seigneur. Cependant, sa relecture de la révélation conduit Balthasar à en effacer tout emprunt à la pensée séculière. Toute concession qui irait dans ce sens trahit, pour lui implicitement, que l'amour absolu du Seigneur se donnant à la croix ne constitue pas le point de référence véritable du travail théologique et que la conversion évoquée ne s'y est pas pleinement accomplie. Balthasar refuse, dans ce sens, à toute philosophie le droit à la parole dans les affaires strictement théologiques : « Le critère pour l'authenticité de la vie chrétienne ne peut être ni la philosophie religieuse ni un savoir général sur l'existence humaine. Dans la philosophie, l'homme ne découvre que ce qu'il peut savoir à partir de lui-même<sup>27</sup> ». La théologie ne pourrait se consolider que par une voie « esthétique-personnelle ». Deux ans plus tôt, dans le premier tome de *La gloire et la croix*, Balthasar explicite celle-ci en établissant que la révélation prend la forme d'une œuvre d'art suprême que Dieu érige devant les yeux des hommes. Il reviendrait à la théologie de chercher à décrire la lumière qui en émane, d'instruire l'homme à bien la voir et de déterminer la logique de sa performance du côté croyant. Bref, étant uniquement alimenté par le « phénomène du Christ »<sup>28</sup>, la théologie devient doctrine de perception et doctrine d'élévation (*Erblickungs- und Entrückungslehre*). Ici, la philosophie autonome ne disposerait jamais d'un outil adéquat – hormis « la méthode phénoménologique de Max Scheler dans le sens où elle vise à un *laisser-se-donner* pur de l'objet<sup>29</sup> ».

En juxtaposant Heidegger et Balthasar, la formule « dépasser la métaphysique au nom du Seigneur Jésus Christ » se propose à la pensée. Elle pourrait s'appuyer sur un parallélisme de structure remarquable entre les deux auteurs. Il y a effectivement une analogie à tirer au jour quant à leur manière d'interpréter l'histoire de la pensée. En critiquant les adeptes d'une approche transcendante de la théologie qui s'attacherait, sans sens critique, à la philosophie des Lumières et resterait aveugle devant la splendeur phénoménale du Christ, Balthasar semble faire écho à une demande de Heidegger. Ce dernier, nous l'avons appris, avait invité la pensée à résister aux gestes de

26. « Quand l'homme rencontre l'amour divin révélé dans le Christ, il n'expérimente pas seulement ce que l'amour voudrait originellement signifier, il perçoit en même temps que lui, le pécheur et l'égoïste, n'a pas l'amour véritable. » (Hans Urs von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, p. 40)

27. Hans Urs von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, p. 33.

28. Hans Urs von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, p. 58.

29. Hans Urs von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, p. 6.

fondation-en-raison qui auraient marqué l'histoire de la métaphysique jusqu'à Nietzsche. S'ouvrir à l'être et à sa manifestation historique serait à l'ordre du jour. À y regarder de plus près, l'intention commune entre le théologien suisse et le philosophe allemand est de permettre à un « phénomène par excellence » de convoquer la conscience humaine. En clair, à la demande heideggerienne d'exposer la pensée – dans une attitude contemplative (*Andacht*) – à l'être et de s'en faire interpellé répond la focalisation sur la figure du Christ que le penseur suisse exige de la théologie en l'exhortant à se muer en doctrine de regard (*Erblickungslehre*), etc. Le parallélisme esquissé pourrait occasionner des recherches plus approfondies qui se verraient d'ailleurs encouragées par Balthasar lui-même considérant Heidegger parfois comme un philosophe de référence<sup>30</sup>. Or ce qui mérite attention, c'est le fait qu'il se trouve à la base d'une approche novatrice en théologie signée Marion. En effet, le philosophe catholique envisage de conjuguer la proposition post-métaphysique de Heidegger avec la théologie esthétique de Balthasar. Il développe, par là, une tierce position que l'on peut déterminer comme l'essai de dépasser la métaphysique au nom du Seigneur. Reprenons les étapes majeures de cette réflexion.

### L'idole et l'icône – les premiers essais théologiques de Marion

Dans un premier temps, les travaux théologiques des années 70/80 manifestent bien comment Marion marche dans les pas de Heidegger. Globalement, le penseur français veut reprendre et promouvoir la thèse du philosophe allemand selon laquelle un schéma onto-théologique détermine la métaphysique et la détourne de l'être dans son histoire. Il y met toutefois un accent nouveau : ce que Heidegger stigmatise sous le titre d'onto-théologie est considéré comme l'effet d'une « idolâtrie conceptuelle<sup>31</sup> ». On peut détailler cette idée centrale de l'ouvrage *Dieu sans l'être* en trois temps.

*Premièrement*, elle est préparée à un niveau phénoménologique où seront examinées les modalités que revêt le regard. L'auteur met en avant que celui-ci aspire à la visibilité en visant son environnement. Or cette décision du regard est constitutive pour la formation d'une idole. Car la satisfaction que la visibilité lui procure tend à s'accomplir à un degré maximal. Et quand un objet adéquat est trouvé, il peut – en tant qu'idole – permettre au regard de s'y fixer, de se consolider et se stabiliser. Cependant, le philosophe suggère qu'en arrivant à ce point, le regard s'est seulement saisi au « premier visible » et n'y a « gagné que soi-même ». En tant que « miroir invisible », l'idole reflète simplement la portée propre au regard : « L'idole joue ainsi comme un miroir, non comme un portrait : miroir qui renvoie au regard son image, ou plus exactement l'image

30. Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. 1 : *Schau der Gestalt*, p. 137.

31. Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être : hors-texte*, Paris, Communio/ Fayard, 1982, p. 26.

de sa visée, et de la portée de cette visée<sup>32</sup>. » Le regard doit donc faire l'aveu d'avoir lui-même généré la visibilité recherchée. De l'autre côté, cela signifie qu'il a agi sur le fond d'une invisibilité originaire à laquelle il s'est quasiment refusé en visant le visible.

*Deuxièmement*, la phénoménologie de l'idole ainsi amorcée sera développée comme une critique adressée à la raison philosophique. Le penseur français met en évidence le fait que les structures phénoménales de l'idole peuvent imprégner les concepts quand l'accès au monde est seulement autorisé à ce que la raison appréhende. Ici – et de la même manière que l'idole – un concept ne vise que ce qui s'offre à lui comme « premier visible », il ne reflète que ce que son regard envisage: « Le concept consigne dans un signe ce que d'abord l'esprit avec lui saisit [...] »<sup>33</sup>. D'où le terme d'une idolâtrie conceptuelle.

*Troisièmement*, Marion estime que ce mode idolâtrique de rationalité spécifique la métaphysique dans le sens onto-théologique relevé par Heidegger. La raison (« -logie ») ne se regarde que dans son propre miroir au moment où elle envisage de fonder l'étantité (« onto- ») dans un étant suprême (« théo- »). Faisant sienne la perspective heideggérienne, le penseur français dirige sa critique, notamment, contre certains concepts de Dieu issus de l'histoire de la philosophie (par exemple ceux de Thomas d'Aquin, Leibniz, Kant). Son intention est de dégager en eux le travail de la raison fondatrice évoquée, grâce à laquelle ils fonctionnent comme des idoles. En effet, « [q]uand une pensée philosophique énonce, de ce qu'elle nomme alors « Dieu », un concept, ce concept fonctionne exactement comme une idole, il se donne à voir, mais ainsi se dissimule d'autant mieux comme le miroir où la pensée, invisiblement, reçoit la localisation de son avancée, en sorte que l'invisible se trouve, avec une visée suspendue par le concept fixé, disqualifié et abandonné<sup>34</sup>. » Toujours dans la lignée de Heidegger, le concept de *causa sui* vaut comme l'apothéose de l'idolâtrie métaphysique: « [L]'idole conceptuelle a un site, la métaphysique, une fonction, la théo-logie dans l'onto-théo-logie, et une définition, *causa sui*<sup>35</sup>. » En revanche, penser Dieu dans une configuration décidément post-métaphysique constitue la tâche à laquelle il conviendrait de s'atteler: « Il faudrait peut-être admettre que reste libre un autre chemin – celui qui entreprendrait d'envisager, en fait de divin, une autre figure que le « Dieu » onto-théologique<sup>36</sup>. »

Autant d'éléments pour étayer l'attachement profond de Marion aux impulsions post-métaphysiques de Heidegger. Notons dans le même sens que le philosophe allemand mérite cette valorisation parce qu'aux yeux de Marion

32. Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, p. 21.

33. Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, p. 26.

34. Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, p. 26.

35. Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, p. 56.

36. Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance: cinq études*, p. 32.

il a anticipé sur une rationalité anti-idolâtrique: « La première idolâtrie peut s'établir rigoureusement à partir de la métaphysique, pour autant que son essence dépend de la différence ontologique, mais «impensée comme telle» (M. Heidegger)<sup>37</sup>. » Entre Marion et Heidegger se creuse pourtant un écart à partir du moment où le dernier envisage de dépasser les schémas onto-théologiques avec la pensée de l'être. Aux yeux de Marion, une nouvelle figure idolâtrique est ainsi établie. Dans ce contexte, il propose d'examiner de plus près l'essai heideggérien de concevoir un « Dieu divin », devant lequel l'homme (au contraire de la *causa sui*) peut tomber aux genoux<sup>38</sup>. Un tel projet est contrecarré par le fait que Heidegger y interpose la pensée de l'être et de sa phénoménalité particulière. Le penseur français s'en prend à des énoncés tels que: « Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'être que l'on peut penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré que l'on peut penser l'essence de la divinité. Ce n'est qu'à la lumière de l'essence de la divinité que l'on peut penser et dire, ce que devrait désigner le mot 'Dieu'<sup>39</sup>. » À la suite de ce passage, il faut supposer un concept idolâtrique de Dieu qui fait, grâce à la primauté de l'être, sa rentrée. Certes, il ne relève plus d'une raison fondatrice typique de l'onto-théo-logie. Il se trouve néanmoins toujours en dépendance – envers l'être. Autrement dit, le philosophe allemand ne peut pas penser Dieu comme une réalité libre et vivante. En le concevant sur « l'écran de l'être », il ne fait que promouvoir le dernier avancement de la raison dans le domaine théologique. Voilà pourquoi – et contrairement à sa volonté de dépasser la métaphysique – une nouvelle figure de l'idolâtrie se met en place dans sa pensée. Car, pour Marion, l'être ne présente que le « premier visible ». Et, ainsi, le « miroir invisible » poursuit son ouvrage dans la pensée tardive de Heidegger.

Le raisonnement de Marion axé sur l'idolâtrie conceptuelle est de valeur théologique et vise à un compte rendu de la foi chrétienne face à la philosophie contemporaine. Cette particularité est d'emblée manifeste dans *L'idole et la distance* (1977). En effet, le philosophe français y déclare s'inscrire dans la tradition du discours sur l'Aréopage de s. Paul rapporté au chapitre 17 des Actes des Apôtres: « Notre propre discours ne demeure en effet pas solitaire, inouï, surtout pas original [...]: il reproduit, je veux dire, il doit s'essayer à retrouver, s'il veut seulement demeurer, la situation tactique et le renversement crucial du discours que tint l'apôtre Paul sur l'aréopage, devant les Athéniens [...]<sup>40</sup>. » L'interprétation de ce texte que fournit l'auteur ensuite jette un éclairage important sur sa théorie de l'idole. Quels en sont les moments majeurs?

37. Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être: hors-texte*, p. 51, voir aussi *L'idole et la distance: cinq études*, p. 24-26.

38. Cf. Martin HEIDEGGER, *Identität und Differenz*<sup>5</sup>, Pfullingen, Günther Neske, 1976, p. 64-65 (traduction / T.A.).

39. Martin HEIDEGGER, *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a. M., Klostermann, 1976, p. 351 (traduction / T.A.).

40. Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance: cinq études*, p. 39.

Au début du récit, nous apprenons que s. Paul se met en colère en voyant partout à Athènes les statues représentant des divinités à savoir les idoles de la religion grecque. Lors de ses prédications dans les synagogues et sur le marché, il prend position à leur rencontre. Aussitôt, sa critique provoque un conflit avec la philosophie. S. Paul se tenant sur l'*agora* à Athènes doit effectivement faire face à des érudits issus du stoïcisme et de l'épicurisme qui l'amèneront à l'*Aréopage* – institution juridique ou de politique municipale. C'est à cet endroit public qu'on lui demande de présenter sa doctrine et d'établir les motifs de sa critique fustigeant le culte grec. S. Paul profite de cette occasion pour y proclamer l'évangile. Selon Marion, un rappel de cette situation est judicieux pour définir le rapport que la théologie entretient avec la métaphysique. Le discours à l'*Aréopage* commence avec les mots suivants : « Athéniens, je constate que vous êtes des hommes très religieux à tous points de vue. En effet, tandis que je parcourais votre ville et regardais les monuments qui servent à vos cultes, j'ai trouvé même un autel sur lequel il est écrit : 'À un Dieu inconnu'. Eh bien ! Ce que vous adorez sans le connaître, je viens vous l'annoncer. » (Ac 17, 22-23). Quant à la critique des idoles grecques, il faut noter en premier lieu que Paul compte des partisans des philosophies stoïcienne et épicurienne parmi ses auditeurs. Autrement dit, son texte confessionnel vise toujours la religion *et* la métaphysique grecque. Que la dernière prenne part aux idolâtries du monde est le message sous-entendu à tirer au jour. Or ce n'est qu'à la lumière de la Révélation de Jésus-Christ que cette vérité se manifeste. Se creuse alors une distance entre les conceptions métaphysiques – qu'elles soient théistes ou athéistes – et le Dieu de Jésus Christ dont s. Paul veut témoigner. Contrairement à la foi chrétienne, la métaphysique pratique une idolâtrie en travaillant avec des concepts de Dieu « auto-fabriqués » qui n'ont rien en commun avec le Dieu qui s'est révélé à la croix. Le fait d'amorcer la prédication paulinienne en évoquant l'autel dédié « à un Dieu inconnu » (en se servant peut-être d'une *captatio benevolentiae*) indique pourtant une médiation possible entre le message évangélique et les métaphysiques du monde. Dans cette image se résume bien la façon dont le Dieu de Jésus Christ subvertit la théologie élaborée par la métaphysique et la religion grecque. Après la focalisation, dans ce contexte, sur un « Dieu inconnu », la « parole de la croix » peut se comprendre comme le surgissement inopiné du « Tout autre », ce qu'un « Dieu connu » par la raison métaphysique n'aurait pas permis. Toutefois, il existe un lien plus profond entre le « Dieu inconnu » et le « Dieu de Jésus Christ ». En effet, dans la révélation de Dieu par la croix, le caractère inconnu de Dieu n'a pas été effacé mais plutôt confirmé. La révélation manifeste un Dieu « incompréhensible » et inconnu où altérité et amour absolu vont de pair. Il n'est pas difficile de retrouver chez Marion les convictions théologiques de Hans Urs von Balthasar. Le penseur suisse a effectivement considéré la révélation comme événement d'amour qui ne dérive d'aucun présupposé conceptuel.



Dès lors, la question s'impose de savoir comment Marion établit une théologie post-métaphysique et de quelle manière il y reprend l'approche balthasarienne esquissée. Une réflexion qui renonce à toute idolâtrie conceptuelle et dont la rationalité, à l'inverse, est marquée par l'iconicité est donc de mise. Assurément, la théologie que le penseur français a en vue s'inspire de l'icône que manifeste la révélation chrétienne. Son point de départ constitue l'énoncé néotestamentaire selon lequel le Christ « est l'image du Dieu invisible » (Col 1,15). En théologie, il convient ainsi d'abord de penser un phénomène iconique dans lequel visibilité et invisibilité se recourent. À l'aide de la notion de distance, cette manifestation peut se préciser. Car « distance » définit, pour Marion, la vision du monde faisant suite à la manifestation ultime de Dieu qu'est l'expérience de la croix. En explicitant celle-ci à un niveau phénoménologique, on repère l'éclat d'une « distance » qui devrait imprégner toute conception chrétienne de Dieu. L'acte du Christ de se livrer à la croix est considéré comme la performance d'un amour où le Fils reconnaît sa distance permanente envers le Père et dont il reçoit la vie nouvelle de ressuscité : « le Christ recueille paradigmatiquement le paradoxe de la distance, et le rend absolument (in) visible. [...] La distance de Dieu s'éprouve d'abord dans la figure du Christ : là elle trouve son indépassable fondement et sa définitive autorité<sup>41</sup>. » A ce niveau, la pensée de Balthasar a servi, une fois de plus, de modèle. En effet, d'après la « théo-dramatique » de la croix, le savant suisse entend par « distance » le mode de rapport entre le Père et le Fils : « La distance infinie entre le monde et Dieu est fondée dans l'autre distance originaire entre Dieu et Dieu<sup>42</sup>. » Mais la distance travaille également la conscience croyante. Effectivement, la figure du Christ est donnée à la pensée en parcourant une distance invisible. Elle présente l'acte pur d'un don issu d'une distance : « Par excellence, sur la face du Christ, la vision s'épuise à soutenir d'un regard clignotant la ténèbre qui compose l'éblouissement. L'avancée coïncide avec le retrait, parce que c'est le retrait qui s'y avance<sup>43</sup>. »

Dès lors, si le regard voit de l'invisibilité et s'en trouve regardé et appelé, cela conduit à la suspension du principe idolâtrique qui entraîne les concepts à ne tourner qu'autour d'eux-mêmes et à paralyser la pensée désormais qualifiable de métaphysique. À l'inverse, Marion estime que des concepts convertis par l'événement invisible de la croix devraient être distinctifs pour la théologie. Il en découvre un schéma directeur dans les écrits de Pseudo-Denys. À son avis, il convient d'honorer ce penseur néoplatonicien du sixième siècle pour avoir proposé une troisième voie pour parler et penser Dieu. En un mot, sa théologie se caractérise selon Marion non pas par un discours conceptuel

41. Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance: cinq études*, p. 196.

42. Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik* Bd.2/1 : *Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1976, p. 242 (traduction / T.A.).

43. Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance: cinq études*, p. 196.

(qu'il soit négatif ou affirmatif) portant sur Dieu, mais par un discours de louange. La prestation spécifique de la théologie dionysiaque consiste dans le fait qu'ici une réflexion théologique adopte la forme linguistique de la louange. L'auteur néo-platonicien n'appelle Dieu ni *summum ens*, *bonum*, *pulchrum*, ni *summum non ens*, *bonum*, *pulchrum*, mais *aitia*. Suivant le commentaire marionien, ce terme qui se traduit spontanément par « cause » se démarque de la pensée aristotélicienne et ses séquences médiévales. *Aitia* est une expression effectuée au sein de l'acte de louange : « La cause / *aitia* entretient un rapport privilégié avec une co-occurrence précise, louer<sup>44</sup>. » Autrement dit, *aitia* n'a pas de signification ontologique, prédicative, transcendente, mais suréminente. Celui qui parle en louant *aitia* transgresse toutes les limites du discours conceptuel avec lesquelles la pensée séculière chargerait ce mot. Au contraire de cela, Dieu n'est pas conçu mais dénommé comme *aitia*. En disant *aitia* dans la louange, on témoigne et confesse un don divin qui ne s'appréhende pas à la base de la raison ni des concepts ni de l'être. S'appuyant sur une des lettres de Pseudo-Denys qui atteste un lien de continuité entre la théologie mystique et l'herméneutique de révélation, Marion soutient que le terme *aitia* manifeste toujours la vie nouvelle donnée à la croix. C'est pourquoi celui qui loue Dieu comme *aitia* fait valoir d'avoir été interpellé par l'amour divin révélé à la croix. En louant, il n'explore pas le monde à partir d'une raison autonome, mais il témoigne que celui-ci procède d'un don transcendant la rationalité. Les concepts théologiques renvoient donc à une dimension invisible d'où ils émergent. En leur sein se creuse – comme dans l'icône – une distance. D'après Marion, ce type iconique de rationalité devrait constituer toute théologie sérieuse qui veut s'inscrire dans l'événement de la Croix. Soulignons surtout que la rencontre avec le Seigneur a rompu définitivement avec l'idolâtrie métaphysique et conduit en voie directe vers une théologie post-métaphysique. Vu sous cet angle, dépasser la métaphysique au nom du Seigneur caractériserait assez essentiellement la théologie chrétienne.

Les ouvrages théologiques de Marion admettent une dichotomie très tranchée entre « théologie iconique » et « métaphysique idolâtrique ». Leur déficit majeur consiste à ne pas s'expliquer sur la manière dont la raison quitte par elle-même la métaphysique pour entrer dans le champ ouvert à la religion chrétienne. Tant qu'elle n'est pas éclairée par la foi dans le Christ (partant donc de l'icône et pratiquant son discours de louange etc.), la raison reste, même chez Heidegger, entravée par une attitude idolâtrique, incapable de dépasser la métaphysique. Mais concevoir un « au-delà de la métaphysique » ne devrait-il pas aussi se faire *remoto Christo*? Outre cela, marquant une opposition envers toute « théologie » supposée idolâtrique, Marion met la théologie elle-même en difficulté. Est-ce que celle-ci ne se comprendrait pas comme une

44. Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance : cinq études*, p. 190.

« science » à part entière, autrement dit : comme une « science » qui prétend, par essence et par tradition, que la foi peut se formaliser en des termes de rationalité générale ? Or, quand on y regarde de plus près, on constate que le philosophe français est lui-même tombé sur ce questionnement.

### La phénoménologie de la donation – penser la Révélation en termes rationnels

À partir de 1988, Marion développe une « phénoménologie de la donation ». Trois autres ouvrages seront publiés : « *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* » (1989), « *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* », « *De surcroît. Études sur le phénomène saturé* » (2001). Ici, l'auteur se dirige à nouveaux frais vers la pensée séculière tout en concevant la révélation chrétienne comme une possibilité ultime du monde phénoménal. Il en découle une théorie de révélation faite sur la base d'une refonte de la méthode phénoménologique qui inaugure un dépassement de la métaphysique. La question de savoir si celui-ci se fait « au nom du Seigneur » reste néanmoins ouverte. Pour l'heure, retenons que Marion semble ici mettre en œuvre ce que Balthasar a cru dénicher chez Scheler : une phénoménologie d'un « *laisser-se-donner pur* » de l'objet<sup>45</sup> qui pourrait aussi accueillir la splendeur émanant de Jésus Christ.

La « phénoménologie de la donation » prétend consolider la méthode de base en phénoménologie. Marion est convaincu que ce courant philosophique ne pourrait pas accomplir sa mission tant que la donation origininaire du phénomène reste méconnue. C'est la raison pour laquelle il lui convient de s'atteler à une révision de la philosophie phénoménologique et effectuer un travail de fond sur les écrits de Husserl. Or cette démarche s'avère influencée par Heidegger qui insiste tout au long de son itinéraire, par exemple, sur la demande husserlien de faire « droit aux choses mêmes »<sup>46</sup> ou sur le concept de l'« intuition catégoriale »<sup>47</sup>. En interprétant, entre autres, ces éléments husserliens dans un sens ontologique, Heidegger a jeté un nouvel éclairage sur la phénoménologie. Ayant mis en évidence qu'à sa base émerge la question de l'être, il l'a fait évoluer considérablement. Il n'en résulte pas seulement le conflit célèbre avec son ancien maître Husserl, mais aussi le fait que sa révision phénoménologique est devenue un modèle pour bien des penseurs notamment français. Emmanuel Lévinas, Michel Henry, Jacques Derrida s'attachent,

45. Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance : cinq études*, p. 6.

46. Voir par exemple Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*<sup>17</sup> (1927), Tübingen, Niemeyer, 1993, p. 38.

47. « Ce que Husserl a accompli consistait en effet dans le fait de rendre présent l'être qui se présente au niveau phénoménal dans la catégorie. Grâce à cela [...] j'ai fini par avoir une base. » (Martin HEIDEGGER, *Seminare*, GA 15, Frankfurt a. M., Klostermann, 1986, p. 378.)

chacun au nom d'un autre phénomène « par excellence », à réviser la phénoménologie husserlienne et à critiquer la révision de celle-là présentée par Heidegger. Or Marion reprend cette tradition de refonte phénoménologique.

Il se focalise, pour sa part, sur la notion de la donation et doit gérer à partir de là une tension spécifique avec les réflexions des « pères de la phénoménologie ». Dans ce sens, établissons d'abord son rapport à Husserl. La relecture du *corpus husserlianum* lui montre principalement l'omniprésence des termes *Gegebenheit* ou *Selbstgebung* (ce qui est traduit en français par « donation ») à des endroits où il s'agit de saisir l'objectif de la méthode phénoménologique<sup>48</sup>. Au premier regard, il semble que la réduction husserlienne vise à l'auto-donation « en personne » du phénomène. Selon l'« eidétique », la donation du phénomène a la fonction de servir de source de droit de la connaissance originaire. On peut se rapporter à ce que Husserl appelle son « principe des principes » : « ... toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance, que tout ce qui s'offre originairement à nous dans l'intuition (dans son effectivité charnelle, pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne<sup>49</sup>. » Visiblement, le terme et l'idée de la donation sont bien présents dans les intuitions originaires de Husserl. Pourtant, le philosophe allemand refuse de donner pleinement à la phénoménologie cette orientation conceptuelle – une défaillance que Marion souhaite corriger : « Husserl n'a pas déterminé par concept la donation, qui pourtant détermine la réduction (§1) et le phénomène (§2) ; il pense à partir de la donation, tout en la laissant pour une large part impensée<sup>50</sup>. » Alors que, dans un premier temps, la réduction semblait viser la donation du phénomène, le père fondateur de la phénoménologie, presque simultanément, disqualifie celle-ci en envisageant l'objectivité (*Gegenständlichkeit*) invoquée comme horizon ultime de la phénoménalité. Dit autrement : à la condition de manifester son objectivité originaire, le phénomène peut se manifester. Or cette limitation principielle entraîne une version raccourcie du monde phénoménal à laquelle, d'emblée, échapperaient un certain nombre de phénomènes ou d'aspects phénoménaux. Sont concernées, notamment, les propositions phénoménologiques soulevées par certains penseurs français. L'autrui, la « différence », la chair etc. ne peuvent pas se conformer au principe d'objectivité. Par conséquent, les approches de Levinas, Derrida

48. Voir par exemple « Tout vécu intellectif et tout vécu en général peut devenir l'objet d'un voir et d'une saisie pure, et, dans ce voir, il est donation absolue. » (Edmund HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie*, p. 31, Hua II, traduction / T.A.) « Par conséquent la réduction phénoménologique signifie [...] qu'on se limite à la sphère des donation-en-personne pures. [...] La donation absolue est une dernière instance » (*Die Idee*, p. 60-61).

49. Edmund HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, §24, Hua III, 52 (traduction / P. Ricœur).

50. Jean-Luc MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, p. 42.

et Henry se présentent souvent comme la négation de la phénoménologie. Mais à ce sujet, Marion ne donne pas son consentement. Il met en avant le fait que cette conclusion négative est due aux étroitesse dans lesquelles Husserl, lui-même, a délaissé la méthode réductive en la rattachant, sans sens critique, au primat de l'objectivité. D'un autre côté, si l'on poursuit la réduction de façon conséquente, la conscience phénoménologique, l'intentionnalité ferait réellement sa percée et se déclinerait comme étonnement devant la donation phénoménale, ce qui autoriserait aussi une conception positive des phénomènes mentionnés. L'idée du phénomène saturé<sup>51</sup> trouve ici son ancrage.

Passons à la relecture marionienne de Heidegger. De façon analogue, ce disciple de Husserl a souligné l'importance de la donation. Au début de *Être et temps*, nous trouvons sous sa plume la phrase suivante : « L'être se trouve dans le *que* » et le *quid*, dans la réalité, dans l'être-sous-la-main, dans la subsistance, dans la validité, dans l'être-là [existence], dans le *cela donne*<sup>52</sup>. » Ce plaidoyer en faveur du primat de la donation aurait pu diriger la pensée heideggerienne vers l'auto-donation des phénomènes recherchée par Marion. Il en va de même avec sa détermination du phénomène comme « ce qui se montre à partir de lui-même<sup>53</sup> ». Mais Heidegger ne va pas épuiser la signification de la donation dans toute sa portée. Ce qui compte pour lui, cela se résume dans l'énoncé suivant : « Considérée en son contenu, la phénoménologie est la science de l'être de l'étant – l'ontologie<sup>54</sup>. » Il convient donc de souligner que les phénomènes renvoient, par le biais du *Dasein*, à leur être et à l'être tout court. Stipulant que l'être achève la démarche phénoménologique, un nouvel horizon qui régit le monde phénoménal se mettrait en place. En revanche, Marion établit que même celui-ci pourrait être transgressé quand on poursuit la méthode de la réduction sans lâcher prise. Affranchi de tout horizon préalable, le phénomène pourrait enfin se donner librement. D'où la devise marionienne : « D'autant plus de réduction, d'autant plus de donation<sup>55</sup>. » Dans cette perspective, la méthode réductive inaugurée par Husserl devrait vider la conscience au point qu'elle s'adonne au phénomène se donnant librement. En interposant, par contre, une trame catégorielle comme « l'objectivité » ou « l'être », on risque de bloquer ce devenir phénoménal. Selon Marion, ce qui est décisif en phénoménologie, c'est la donation qui permet des manifestations phénoménales. À l'inverse, la conscience est appelée à s'y ouvrir, sans reste et réserve, mieux : à mettre entre parenthèses toutes les saisies préalables, qu'elles prennent la forme d'un horizon ou d'un autre phénomène supposé « par excellence ». Que

51. Jean-Luc MARION, *Étant donné*, livre IV.

52. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*<sup>17</sup> (1927), Tübingen, Niemeyer, 1993, p. 7.

53. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*<sup>17</sup> (1927), Tübingen, Niemeyer, 1993, p. 37.

54. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*<sup>17</sup> (1927), Tübingen, Niemeyer, 1993, p. 37.

55. Jean-Luc MARION, *Réduction et donation, recherches sur Husserl et Heidegger*, Paris, PUF, 1989, p. 303.

la mission de la philosophie phénoménologique s'accomplisse sous la figure de la donation constitue le premier résultat des recherches de Marion. Toutefois, il est de plus grande importance que ce travail de refonte manifeste la prétention de renverser définitivement la métaphysique. Aux yeux de son auteur, la phénoménologie renouvelée par la donation permet une véritable philosophie post-métaphysique : « Le paradoxe initial et final de la phénoménologie tient précisément à ceci qu'elle prend l'initiative de la perdre. Certes comme toute science rigoureuse, elle décide de son projet, de son terrain et de sa méthode, prenant ainsi l'initiative aussi originellement que possible ; mais, à l'encontre de toute métaphysique, elle n'ambitionne que de perdre cette initiative le plus tôt et le plus complètement possible, puisque qu'elle prétend rejoindre les apparitions de choses dans leur plus initiale originarité – à l'état pour ainsi dire natif de leur manifestation inconditionnée en soi et donc à partir de soi<sup>56</sup>. » Effectivement, dans la « phénoménologie de la donation », l'intention de fonder le monde des étants dans un être suprême (ou dans ce qu'il se présente sous la figure d'un phénomène « par excellence ») est substituée par une pensée qui s'ouvre et s'adonne sans reste aux phénomènes. Ils peuvent s'épanouir selon leur donation propre et en deçà de toutes figures fondatrices caractéristiques pour la métaphysique. En ce sens, Marion estime que la phénoménologie dépasse la métaphysique. Mais est-ce que cette percée se fait toujours « au nom du Seigneur » ?

Il serait trop facile d'y répondre en renvoyant au phénomène de révélation que Marion développe dans le livre IV d'*Étant donné*.<sup>57</sup> Effectivement, la révélation thématifiée par Marion dans un registre phénoménologique a seulement le statut d'une possibilité, même si elle est « ultime »<sup>58</sup>. Or le fait d'avoir donné à ce travail une orientation théologique se repère mieux ailleurs. Ainsi, en 1988<sup>59</sup>, c'est-à-dire une année avant *Reduction et donation*, Marion publie un article en Allemagne, dans un pays qui, au contraire de la France, n'est pas marqué par la séparation de l'Église et de l'État, cette séparation qui malheureusement peut souvent se retrouver dans celle de la théologie et la philosophie. Dans ce texte désormais accessible en français sous le titre *Le visible et le révélé*, il esquisse le projet d'une phénoménologie religieuse. L'enjeu de cette réflexion concerne le rapport entre la méthode phénoménologique développée par Husserl et Heidegger et la religion. À propos du terme de religion, l'auteur propose la définition suivante : « La religion n'atteint à sa figure la plus achevée qu'en s'établissant par et comme une révélation, où une instance, transcendante à l'expérience, se manifeste pourtant expérimentalement ; une telle

56. Jean-Luc MARION, *Étant donné*, p. 15.

57. Jean-Luc MARION, livre IV.

58. *Ibid.*

59. Publié en français sous le titre « Le possible et la révélation », dans Jean-Luc MARION, *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005, p. 13-34.

expérience effective au-delà (ou en-deçà) des conditions de possibilité de l'expérience s'assure non seulement par son constat en des individus privilégiés etc.<sup>60</sup> » Quand on se souvient du travail théologique que Marion réalise dès les années 70 et que l'on anticipe sur le phénomène de révélation qu'il concevra dans *Étant donné*, le caractère formel de cet énoncé ne peut pas nous induire en erreur. Il est évident que Marion vise la révélation chrétienne affirmant que Dieu s'est fait chair dans la venue de Jésus Christ. Dans ce prisme, le philosophe français engage une relecture de la phénoménologie. Ses premières études sur Husserl et Heidegger aboutissent à une hypothèse intéressante: «La théologie ne peut-elle pas, en vertu de ses exigences propres et en vue de seulement les formuler, suggérer à la phénoménologie certaines modifications de méthode et d'opération? En d'autres termes, ne pourrait-on pas s'enquérir des conditions (inconditionnelles) auxquelles la méthode phénoménologique devrait souscrire pour accéder à une pensée de la révélation?<sup>61</sup> » Au regard du travail achevé, «la phénoménologie de la donation», il semble légitime de considérer cet article germanophone comme programmatique et de dire que toute sa refonte phénoménologique est orientée par la question: comment penser la révélation du Seigneur? Un peu à l'instar de *l'Action* de Maurice Blondel, mais sous une forme variée et, par ailleurs, avec moins de difficultés en termes de réputation universitaire, Marion se serait donc attelé à une réflexion en théologie fondamentale dans le sens où cette discipline essaie de «justifier l'espérance devant tous ceux qui vous en demandent compte» (1 P 3,15). Et, pour finir, le dépassement de la métaphysique que Marion envisage en établissant l'ouverture à la donation comme la vocation originaire de la phénoménologie s'est, une fois de plus, réalisé, effectivement, «au nom du Seigneur!»

*Université catholique de l'Ouest – UCO*  
Angers

#### SOMMAIRE

Il appartient au philosophe Jean-Luc Marion d'avoir insisté, tout au long de son itinéraire, sur le rapport essentiellement critique entre religion et métaphysique. Ses analyses phénoménologiques l'ont, plus précisément, amené à concevoir la foi en la révélation chrétienne comme une sortie possible de toute «ontothéologie» – terme par lequel le Heidegger tardif caractérise la métaphysique. Notre contribution envisage de montrer que le dépassement de la métaphysique envisagé par Marion à la suite du philosophe allemand connaît deux voies différentes et implique une rupture souvent méconnue. Alors que ses travaux

60. Jean-Luc MARION, *Le visible et le révélé*, p. 14.

61. Jean-Luc MARION, *Le visible et le révélé*, p. 29.

théologiques des années 70 et 80 (*L'idole et la distance, Dieu sans l'être*) semblent plutôt juxtaposer la vision chrétienne du monde et la pensée de Heidegger, l'auteur s'attache depuis les années 90 (*Réduction et donation, Étant donné, De surcroît*) à réviser l'épistémologie de la pensée phénoménologique et à travailler à son ultime percée. En ce sens, la « phénoménologie de la donation » permet de poser la pensée dans une situation véritablement post-métaphysique tout en l'ouvrant à la possibilité de se faire interpellé par l'événement du Christ – approche qui entre, par ailleurs, en affinité avec la tâche de la théologie fondamentale: « justifier l'espérance devant tous ceux qui vous en demandent compte » (1 P 3,15).

#### SUMMARY

The philosopher Jean-Luc Marion has insisted all along on the critical relationship between religion and metaphysics. His phenomenological investigations have, specifically, led him to conceive the Christian faith in revelation as a possible release from any “onto-theology” – a term by which the late Heidegger characterized metaphysics. Our contribution intends to show how Marion – following the German philosopher – envisages the overcoming of metaphysics. His approach knows two different ways and involves an often unrecognized rupture. While his theological works of the 70s and 80s (*The idol and distance, God without Being*) rather seem to juxtapose the Christian world-view and Heidegger's thinking, the author endeavors since the 90s (*Reduction and donation, Being Given, In Excess*) to revise the phenomenological epistemology in order to forward its ultimate breakthrough. In this sense, the “phenomenology of donation” helps put the thinking in a truly post-metaphysical position while opening it up to the event of Christ – an approach that is also in correspondence with the task of fundamental theology: “justify your hope to everyone who calls you to account” (1 Peter 3:15).



---

## LE DIALOGUE COMME CONCEPT INTERPRÉTATIF DU CONCILE VATICAN II. Événement, expérience et enseignement<sup>1</sup>

GILLES ROUTHIER

Le terme « *dialogus* », qu'on ne retrouve qu'à deux reprises dans les actes des vingt autres conciles œcuméniques de l'histoire<sup>2</sup> se rencontre à vingt-huit reprises dans les textes de Vatican II<sup>3</sup>. Cette seule statistique attire l'attention du chercheur sur l'importance du thème à Vatican II. Sans surprise, on en trouve douze occurrences dans le décret *Unitatis Redintegratio*, six dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes* et dans le décret *Ad Gentes*, deux emplois dans *Gravissimum Educationis*, et finalement une occurrence dans *Optatam Totius* et la déclaration *Dignitatis Humanae*. Sauf pour le décret sur l'œcuménisme, toutes les occurrences se retrouvent dans les documents approuvés au cours des derniers mois du concile et tous après la publication de l'encyclique *Ecclesiam suam* de Paul VI sur le dialogue. Enfin, cette donnée statistique étonne à certains égards, puisque le terme ne se rencontre pas dans la Déclaration *Nostra Aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes et, curieusement, hormis une occurrence dans *Optatam Totius*,

---

1. Le texte de cette communication et de celles qui suivent dans ce numéro a été présenté lors du Colloque *Dialogue and Vatican II*, organisé par *The Institute for Research on the Second Vatican Council in Canada* et *The Dominican Institute of Toronto* et tenu à University of Saint Michael's College, Toronto, les 26-27 mai 2014. On utilisera dans la suite les abréviations suivantes pour les textes de Vatican II: AA: *Apostolicam Actuositatem*; AG: *Ad Gentes*; CD: *Christus Dominus*; DH: *Dignitatis humanae*; DV: *Dei Verbum*; GE: *Gravissimum Educationis*; GS: *Gaudium et Spes*; LG: *Lumen Gentium*; IM: *Inter Mirifica*; NA: *Nostra Aetate*; OE: *Orientalium Ecclesiarum*; OT: *Optatam Totius*; PC: *Perfectae Caritatis*; PO: *Presbyterorum Ordinis*; SC: *Sacrosanctum Concilium*; UR: *Unitatis Redintegratio*.

2. Le terme se retrouve également dans les actes du Concile de Constance.

3. Pour une comparaison du lexique de Vatican II et celui des autres conciles, voir CETEDOC, *Thesaurus conciliorum oecumenicorum et generalium ecclesiae catholicae*, Series A – Formae, Turnhout, Brepols, 1996. Pour une étude plus détaillée du lexique de Vatican II, voir Philippe DELHAYE, Michel GUERET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, Louvain, Cetedoc, 1974. Pour une appréciation de l'approche lexicographique des textes conciliaires, voir mon article « L'herméneutique de Vatican II: de l'histoire de la rédaction des textes conciliaires à la structure d'un corpus », dans *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, 2006, p. 396-399.

ne se retrouve dans aucun document abordant la vie interne de l'Église catholique. Cette absence soulève une difficulté qu'il nous faut résoudre avant d'aller plus loin.

Le risque est grand, dans une telle étude, de ne nous appuyer que sur les textes conciliaires et de nous limiter à ne rechercher que le terme *dialogus* pour mener cette recherche. L'approche lexicographique, même si elle est suggestive et en mesure de nous alerter sur des éléments spécifiques de l'enseignement de Vatican II, comporte des limites évidentes. D'une part, la mise en garde de Congar est toujours opportune<sup>4</sup>: s'attachant à la recherche d'un terme particulier, on en vient à négliger toutes les autres expressions de la même idée. C'est ainsi, par exemple, que l'on risque d'oublier que le concile utilise fréquemment le terme *colloquium* (trente-trois occurrences, i.e. plus que *dialogus*) pour désigner la réalité du dialogue<sup>5</sup>.

Au delà de l'usage du terme *dialogus*, l'idée de dialogue doit donc être débusquée derrière une foule d'autres termes, de locutions ou de périphrases qui décrivent le dialogue sans utiliser le terme lui-même. Elle se reconnaît, par exemple, sous l'injonction faite aux membres de l'Église d'exprimer leur avis et le devoir corrélatif des pasteurs d'écouter les laïcs et de prendre conseil auprès d'eux. On a donc affaire ici à trois actions qui décrivent concrètement ce qu'est le dialogue: exprimer son avis, écouter, prendre conseil. Le devoir d'écoute est pour la première fois présenté au n° 27 de *Lumen Gentium*, consacré à la fonction de gouvernement de l'évêque. Cet énoncé connaît sa réciproque dans le devoir qu'ont les laïcs de « manifester leur sentiment en ce qui concerne le bien de l'Église<sup>6</sup> ». Le décret *Christus Dominus* rappelle aux évêques d'écouter leurs prêtres afin de progresser vers une pastorale d'ensemble dans le diocèse.

Sans avoir recours aux termes *dialogus* ou *colloquium*, Vatican II met donc en avant des pratiques de dialogue (pour ne rien dire des institutions qu'il promeut), sans pour autant employer le terme *dialogus* ou *colloquium*. Cela se vérifie, par exemple, dans le décret *Presbyterorum Ordinis*: « Qu'ils [les évêques] sachent les [les prêtres] écouter volontiers, les consulter même, et parler avec eux de ce qui concerne les exigences du travail pastoral et le bien du diocèse. » (PO 8) Dans ce passage, le terme dialogue ne se retrouve pas.

4. Voir Yves CONGAR, « L'Église en cartes. À propos d'un traitement informatique des textes de Vatican I », dans *Le Concile Vatican II. Son Église peuple de Dieu et corps du Christ* (coll. « Théologie historique », 71), Paris, Beauchesne, p. 73-78.

5. Si on le retrouve à 13 reprises dans GS, on le relève dans des textes qui ont surtout en vue la vie interne de l'Église (et les relations entre les personnes): 6 AA, 4 CD, 3 PO, 2 OT. On le retrouve également à deux reprises dans NA et une fois dans AG. Fait significatif, j'aurai à y revenir, on en trouve également une occurrence dans DV.

6. LG 37. Ce droit et ce devoir de tous les fidèles de donner leur opinion est reprise au canon 212, §2 du *Codex* de 1983. J'adopte la traduction des textes conciliaires à *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, Montréal, Fides, 1966.

Pourtant, la réalité s'y rencontre à travers les termes «écouter» (*audiant*), «consulter» (*consultant*), «parler avec eux» (*cum eis colloquantur*). La même obligation s'applique aux curés qui doivent prendre conseil auprès de leur «vicaire» (CD 30) alors que le devoir d'écoute incombe aussi aux dicastères romains (CD 10) «les Pères du Concile estiment très utile que ces mêmes Dicastères entendent (*audiant*) davantage des laïcs, réputés pour leurs qualités, leur science et leur expérience, en sorte que ces laïcs aussi jouent dans les affaires de l'Église le rôle qui leur revient».

D'autre part, l'enquête sur l'enseignement de Vatican II qui ne serait conduite qu'à partir d'une approche lexicographique ou textuelle risque de déhistoriciser les textes conciliaires. En effet, la lecture que l'on en fait alors les détache de l'événement conciliaire lui-même et de l'expérience qu'a permise la tenue du concile, se privant du coup d'une clé importante pour les interpréter.

J'aborderai donc l'enseignement de Vatican II sur le dialogue en le reconnectant à l'événement du Concile et à l'expérience des Pères conciliaires. Ce sera mon premier point. De là, je réfléchirai au cadre théologique qui permet d'envisager le dialogue et qui en constitue la condition de possibilité. Enfin, je voudrai mettre à jour le fondement du dialogue dans l'enseignement de Vatican II.

## 1. Le concile comme image guide et cadre du dialogue dans l'Église et de l'Église avec le monde

Réfléchissant à l'enseignement de Vatican II sur la collégialité, H.J. Pottmeyer observait pertinemment qu'«une pratique et une expérience de la communion sont nécessaires pour qu'une ecclésiologie correspondante puisse se développer et soit acceptée. La formation de l'ecclésiologie-communion au sein de l'événement conciliaire est un exemple excellent pour l'union intime entre la pratique et l'expérience de la communion d'une part, et la réflexion théorique sur elle et sa formulation d'autre part<sup>7</sup>» En d'autres termes, Pottmeyer remarque qu'on ne peut comprendre le développement de l'ecclésiologie de communion à Vatican II (texte) en dehors de la pratique conciliaire de la communion et de l'expérience de communion qu'ont réalisée les Pères conciliaires au cours de Vatican II. C'est aussi à partir d'une pratique et d'une expérience de la collégialité que les évêques sont parvenus à élaborer une théologie de la collégialité, observe-t-il. De même, on pourrait dire qu'une pratique et une expérience d'échange, d'écoute et de dialogue permet de développer un enseignement correspondant sur le dialogue au sein de l'événement

7. Hermann Josef POTTMEYER, «Continuité et innovation dans l'ecclésiologie de Vatican II. L'influence de Vatican I sur l'ecclésiologie de Vatican II et la nouvelle réception de Vatican I à la lumière de Vatican II», dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les Églises après Vatican II* (coll. «Théologie historique», 61), Paris, Beauchesne, 1981, p. 93.

conciliaire. En effet, avant d'être un lieu de production d'un enseignement sur le dialogue, l'événement conciliaire est une expérience de dialogue, d'échange et de débat.

Je m'appuierai encore ici sur l'autorité d'Yves Congar qui rappelait de ne jamais oublier que le concile est un « événement »<sup>8</sup>. Dans son esprit, le fait conciliaire, « le fait qu'il y a eu concile » – et pas seulement un concile par correspondance – avec tout ce que supposent la rencontre, la venue en assemblée et les échanges, est capital. Ce fait constitue en soi un enseignement qui parle parfois plus fort que les textes eux-mêmes, comme c'est le cas, par exemple, des gestes de Paul VI qui s'avèrent à l'occasion plus éloquents que ses discours<sup>9</sup>. Le concile, comme lieu de libre expression de points de vue, d'échanges et de dialogue, a été un événement tellement puissant qu'on a voulu le reproduire de diverses façons par la suite, les synodes et conseils prenant souvent pour modèle le concile lui-même que l'on voulait reproduire à une autre échelle<sup>10</sup>.

En ce sens, le concile lui-même, comme espace d'échange, de confrontation des points de vue et de dialogue, est déjà un enseignement. De plus, on peut dire qu'il offre une image-guide du dialogue dans l'Église et de l'Église avec le monde et une figure institutionnelle rendant ce dialogue possible.

On voit donc la limite évidente de la compréhension de l'enseignement du concile par le seul recours aux textes détachés de la vie de l'Église qui est en mesure de les rendre compréhensibles et de les expliquer. Il faut donc construire le rapport entre l'ecclésiologie professée ou l'auto-compréhension que l'Église se donne d'elle-même dans sa théologie et ses textes normatifs (notamment l'enseignement des conciles) et l'expérience de l'Église à travers les siècles ou lors d'un concile. Les textes conciliaires à eux seuls, c'est-à-dire détachés de l'événement conciliaire et de l'expérience des Pères – c'est là ma position herméneutique –, sont incapables d'exprimer parfaitement la vérité contenue dans l'expérience et on ne saurait comprendre parfaitement le texte qui porte au discours cette expérience sans une référence à l'expérience et à la vie de l'Église. Suivant cette logique, il ne saurait y avoir une intelligence exacte de l'enseignement conciliaire sur le dialogue dans l'Église et de l'Église avec le monde, avec les chrétiens non catholiques, avec les croyants d'autres religions et les non-croyants, sans faire appel à la vie conciliaire et à l'expérience qu'elle développe, celles-ci constituant un enseignement encore plus fort, s'il le fallait, que les textes eux-mêmes ou, à tout le moins, les éclairant et les interprétant.

8. Yves CONGAR, « Regard sur le concile Vatican II », dans *Le concile de Vatican II. Son Église peuple de Dieu et corps du Christ*, 1984, p. 53.

9. Voir Gilles ROUTHIER, « Les trois pèlerinages conciliaires de Paul VI. Des gestes programmatiques », *Centro Vaticano II. Ricerche e Documenti*, 4 (2004), p. 163-192.

10. *Le motu proprio* de Paul VI, *Apostolica sollicitudo* créant le synode des évêques, prend comme référence le concile Vatican II.

Il y a donc, au delà des textes et des énoncés conciliaires, une autre réalité à laquelle il faut prêter attention si l'on veut saisir dans toute sa richesse l'enseignement de Vatican II sur le dialogue et l'honorer réellement. Cette autre réalité, liée à la vie conciliaire et inséparable d'elle, nous pouvons la nommer expérience qui se construit à partir du vécu conscientisé, approfondi, porté au langage et auquel on a attribué une signification.

Aussi, chercher à connaître l'enseignement de Vatican II sur le dialogue, conduira non seulement à se référer aux textes conciliaires en cherchant à établir une liste de tous ses enseignements particuliers se rapportant à cette question, mais consistera à relire les textes dans leur relation avec l'expérience conciliaire elle-même, les deux s'interprétant mutuellement. Dans cette perspective, une herméneutique du concile n'est possible que dans le rapport entre les textes, l'histoire qui les porte (la vie conciliaire dont ils ne sont pas détachables) et l'expérience faite par les Pères au long de cette histoire, expérience qui conduit à une prise de conscience et qui est portée au discours dans les enseignements du concile. Ainsi, explorer les propositions du concile Vatican II sur le dialogue ne signifie pas simplement partir des textes conciliaires, en isoler les fragments où l'on retrouve le terme, mais rechercher ce que les textes et l'expérience de Vatican II proposent à l'Église catholique.

On le voit, saisir l'enseignement conciliaire dans sa totalité – i.e. à travers mais aussi au delà des productions textuelles du concile – pose un défi de taille. L'herméneutique des textes, qui n'a pas encore fini d'être réfléchie, doit se doubler d'une herméneutique du fait ou de la vie conciliaire et de son expérience, sans négliger les représentations produites par la « mise en scène » conciliaire, car l'événement conciliaire lui-même, produit des représentations et, en ce sens, il est déjà lui-même discours.

Cela est peut-être encore plus déterminant pour la question qui nous occupe ici, le dialogue. En effet, le concile Vatican II, où l'Église est représentée<sup>11</sup>, offre une image-guide de l'Église comme espace de dialogue. Le concile, qui est avant tout une liturgie, est comme celle-ci une épiphanie de l'Église, sa représentation. À l'occasion des assises conciliaires, la représentation<sup>12</sup> que l'Église catholique a donnée d'elle-même au public a été celle d'un espace de

11. Yves Congar distingue fréquemment la « représentation » réalisée à travers une personnalité corporative et la « représentation » par délégation. On verra notamment son article « Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet », dans *Revue d'histoire du droit français et étranger*, 36 (1958), p. 248-249. L'assemblée conciliaire des évêques représente vraiment l'Église, dans un sens corporatif où un corps se représente et se personnifie dans sa tête, parce qu'il confesse avec elle la même foi apostolique. En ce sens, le concile reçoit, à travers les évêques réunis en assemblée, la foi de toutes les Églises locales et accueille les ferments de vie qui habitent le corps ecclésial.

12. Sur les représentations du concile, on verra l'étude réalisée par Charles-Étienne Guillemette en rapport avec la presse québécoise : *Les représentations de Vatican II dans les quotidiens francophones du Québec en 1963 : élaboration d'une culture conciliaire*, Mémoire de maîtrise, Université Laval, 2004.

dialogue ouvert et de libre discussion. C'est cela que la presse a perçu, tout comme les observateurs non catholiques, les fidèles catholiques et le grand public. Ainsi, les fidèles ont compris quelque chose de l'Église avant même que ne soit rédigée la Constitution *Lumen Gentium*. Cela corrobore la réflexion de Paul VI dans son allocution d'ouverture à la deuxième session :

Il n'y a pas à s'étonner si après vingt siècles de christianisme [...], le concept authentique, profond et complet de l'Église, [...] a encore besoin d'être présenté d'une manière plus précise. L'Église est un mystère, c'est-à-dire une réalité imprégnée de présence divine et qui peut toujours être l'objet de nouvelles et de plus profondes recherches. La pensée humaine se déploie d'une manière progressive, elle passe d'une connaissance empirique de la vérité à des connaissances scientifiques élaborées d'une façon plus rationnelle<sup>13</sup>.

S'il est exact que « la pensée humaine se déploie d'une manière progressive », passant « d'une connaissance empirique de la vérité à des connaissances scientifiques élaborées d'une façon plus rationnelle », on comprendra que l'expérience du dialogue (connaissance empirique) faite lors du concile précède l'enseignement thématique et formel de Vatican II – ou la connaissance élaborée de façon plus rationnelle – sur le dialogue.

Si l'on considère le concile, il faut convenir que ce dialogue comporte d'abord, à un premier niveau, une double écoute : écoute conjointe de la Parole de Dieu intronisée chaque matin dans l'assemblée et qui la préside ; écoute de la vie du monde ou de la rumeur de l'humanité. Cette double écoute qui interpelle les Pères, les met en cause et les provoque à une conversion ou à un renouveau, appelle une réponse. Cette réponse s'exprime dans les décisions des Pères qui formulent un programme de renouveau de l'Église et de la vie chrétienne. Cette double écoute suivie de la réponse que représente l'enseignement de Vatican II, ses textes et ses décisions, constitue le premier cadre dialogique de Vatican II.

C'est à l'intérieur de ce cadre fondamental que s'instaure ensuite un deuxième niveau de dialogue : dialogue entre les Pères conciliaires, dialogue régulé par le *Règlement du concile*, bien que les discussions *in aula* soient souvent apparues comme une suite de monologues. Ce dialogue se déploie à travers une procédure complexe qui inclut les interventions des Pères *in aula*, les nombreuses navettes des textes entre assemblée et commissions, entre membres de l'assemblée et commissions (interventions orales et *animadversiones scriptae*)<sup>14</sup>. Il se déploie également dans l'interaction entre groupes informels, assemblée et commissions, cette dynamique d'échange et de confrontation des

13. PAUL VI, « Discours d'ouverture de la deuxième session du concile », dans *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, p. 601.

14. Sur les interactions entre les différents organes du concile, voir Maria Teresa FATTORI et Alberto MELLONI (éd.), *Experience, Organisations and Bodies at Vatican II* (coll. « Instrumenta theologica »), Louvain, Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1999.

points de vue se redoublant à travers les discussions plus libres à l'intérieur même des commissions ou des groupes informels<sup>15</sup>, en particulier les conférences épiscopales, dont il ne faudrait pas minimiser l'importance.

Ce dialogue dans l'Église, régulé par une procédure étudiée, vise la construction d'un consensus à travers l'échange et la confrontation des idées. Le concile, à travers lequel l'Église se met en scène et se donne à voir, développe donc une représentation de l'Église chez les fidèles et ceux qui observent cette action mise en scène. Elle apparaît alors comme lieu de débat d'idées, de confrontation, d'expression de points de vue différents et de consensus.

Le concile présente également une image-guide du dialogue entre l'Église et la famille humaine. Ce dialogue s'instaure grâce à l'invitation d'observateurs non catholiques<sup>16</sup>, de consultations, d'enquêtes, d'échange de lettres et de

15. On trouve une présentation des groupes conciliaires informels dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire de Vatican II*, vol. 2, *La formation de la conscience conciliaire. Octobre 1962-septembre 1963*, Paris, Cerf, 1998, p. 236-265. Dans ce panorama, on examine le *Coetus*, le groupe de l'Église des pauvres», le « bloc centre-européen », la « conférence des délégués », l'aire curiale, le groupe français, le groupe des supérieurs religieux, le groupe des évêques religieux et le groupe des évêques missionnaires. Pour une étude plus fouillée, voir Salvador GÓMEZ DE ARTECHE Y CATALINA, *Grupos «extra aulam» en el II Concilio Vaticano y su influencia* (1980), 3 volumes en 9 tomes, thèse de doctorat inédite, Biblioteca de la Facultad de Derecho de la Universidad de Valladolid. Le groupe de l'Interconférence a été étudié par Pierre Noël [« Les rencontres des conférences épiscopales pendant le concile. Le « groupe de la *Domus Mariae* », in Alberto MELLONI et Maria Teresa FATTORI (dir.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II* (coll. « Testi e ricerche di scienze religiose », 20), Bologna, Il Mulino, 1997, p. 95-133] et Jan Grootaers, [« Une forme de concertation épiscopale au concile Vatican II: la 'Conférence des Vingt-deux' (1962-1963) », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 91 (1996), p. 66-111]. Le *Coetus internationalis Patrum* a fait l'objet d'études de la part de Luc PERRIN, « Le « Coetus internationalis Patrum » et la minorité conciliaire », in Alberto MELLONI et Maria Teresa FATTORI (dir.), *L'evento e le decisioni*, p. 173-187) et surtout Philippe J. ROY, *Le Coetus internationalis patrum. Un groupe d'opposants au sein du concile Vatican II*, thèse de doctorat en cotutelle, Université Laval/Université de Lyon III, 2011. Sur le Groupe de « L'Église des pauvres », voir Denis PELLETIER, « Une marginalité engagée: le groupe 'Jésus, l'Église et les Pauvres' », dans Mathijs LAMBERIGTS, Claude SOETENS et Jan GROOTAERS (dir.), *Les Commissions conciliaires à Vatican II*, Leuven, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1996, p. 63-90. Pour le groupe « les évêques de Vatican II », voir Massimo FAGGIOLI, « Quelques thèmes de réflexion sur le modèle d'évêque post-conciliaire », *Revue des sciences religieuses*, 76 (2002), p. 78-102.

16. L'histoire retient la rencontre entre les latins et orientaux aux conciles de Lyon II (1274) et, surtout, celle de Ferrare-Florence (1438-1439) où les Grecs ont réellement siégé au concile comme participant aux discussions. Les hussites sont également venus au concile de Bâle, en 1433. La présence des protestants avait été souhaitée lors du concile de Trente. C'est d'ailleurs pour faciliter cette participation que l'on tint le concile dans une ville située en territoire impérial, plutôt qu'en territoire romain. Toutefois, ces démarches n'avaient pas réellement eu une suite fructueuse et le rêve de l'Empereur de tenir un concile d'union n'eut pas de suite. Certes, les protestants, qui avaient bénéficié de sauf-conduits, y étaient venus en 1551-1552, mais on s'était contenté de les écouter poliment; il n'y eut pas réellement de dialogue. À Vatican I, Pie IX avait bien adressé, le 8 septembre 1868, une invitation aux orthodoxes orientaux de revenir à l'Église catholique et à participer au concile et étendu cette invitation aux protestants dans une lettre du 13 septembre, mais cela n'eut pas de suite, notamment en raison de la forme maladroite de cette invitation qui alimenta la défiance à l'égard du concile plutôt que l'envie d'y participer. Orthodoxes et protestants étaient invités à venir s'expliquer, discuter et recevoir des

prises de parole, en particulier le message des Pères conciliaires à l'humanité (20 octobre 1962) et *Gaudium et spes*.

## 2. *Dignitatis humanae* comme condition de possibilité du dialogue de l'Église avec le monde

Le terme *dialogus*, nous l'avons vu, ne se retrouve qu'une seule fois dans la Déclaration *Dignitatis Humanae*. Pourtant, cette Déclaration me semble être la condition de possibilité d'un dialogue entre l'Église catholique, d'une part, et les chrétiens non catholiques, les croyants d'autres religions et les non-croyants, d'autre part. En effet, à moins que le dialogue ne soit compris que dans la perspective controversiste qui a caractérisé la période de la Contre-Réforme<sup>17</sup>, il commande un espace ouvert en mesure de le permettre et de le rendre possible.

Au cours de la période de la Contre-réforme, le dialogue est alors conçu comme une machine à convaincre, une mécanique intellectuelle et rationnelle au service de la domination de l'adversaire jusqu'à ce qu'il se rende. La *disputatio* médiévale, conçue comme une modalité de la recherche de la vérité, est alors transformée en un système d'affrontement avec l'adversaire qu'il s'agit de dominer. La polémique et la confrontation remplacent la *disputatio* et le but de l'exercice n'est plus la recherche ou l'approfondissement de la vérité, mais la reddition de l'opposant. Ce n'est naturellement pas de cette façon que l'on conçoit le dialogue à Vatican II. Le dialogue appelle donc un cadre [compréhension du pluralisme convictionnel, vision de l'autre – de sa dignité – et de son apport éventuel à la connaissance<sup>18</sup>, conception de la vérité et de son

---

réponses à leur question. Ainsi, depuis le Schisme de 1054, l'Église avait toujours gardé dans sa mémoire la nostalgie de l'unité et, malgré plusieurs maladroites et malentendus, avait toujours souhaité la réouverture du dialogue avec les chrétiens des autres Églises chrétiennes. Là où les autres conciles modernes avaient échoué, Vatican II devait réussir.

17. La Contre-Réforme a vu naître en effet un nouveau type de théologie, la théologie de controverse avec la fondation, en 1561 de la chaire de « controverses » au Collège romain. Cette activité d'enseignement s'accompagnait d'autres activités, notamment les colloques et de prédications. On parlait alors de « Prêcher les controverses » ou de « prédicateurs pour la controverse ». Le plus célèbre représentant de la théologie controversiste est sans doute Bellarmin (1543-1621) – mais il y en eut bien d'autres, notamment en Espagne, en Allemagne, en Suisse et en France – qui occupa la chaire de théologie de controverse à Rome et qui publia en trois volumes, de 1586 à 1608, les *Disputationes de controversiis Christiane Fidei adversus huius temporis haereticos*, mieux connues sous le titre abrégé *Controversiae* et qui constitue ses réponses aux questions posées par les protestants.

18. Le point de départ est de reconnaître que l'autre peut nous faire connaître et comprendre des éléments de la vérité auxquels nous n'avons pas eu accès jusque-là. Le n° 14 d'UR nous ouvre à la perspective d'échanges des dons entre les Églises en soulignant combien l'Église latine a reçu du trésor des Églises d'Orient, certains éléments de sa liturgie, de sa tradition spirituelle et de son droit. On envisage ici le fait que la communion peut permettre un échange de dons et une communication aux autres de ses coutumes propres. Le paragraphe 13 de LG va dans le même sens, déclarant qu'« en vertu de cette catholicité, chacune des parties apporte aux autres



expression, fonction de la conscience et de l'autorité, attitude à l'égard des autres, etc.] sans lequel il n'est simplement pas possible.

En effet, on ne peut entrer en dialogue avec quelqu'un si au point de départ on agit à l'intérieur d'un schéma présupposant que les non catholiques sont dans l'erreur (ou à l'inverse que les catholiques possèdent la vérité) et que, en raison du droit reconnu à la vérité, celle-ci doit s'imposer par tous les moyens, l'erreur, n'étant l'objet d'aucun droit, devant pour sa part être pourchassée et combattue par tous les moyens possibles. À l'intérieur d'un tel cadre de pensée et d'action, pas de véritable dialogue possible. Le dialogue, si l'on peut encore utiliser ce terme, est alors conçu, à l'intérieur d'un dispositif de limitation des droits des non-catholiques, comme un outil de persuasion, voire de contrainte ou de domination. Les catholiques n'ont rien à apprendre des autres qui ont, par ailleurs, tout à recevoir d'eux, perspective qui a été éconduite dans *Gaudium et Spes*<sup>19</sup>.

La Déclaration *Dignitatis Humanae* approche quant à elle la relation entre les personnes de croyances et de convictions différentes à partir d'une autre

---

et à l'Église tout entière, le bénéfice de ses propres dons, en sorte que le tout et chacune des parties s'accroissent par un échange mutuel universel et par un effort commun vers une plénitude dans l'unité». Les nos 19 à 22 du Décret AG réfléchit en adoptant la même perspective. Le numéro 22 aborde les échanges réciproques et bidirectionnels entre les Églises. Si les jeunes Églises reçoivent la foi commune des Églises, la foi catholique, quant à elle, s'enrichit des richesses des nations en les assumant. Ainsi, «[...] la vie chrétienne sera ajustée au génie et au caractère de chaque culture, les traditions particulières avec les qualités propres, éclairées par la lumière de l'Évangile, de chaque famille des nations, seront assumées dans l'unité catholique. Enfin, les nouvelles Églises particulières, enrichies de leurs traditions, auront leur place dans la communion ecclésiastique, la primauté de la Chaire de Pierre, qui préside à tout le rassemblement dans la charité, demeurant intact.» On verra, plus loin, comment le concile a envisagé de recevoir des autres, en plus de valoriser les éléments qui ont été préservés et mis en valeur dans les autres Églises ou communautés ecclésiastiques.

19. Voir GS 44, § 2: «2. L'expérience des siècles passés, le progrès des sciences, les richesses cachées dans les diverses cultures qui permettent de mieux connaître l'homme lui-même et ouvrent de nouvelles voies à la vérité, sont également utiles à l'Église. En effet, dès les débuts de son histoire, elle a appris à exprimer le message du Christ en se servant des concepts et des langues des divers peuples et, de plus, elle s'est efforcée de le mettre en valeur par la sagesse des philosophes: ceci afin d'adapter l'Évangile, dans les limites convenables, et à la compréhension de tous et aux exigences des sages. À vrai dire, cette manière appropriée de proclamer la parole révélée doit demeurer la loi de toute évangélisation. C'est de cette façon, en effet, que l'on peut susciter en toute nation la possibilité d'exprimer le message chrétien selon le mode qui lui convient, et que l'on promeut en même temps un échange vivant entre l'Église et les diverses cultures. Pour accroître de tels échanges, l'Église, surtout de nos jours où les choses vont si vite et où les façons de penser sont extrêmement variées, a particulièrement besoin de l'apport de ceux qui vivent dans le monde, qui en connaissent les diverses institutions, les différentes disciplines, et en épousent les formes mentales, qu'il s'agisse des croyants ou des incroyants. Il revient à tout le Peuple de Dieu, notamment aux pasteurs et aux théologiens, avec l'aide de l'Esprit-Saint, de scruter, de discerner et d'interpréter les multiples langages de notre temps et de les juger à la lumière de la parole divine, pour que la Vérité révélée puisse être sans cesse mieux perçue, mieux comprise et présentée sous une forme plus adaptée.»

perspective, celle de la recherche de la vérité<sup>20</sup>. Celle-ci est présentée comme un devoir obligeant toute personne, y compris les catholiques qui ne sauraient se soustraire à cette obligation. C'est à l'intérieur de ce cadre qu'intervient le dialogue :

Mais la vérité doit être cherchée selon la manière propre à la dignité de la personne humaine et à sa nature sociale, à savoir par une libre recherche, avec l'aide du magistère, c'est-à-dire de l'enseignement, de l'échange et du dialogue par lesquels les uns exposent aux autres la vérité qu'ils ont trouvée ou pensent avoir trouvée, afin de s'aider mutuellement dans la quête de la vérité; la vérité une fois connue, c'est par un assentiment personnel qu'il faut y adhérer fermement<sup>21</sup>. (DH 3)

Si l'immunité de toute contrainte doit être garantie aux personnes qui poursuivent cette recherche et que la conscience est l'instance suprême à laquelle une personne doit obéir, le dialogue implique la liberté et ne peut être considéré comme un moyen de persuasion ou de pression.

*Dignitatis Humanae* représente donc la condition de possibilité du dialogue entre l'Église et les catholiques, d'une part, et les personnes qui adhèrent à d'autres croyances ou convictions, d'autre part. Du reste, cela était clairement ressenti au moment du concile, notamment par les observateurs et les chrétiens non catholiques, en particulier en Espagne. L'Église catholique ne pouvait honnêtement souscrire à l'œcuménisme sans adhérer au principe de la liberté religieuse.

On objectera alors que la Déclaration est adoptée alors que l'élaboration de l'enseignement de Vatican II sur le dialogue est pratiquement achevé. En d'autres termes, on aurait élaboré un enseignement sur le dialogue sans s'assurer préalablement d'un cadre de pensée et d'action qui en garantissait la possibilité.

On sait que l'histoire de la rédaction des textes au concile est de loin plus complexe. Déjà, à la suite de la septième session de la Commission centrale préparatoire (12 au 19 juin 1962), la théorie du droit à la vérité et corrélativement du non-droit de l'erreur avait du plomb dans l'aile. Au cours de cette session, les membres de la Commission centrale étaient en présence de deux textes qui traitaient du rapport de l'Église catholique avec les États et les non-chrétiens. D'une part, trois chapitres du futur *De Ecclesia*, préparés par la Commission théologique préparatoire: le chapitre IX intitulé *De relationibus inter Ecclesiam et Statum necnon de Tolerentia religiosa* sur les relations entre l'Église et l'État, son pendant, le chapitre X, sur la nécessité pour l'Église

20. On trouve six occurrences de l'expression *quaerere (inquirere) veritatem* dans les trois premiers numéros de la Déclaration.

21. Cet enseignement est quasi parallèle à ce que l'on trouve dans GS 25, où le concile met en avant une conception de l'homme dans la société: «c'est par l'échange (*commercio*) avec autrui, par la réciprocité des services, par le dialogue (*colloquio*) avec ses frères que l'homme grandit selon toutes ses capacités et peut répondre à sa vocation».

d'annoncer l'Évangile à tous les peuples (entendre aux non-chrétiens et aux non-croyants qu'il faut amener à la conversion par l'annonce de l'Évangile) et partout sur la terre pour les affranchir de l'erreur dans laquelle ils sont plongés et le chapitre XI sur l'œcuménisme, ces chrétiens qui ont été égarés et qu'il faut ramener à la vraie foi et à la véritable Église. En face, on trouve le schéma *De libertate religiosa* préparé par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens et introduit par le cardinal Bea.

Un type de rapports aux autres est clairement défini dans les trois chapitres préparés par la Commission théologique et il fait appel à tout un cadre de pensée. Le chapitre sur les relations entre l'Église et l'État opérant avec la catégorie de *societas perfecta* et reprenait la théorie des deux sociétés parfaites inégales. Il faisait appel à une vision du monde conçu comme *christianitas*, de l'Église dans le monde où était accentué le droit de la vraie religion et du salut (*extra ecclesiam nulla salus*) et à une conception de la vérité. Ce texte devait susciter de très vifs débats et des confrontations orageuses entre deux conceptions des relations entre l'Église et l'État et de la liberté religieuse. Le débat met en évidence ce que suppose, pour l'Église catholique, d'entrer en relation avec les autres et, dans un tel cas, ce que veut dire leur adresser la parole et ouvrir un dialogue avec eux<sup>22</sup>.

À la suite des *relationes* des cardinaux Ottaviani et Bea, l'ensemble de la discussion de cette ultime session de la Commission centrale préparatoire peut être vue comme une répétition générale, à taille réduite et avant l'ouverture du concile, du débat conciliaire qui aura lieu à partir du mois d'octobre 1962. Se déploie alors une réflexion sur le statut, la place et le rôle – le *munus* et l'*officium*, pour reprendre les termes du cardinal Bea – de l'Église dans le monde et sur la conception du rapport qu'elle doit entretenir avec les autres. Pour le cardinal Montini, qui avait une vaste expérience diplomatique, la tâche la plus importante était d'exposer de manière pratique comment l'Église peut vivre dans les États modernes et exercer librement sa mission<sup>23</sup>. Une certaine conception des rapports de l'Église au monde est alors mise en cause et on voit le net décrochage de tout un univers théologique.

22. Pour le compte rendu de cette discussion, voir *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, series II (praeparatoria), volumen II, Pars IV, *Acta Pontificiae Commissionis centralis praeparatoriae Concilii oecumenici Vaticani II*, sessio septima: 12-19 Iunii 1962 [= AD II/IV], p. 647-746. Pour l'intervention du cardinal Léger, voir p. 695-701. Les cardinaux se référant à l'intervention de Léger sont Liénart (724), McGuigan (724), Montini (729), König (732), Ritter (735), Graner (742), Shur (744).

23. «Censeo enim magnum detrimentum oriturum esse sive religioni catholicae, sive Ecclesiae, sive quoque Concilio oecumenico, si hoc modo doctrina catholica a proximo Synodo universali proponeretur; eo vel magis quia hodie quaestio non est de necessitate doctrinae hac de re definiendae modo theoretico et absoluto, sed potius de ratione practica qua Ecclesia in modernis Statibus vivere et suam missionem libere explicare possit in gloriam religionis et in utilitatem quoque civilis societatis.» (p. 729)

Cette mise en cause était un présage du rejet du schéma *De Ecclesia* en décembre 1962 qui devait conduire à une nouvelle rédaction de cette constitution, expurgée cette fois de son chapitre IX sur les relations entre l'Église et l'État et de son chapitre XI sur l'œcuménisme. Le rejet du *De Ecclesia*, pouvait donc la voie au développement d'un nouveau cadre de pensée sur les relations de l'Église avec les autres. En effet, si les décrets *Unitatis Redintegratio* et *Ad Gentes* et les Déclarations *Nostra Aetate* et *Dignitatis Humanae*, devaient exprimer, au terme du processus conciliaire, sous forme positive, avec la Constitution *Gaudium et Spes*, les rapports que l'Église catholique veut entretenir avec les autres<sup>24</sup> et la position qui est la sienne dans ces relations, l'élaboration positive de cet enseignement sur la conception de ces relations ne devenait possible qu'à la suite du rejet, au terme de la première session du concile, du schéma *De Ecclesia* et de tout l'univers mental qu'elle portait.

Ce n'est donc pas seulement un chapitre sur les relations entre l'Église et l'État, garantissant ses droits et privilèges dans les « sociétés chrétiennes » et protégeant sa liberté d'évangéliser dans les « mondes non chrétiens », qui tombe, mais c'est également toute une manière de penser la question du statut et de l'activité de l'Église dans le monde et les références théoriques qui supportaient cette manière de penser.

*Dignitatis Humanae* conclut donc un travail initié d'abord dans un petit cercle du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens au cours de la phase préparatoire, partagé juste avant l'ouverture du concile avec les membres de la Commission centrale préparatoire qui auront une influence déterminante sur les travaux conciliaires par la suite. Ce travail aboutit au rejet du premier *De Ecclesia* et à la deuxième préparation du concile amorcée au cours de la première intersession. C'est à ce moment que la notion de dialogue – et le cadre théologique qui le permet – soutenue par Paul VI, entre dans la réflexion conciliaire.

Il me faudrait, de manière analogue, établir le développement théologique qui a permis et rendu possible les enseignements conciliaires sur le dialogue à l'intérieur de l'Église catholique. Ce développement, pour faire bref, est l'affirmation de la participation de tous les fidèles du Christ, à travers la réception des sacrements qui leur donne un statut dans l'Église et qui sont à la source de leur droit à participer aux trois *munera Christi*. C'est donc le droit sacramentel ou le droit fondé sur le statut que confèrent aux fidèles qui les reçoivent les sacrements (baptême, eucharistie et ordre). Les textes sont clairs : c'est le sacrement de l'ordination épiscopale qui est au fondement de la collégialité épiscopale<sup>25</sup>, la commune ordination qui commande le dialogue et

24. Ces rapports sont conçus, dans GS, à partir de trois catégories : solidarité, dialogue et service.

25. Cf. LG 21.

l'échange entre l'évêque et ses prêtres<sup>26</sup> et le baptême qui fonde le droit des fidèles à donner leur avis et l'obligation réciproque des prêtres d'écouter les laïcs et de les inviter à donner leur point de vue.

### 3. L'agir de Dieu comme fondement du dialogue

Il ne me reste qu'une dernière question à traiter. Celle-ci part d'une objection : la mise en avant du dialogue dans l'Église et entre l'Église et « ceux du dehors », pour reprendre une expression conciliaire<sup>27</sup>, ne se réduit-elle pas, finalement, à un changement de stratégie de la part de l'Église catholique ? Le passage au dialogue correspondrait alors à un *aggiornamento* de l'action stratégique de l'Église, mais pas davantage. En somme, l'Église ne pouvant plus aujourd'hui être écoutée par la seule force de son autorité, de son statut privilégié dans la société ou en raison de la pression associée à son prosélytisme, elle aurait été contrainte de repenser sa stratégie et chercherait désormais à être entendue au moyen du dialogue. Le but poursuivi demeurerait inchangé. Seule la stratégie se serait modifiée. Le dialogue étant devenu une procédure accréditée dans les échanges sociaux, il s'agirait de s'y plier et de jouer le jeu. En somme, la mise en avant du dialogue ne représenterait qu'une adaptation de l'Église à son époque et, en quelque sorte, une mondanisation de l'Église.

L'examen des textes conciliaires – et l'observation de l'événement conciliaire lui-même – ne me conduisent toutefois pas à cette conclusion. En effet, le thème du dialogue se retrouve dans deux constitutions qui se rapportent, non pas aux rapports de l'Église et des fidèles au monde et aux non-catholiques, mais aux relations entre Dieu et l'humanité. En effet, le cadre relationnel défini à l'aide du concept de dialogue (*dialogus, colloquium*), se retrouve d'abord dans la Constitution sur la liturgie (SC 33), l'action liturgique étant structurée par ce dialogue entre Dieu et l'humanité<sup>28</sup>. Cette forme de relation structure également la révélation ou la relation entre Dieu et l'humanité, comme nous l'enseigne *Dei Verbum* (DV 2) : « Ainsi par cette révélation, provenant de l'immensité de sa charité, Dieu, qui est invisible, s'adresse (*alloquitur*) aux

26. On verra, par exemple, la structure argumentative de PO 7 qui aborde la question des relations entre les évêques et les prêtres. Ce développement commence par l'affirmation de la commune participation au sacrement de l'ordre avant d'en venir à la question du dialogue entre prêtres et évêques : « Tous les prêtres, en union avec les évêques, participent à l'unique sacerdoce et à l'unique ministère du Christ ; c'est donc l'unité même de consécration et de mission qui réclame leur communion hiérarchique avec l'Ordre des évêques. [...] Il faut donc que cette communion dans le même sacerdoce et le même ministère amène les évêques à considérer les prêtres comme des frères et des amis [...]. Qu'ils sachent les écouter volontiers, les consulter même, et parler avec eux de ce qui concerne les exigences du travail pastoral et le bien du diocèse. »

27. Voir SC 2 et DH 14.

28. Ici aussi, il ne faut pas se laisser piéger en ne recherchant que le terme dialogue. La Constitution, par exemple, énonce que Dieu parle à son peuple à travers sa Parole, que celui-ci l'écoute et lui répond. On est clairement situé dans un cadre dialogal.

hommes comme à des amis, et converse (*conversatur*) avec eux pour les inviter à entrer en communion avec lui et les recevoir en cette communion<sup>29</sup>. » C'est en contemplant la manière de se comporter de Dieu à l'égard de l'humanité que l'Église découvre et définit la manière proprement chrétienne de son agir.

Ainsi, l'Église est appelée à adopter les mœurs de Dieu, lui qui s'adresse aux humains comme à des amis et qui converse avec eux. Si les pratiques de l'Église ne s'enracinent pas à cette profondeur et si elles ne tiennent qu'à des options stratégiques ou à une mode passagère, elles risquent toujours d'être remises en cause et abandonnées, la seule appréciation des circonstances étant appelée à définir ses relations avec les autres. Aussi, les conversions d'attitudes, de pratiques et de mentalité exigées par le concile Vatican II doivent s'enraciner plus profondément et reposer sur des fondements spirituels et théologiques adéquats. Autrement, elles n'auront que le caractère de mode passagère, au mieux de prescriptions extérieures plutôt que de loi intérieure en mesure d'inspirer l'action des chrétiens et les pratiques ecclésiales.

Cette dimension foncièrement dialogale du rapport entre Dieu et l'humanité est reprise au n° 25 de *Dei Verbum* qui enseigne que « la prière [...] doit accompagner la lecture de la Sainte Écriture pour que s'établisse un dialogue (*colloquium*) entre Dieu et l'homme, car 'c'est à lui que nous nous adressons quand nous prions; c'est lui que nous écoutons, quand nous lisons les oracles divins<sup>30</sup> ». Dans le même sens, la Constitution *Gaudium et Spes* précisera que « Cette invitation que Dieu adresse à l'homme de dialoguer (*colloquium*) avec Lui commence avec l'existence humaine. Car, si l'homme existe, c'est que Dieu l'a créé par amour et, par amour, ne cesse de lui donner l'être; et l'homme ne vit pleinement selon la vérité que s'il reconnaît librement cet amour et s'abandonne à son Créateur. Mais beaucoup de nos contemporains ne perçoivent pas du tout ou même rejettent explicitement le rapport intime et vital qui unit l'homme à Dieu. » (GS 19) Cette forme relationnelle structurante pour la personne humaine et qui construit le chrétien a donc un fondement théologique.

Ce n'est qu'une fois que l'on a situé à cette profondeur spirituelle et théologique l'invitation au dialogue qui traverse tout l'enseignement conciliaire que l'on peut passer du rapport entre Dieu et l'humanité au rapport entre les personnes dans l'Église et au rapport entre l'Église et les autres. C'est d'ailleurs cet enchaînement logique que nous propose le Décret *Ad Gentes*: « Le Christ lui-même a scruté le cœur des hommes, et les a amenés par un dialogue (*colloquio*) vraiment humain à la lumière divine; de même ses disciples, profondément pénétrés de l'Esprit du Christ, doivent connaître les hommes au milieu desquels ils vivent, engager conversation avec eux (*conversentur cum eis*), afin qu'eux aussi apprennent dans un dialogue (*dialogo*) sincère et patient, quelles

29. Ici encore, DV traite du dialogue sans que le mot soit utilisé, présentant également Dieu parlant à son peuple qui l'écoute, etc.

30. AMBROISE, *Les devoirs des ministres*, liv. I, 20, 88; PL 16,50.

richesses Dieu, dans sa munificence, a dispensées aux nations; ils doivent en même temps s'efforcer d'éclairer ces richesses de la lumière évangélique, de les libérer, de les ramener sous l'autorité du Dieu Sauveur.» (AG 11) De l'action du Christ, le Décret passe à celle de ses disciples et le chaînon qui lie les deux est le comparatif «de même» (*Sicut ipse Christus... ita eius discipuli*). C'est donc l'attitude et la pratique du Christ qui font figure de normes et qui doivent par conséquent guider et inspirer celles des disciples.

Cette clé de lecture, nous la trouvons du reste dans l'encyclique *Ecclesiam suam* qui est en arrière-fond de l'enseignement de Vatican II sur le dialogue<sup>31</sup>.

72 - Voilà, vénérables frères, l'origine transcendante du dialogue. Elle se trouve dans l'intention même de Dieu. La religion est de sa nature un rapport entre Dieu et l'homme. La prière exprime en dialogue ce rapport. La Révélation, qui est la relation surnaturelle que Dieu lui-même a pris l'initiative d'instaurer avec l'humanité, peut être représentée comme un dialogue dans lequel le Verbe de Dieu s'exprime par l'Incarnation, et ensuite par l'Évangile. Le colloque paternel et saint, interrompu entre Dieu et l'homme à cause du péché originel, est merveilleusement repris dans le cours de l'histoire. L'histoire du salut raconte précisément ce dialogue long et divers qui part de Dieu et noue avec l'homme une conversation variée et étonnante. C'est dans cette conversation du Christ avec les hommes (cf. *Bar.*, 3, 38) que Dieu laisse comprendre quelque chose de lui-même, le mystère de sa vie, strictement une dans son essence, trine dans les Personnes; c'est là qu'il dit finalement comment il veut être connu: il est Amour; et comment il veut être honoré de nous et servi: notre commandement suprême est amour. À un dialogue de ce genre qui se réalise sans cesse intense et plein de confiance, est appelé d'une part l'enfant, d'autre part l'homme initié à la science mystique, dont les puissances de l'âme sont complètement comblées par lui.

73 - Il faut que nous ayons toujours présent cet ineffable et réel rapport de dialogue offert et établi avec nous par Dieu le Père, par la médiation du Christ dans l'Esprit-Saint, pour comprendre quel rapport nous, c'est-à-dire l'Église, nous devons chercher à instaurer et à promouvoir avec l'humanité<sup>32</sup>.

## Conclusion

Comment comprendre de manière synthétique le concile Vatican II, énoncer en un mot son caractère propre, son originalité? Le concept de dialogue réussit certainement à en dire quelque chose; de là le choix de mon titre qui fait de ce concept la notion interprétative clé qui nous permet de comprendre Vatican II et de le saisir. Il s'agit d'un effort remarquable pour restaurer la

31. Sur la réception de l'encyclique *Ecclesiam suam* par Vatican II, on verra Giovanni TURBANTI, «La recezione comparata delle Encicliche *Pacem in Terris* e *Ecclesiam Suam*», in Philippe CHENAUX (dir.) *Giovanni XXIII e Paolo VI: due Papi del Concilio*. Atti del Convegno internazionale di studi (Roma, 9-11 ottobre 2002), *Centro Vaticano II. Ricerche e Documenti*, 4 (2004), p. 111-140.

32. PAUL VI, Encyclique *Ecclesiam suam*, n<sup>os</sup> 72 et 73.

pratique du dialogue dans l'Église et, pour l'Église, une occasion de sortir du syndrome de la « forteresse assiégée » et de reprendre le dialogue avec le monde, avec les chrétiens non catholiques, les croyants non chrétiens et les non-croyants.

Qu'un concile ait été un lieu d'échange et de dialogue, cela n'est pas nouveau, même si les conciles ont souvent emprunté pour règle la procédure judiciaire qui mettait en examen un écrit ou une position doctrinale, afin d'en juger. Certains conciles (celui de Lyon II, par exemple) ont même établi un dialogue fructueux avec les orthodoxes. Ceci dit, aucun concile n'avait jusqu'ici élaboré un enseignement un peu consistant sur le dialogue. À Vatican II, il a fallu attendre la deuxième session, voire la troisième (i.e. après la publication de l'encyclique *Ecclesiam suam*), avant que le terme même n'apparaisse dans les textes. Sans doute une expérience de dialogue était-elle nécessaire avant qu'un enseignement de cette nature puisse être élaboré. L'Église devait également dépasser l'expérience de la chrétienté occidentale et la forme latine du christianisme pour accueillir cette nouvelle perspective. La vie de l'Église aux dimensions du monde appelait la formulation d'un tel enseignement.

*Faculté de théologie et de sciences religieuses  
Université Laval (Québec)*

#### SOMMAIRE

Il n'est pas facile de rendre compte en un seul mot du concile Vatican II. Toute tentative en ce sens comporte des limites évidentes. Certains ont voulu faire du concept de « communion » le concept interprétatif clé de Vatican II. Le présent article tente de le faire, cette fois, à partir du concept de « dialogue » en examinant non seulement les textes de Vatican II, mais en considérant également le concile comme événement et en prenant en compte les représentations qu'il a suscitées. Non seulement Vatican II se présente et a été compris comme expérience de dialogue, à l'intérieur de l'Église et de l'Église avec le monde et avec les autres, mais Vatican II est le premier concile œcuménique à développer un enseignement sur le dialogue et à le promouvoir. Bien plus, le Décret *Dignitatis Humanae* met en place les conditions de possibilité d'un tel dialogue entre l'Église catholique et les chrétiens non catholiques ou les non-croyants. Finalement, Vatican II donne un fondement théologique au dialogue en l'inscrivant dans l'agir même de Dieu (Révélation et la liturgie).

#### SUMMARY

It is not easy to describe Vatican II Council in a single word. Any such attempt is inherently limited. Some have proposed that "communion" is the key concept to interpret Vatican II. This article suggests "dialogue" as a key interpretive concept, not only through a scrutiny of Vatican II texts, but also considering



Council Vatican II as an event as well as taking into account the representations that it provoked. Not only did Vatican II present itself and was understood as an experience in dialogue within the Church and between the Church and the world, but this Council was the first ecumenical Council to have developed and promoted a teaching on dialogue. Moreover the decree *Dignitatis Humanae* explicits the conditions which make dialogue possible between the Catholic Church on the one hand and non-Catholic Christians and non-believers on the other hand. Finally, Vatican II finds a theological basis for dialogue in God's own way of acting (Revelation, liturgy).



---

## EACH IN THEIR OWN LANGUAGE: DIALOGUE IN THE NEW PENTECOST

DARREN J. DIAS, O.P.

On December 15, 2015, the Vatican issued a document entitled, *The Gifts and Calling of God are Irrevocable: A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic-Jewish Relations on the Occasion of the 50<sup>th</sup> Anniversary of 'Nostra Aetate' (no.4)*.<sup>1</sup> The document is primarily an inventory of the theological developments that have taken place in the complex relationship with the Jewish people since the Second Vatican Council. It addresses issues that were not explicitly raised at the time of the Council but that have emerged through the church's dialogue with the Jews. For example, the *Reflection* comments on three significant issues. First, it comments on God's enduring covenant with the Jewish people – a covenant that can never be replaced, even by the New Covenant in Jesus Christ (*Reflection*, 4). Second, while encouraging Christians to witness to their faith, "the Catholic Church neither conducts nor supports any specific institutional mission directed toward the Jews" (*Reflection*, 5). Third, Jews participate in God's salvific plan without belief in the divinity of Jesus Christ (*Reflection*, 5). The church's position on these three issues alone reflects an advancement from the cautious position articulated in no. 4 of *Nostra Aetate*.

Compared to the church's attitude that could be characterized as contemptuous and anti-Jewish before the Council a new attitude fermenting since the Council can be characterized as dialogical. The dialogical praxis of the church is evidenced in official dialogues, policy statements, theological reflections, educational programs, grassroots initiatives, and interfaith prayer. This new attitude has not gone unnoticed by Jewish partners. On September 10, 2000 over 220 Jewish rabbis and scholars signed onto the document *Dabru Emet* acknowledging the dramatic change in Christianity's attitude toward and teaching about Judaism.<sup>2</sup> A second very significant and perhaps surprising

---

1. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20151210\\_ebraismo-nostra-aetate\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20151210_ebraismo-nostra-aetate_en.html) (accessed December 30, 2015).

2. *Dabru Emet*, [http://www.jcrelations.net/Dabru\\_Emet\\_-\\_A\\_Jewish\\_Statement\\_on\\_Christians\\_and\\_Christianity.2395.0.html](http://www.jcrelations.net/Dabru_Emet_-_A_Jewish_Statement_on_Christians_and_Christianity.2395.0.html) (accessed Dec 30, 2015).

example occurred on December 3, 2015, days before the Vatican released its *Reflection*, when Orthodox Rabbis from around the world issued a statement on Christianity for a first time ever. The statement is a clear response to the invitation of Christians to dialogue: “We seek to do the will of our Father in Heaven by accepting the hand offered to us by our Christian brothers and sisters.”<sup>3</sup>

Dialogical relationships as they exist today between Catholic Christians and members of other religions were unimaginable at the dawn of the Second Vatican Council. Today the effects of dialogical relationships abound within the Christian church and beyond. In this article I argue that Vatican II marks the re-appropriation of the spirit of Pentecost in a contemporary context. The re-appropriation of the spirit of Pentecost is an ecclesial participation in the mission of the Holy Spirit, a mission that is by its nature dialogical and constitutive of the identity of the church. The effects of this ecclesial participation since Vatican II have been, amongst others, repentance and reconciliation, mutual recognition, the unity of the human family, and sustained and intentional encounter and exchange.

### **The Gift of the Holy Spirit**

Two key scriptural texts provide a narration of the experience of the gift of the Holy Spirit after the resurrection of Jesus. They both express the movement of the gift of the Spirit that is received interiorly, manifested in the community and made effective in history. The first text is found in John 20:19-23 and takes place on the day of the Resurrection. The second text is in Acts 2:1-13, after the Ascension. In John’s account the disciples are locked up in a room out of fear after Jesus’ passion and death. Jesus appears amongst them, confirms that he is indeed the same Jesus who was crucified by showing them his hands and his side and commissions them just as he himself had been sent by the Father. He then breathes on them saying: “Receive the Holy Spirit. If you forgive the sins of any, they are forgiven them; if you retain the sins of any, they are retained” (John 20:22-23).<sup>4</sup> The ecclesial effect of the gift of the Spirit in John is the ministry of reconciliation.

In Acts 2, the story of Pentecost, Jesus’ followers are assembled together when they receive the gift of the Holy Spirit. Instead of the breath of Jesus like John’s account, the Holy Spirit is outwardly manifest in the sound of a violent wind and in the appearance of tongues of fire. The followers are able to speak in other languages. The ecclesial effect of the gift of the Spirit in Acts is that

3. Orthodox Rabbinic Statement on Christianity, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/relation-jews-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20151210\\_ebraismo-nostra-aetate\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relation-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20151210_ebraismo-nostra-aetate_en.html) (accessed Dec 30, 2015).

4. Biblical citations taken from the *New Revised Standard Edition*.

the disciples are able to be understood in a variety of languages and so communicate with people of different languages.

At first blush it might seem as though that first Pentecost was a “paradigm of a universal language.”<sup>5</sup> Pentecost is often interpreted as a remedy to the confusion of the multiple languages that resulted from the destruction of the tower of Babel.<sup>6</sup> In the Genesis 11 narrative the whole earth is said to have spoken one language. Motivated by pride,<sup>7</sup> the people decide to build a tower to the heavens to rival the power of God. But the Lord punishes them for their pride, scattering the people, replacing the single language that seemed to be constitutive of their powerful abilities with many languages. Confusion ensues because of the diversity of languages and they leave their building project unfinished. If a multiplicity of languages that resulted in confusion was divine punishment for the Promethean building project, then Pentecost might be understood as its remedy: unity of tongues in “charity.”<sup>8</sup> However, Gustavo Gutierrez argues, Pentecost does not result in a single language but is “about being able to understand one another.”<sup>9</sup> Multiple languages are not replaced with a single language but people are able to understand the followers of Jesus in their own unique language: all are speaking their own language but they understand one another.<sup>10</sup> The episode actually “illustrates [the] necessary communication out of diversity.”<sup>11</sup>

In his reflection on different languages and Genesis 11, Gutierrez credits to Babel “the existence and the wealth of languages, enabling us to express ourselves poetically. Punishment becomes reward, curse becomes blessing.”<sup>12</sup> The people are punished not because of a rivalry with God and God’s ensuing jealousy, but because Babel is a “political attempt, totalitarian in nature, to dominate people.”<sup>13</sup> That human community is expressed through a single language is a fiction. Gutierrez argues that the single language aims at a more efficient domination of the other through “the flow of orders coming from the central authority.”<sup>14</sup> Dominating and oppressive imperial projects are impeded

5. Gustavo GUTIERREZ, “Between Babel and Pentecost,” in James B. NICKOLOFF (ed.), *Gustavo Gutierrez, Essential Writings*, Maryknoll NY, Orbis Books, 1996, p. 70.

6. For example see: St GREGORY NAZIANZUS, Oration 41 in *Festal Orations*, trans. Nonna Verna HARRISON, Crestwood NY, St Vladimir’s Seminary Press, 2008; or St AUGUSTINE, Tractatus 6.10 in *Lectures or Tractates on the Gospel According to St John*, trans. John GIBB, Edinburgh, T&T Clark, 1873; Pope BENEDICT XVI, Pentecost Homily, May 7, 2008, <http://zenit.org/articles/benedict-xvi-s-pentecost-homily/> (accessed January 10, 2016).

7. St GREGORY Nazianzus. Oration 41; St AUGUSTINE, Tractatus 6.10.

8. St AUGUSTINE, Tractatus 6.10.

9. Gustavo GUTIERREZ, “Between Babel and Pentecost,” p. 70.

10. Gustavo GUTIERREZ, “Between Babel and Pentecost,” p. 70.

11. Gustavo GUTIERREZ, “Between Babel and Pentecost,” p. 70.

12. Gustavo GUTIERREZ, “Between Babel and Pentecost,” p. 67.

13. Gustavo GUTIERREZ, “Between Babel and Pentecost,” p. 67.

14. Gustavo GUTIERREZ, “Between Babel and Pentecost,” p. 68.

by diversity in language. A single language is non-dialogical; it is an abuse of language and power. Pentecost, on the other hand, promotes multiple languages. It does not replace the diversity but makes dialogue, mutuality, and inter-personal exchange possible through diversity.

James McEvoy, drawing from the thought of philosopher Charles Taylor, argues that language is dialogical and not instrumental by nature. Non-dialogical language such as “authoritarian monologues” is for Taylor, “abuses of language and power.”<sup>15</sup> Through dialogical language we are drawn out of ourselves toward what we recognize as most valuable and what is valuable can only be discerned through dialogue. This dimension of dialogue makes possible “new purposes, new levels of behaviors, new meanings” that would be inexplicable and unachievable without language.<sup>16</sup>

Diversity of language results in dialogue with its possibilities of new meanings and practices. Dialogical language, that is language that does not seek to dominate, oppress and colonize, moved the church beyond the limitation of Jewish Christianity into the wider Gentile world. This movement reflects what Karl Rahner refers to as the first epochal shift in the history of Christianity.<sup>17</sup> The first epoch was the Jewish-Christian church that was profoundly Jewish in character and Semitic in thinking and lasted until about 70 CE. A second epoch was the Hellenistic-European church, which lasted from 70 CE until the Second Vatican Council. This church was Gentile, Greek and Latin speaking, oriented to Rome and, although exported throughout the world, existed within the unique stream of European culture. The third and present epoch is the world church that began at the time of the Second Vatican Council and the end of official western colonialism.

This most recent epochal shift entails a concomitant shift from a classicist to a historical view of culture itself. A classicist worldview holds a single culture as normative for all other cultures; it holds unchanging truths and theories that are internally dependent upon one another in a closed system.<sup>18</sup> This worldview came to characterize the second epoch that included Constantinianism, Christendom, colonialism and imperialism. A historical worldview, on the other hand, conceives of culture empirically and developmentally.<sup>19</sup> Not only are there a diversity of cultures but every particular culture influences and affects other cultures. Cultures and religions develop through inter-

15. James Gerard McEvoy, “Dialogue: Drawn into the Life of the Trinity,” *Pacifica*, 25 (2012), p. 241.

16. James Gerard McEvoy, “Dialogue,” p. 241-242.

17. Karl RAHNER, “Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II,” *Theological Studies*, 40 (1979), p. 721.

18. Bernard J.F. LONERGAN, “The Transition from a Classicist World-View to Historical Mindedness,” in William RYAN and Bernard TYRRELL (ed.), *A Second Collection*<sup>2</sup>, Toronto, University of Toronto Press, 1996, p. 6.

19. *Ibid.*

relationship. Still in its nascent stages, the world church of the current epoch subsists in a historically minded worldview. It is a church that appropriates the gift of the Holy Spirit in a contemporary context and makes the divine dialogical mission its own.

Pentecost as the appropriation of the gift of the Holy Spirit means that the church participates in that divine mission. A mission is the created external term of an eternal divine relation. There are four divine relations: paternity, filiation, active spiration and passive spiration. Active spiration refers to the Father and Son simultaneously breathing forth the Spirit and passive spiration in the Spirit is “the return of love to the Father and the Son.”<sup>20</sup> The created external term of active spiration is sanctifying grace; the created external term of passive spiration is the habit of charity. The mission of the Spirit is “extended in the mission of the church.”<sup>21</sup> Both the divine missions, that of the Spirit and of the Son, are to establish and confirm relationships: first with God and creation and then within the created order. The extension of the mission of the Spirit through the church’s participation in the divine relations results in “created ecclesial effects” of the uncreated source, the Holy Spirit.<sup>22</sup> The created ecclesial effects at Pentecost were reconciliation, unity, the loss of fear, the ability to be understood. Although some of the disciples had been witnesses to the Resurrection, before Pentecost they were not able to effectively undertake the mission to communicate the kerygma and certainly not in a myriad of languages.<sup>23</sup>

### Creative Participation in the Divine Dialogue

The eternal relations of opposition constitute each of the three divine persons. These relations of mutual opposition mean that there is both eternal unity and diversity in God. The Christian theological notion of person as ‘persons-in-relations’ is fundamental to understanding the Trinity, the three persons, the two missions and the church’s participation in the divine missions.

The notion of ‘person’ has been amongst the most challenging for contemporary Trinitarian theology due not only to the historical distance from its articulation at Nicaea, but especially modern advances in the psychological, philosophical, biological and theological sciences. Both Karl Rahner and Karl Barth were concerned that the term ‘person’ was easily and commonly confused with the modern concept of the subject. According to Walter Kasper,

20. Robert M. DORAN, *The Trinity in History, A Theology of the Divine Missions* vol. 1: Missions and Processions, Toronto, University of Toronto Press, 2012, p. 40.

21. Ibid.

22. Thomas HUGHSON, S.J., “Interpreting Vatican II: ‘A New Pentose,’” *Theological Studies*, 69 (2008), p. 7.

23. Thomas HUGHSON, S.J., “Interpreting Vatican II,” p. 32.

both Barth and Rahner came to “more or less negative conclusions regarding the three [divine] persons. But the conclusion is neither cogent from the standpoint of the traditional doctrine of the Trinity nor necessary from the standpoint of the modern concept of person.”<sup>24</sup>

The traditional doctrine of the Trinity, perhaps most clearly and technically articulated by Thomas Aquinas, holds that ‘person’ is constituted entirely by a relation of mutual opposition. Each of divine persons is constituted by nothing other than his/her relationship to the others. Substance and relation are identical in God and so God exists in intra-divine relationship. Each of the three divine persons is conscious of themselves by means of the one divine consciousness that they each have differently; but it is the same consciousness, they are not three centers of consciousness. Each person has this consciousness differently and eternally, so sameness and difference in God is permanent. The divine unity is not in spite of their difference, but precisely because of it, because of the divine inter-relationship. Relationship and not uniformity give rise to unity. The diversity within the Godhead makes ongoing and eternal conversation between the three persons possible.

While the modern concepts of person are complex and varied, they can be richly informed by the concept of person found in psychological analogies of the Trinity. Instead of the autonomous, psycho-spiritual centers of consciousness the true meaning of ‘person’ in the Trinity is just the opposite: person exists only in relation to something/someone different. As Kasper says, “...in the concrete, personality exists only as interpersonality, subjectivity only as intersubjectivity. The true human person exists only in relations of the I-Thou-We kind.”<sup>25</sup> Thus, person in God is person because of being person-in-relation, and the human person, is most person in relationship. While only God’s persons are constituted entirely by the divine relations of mutual opposition, the human person is constituted not in autonomous isolation but in relationship with that which is most different; namely, God and through God one another. The relations are “the prototypes and primal ground of the dialogical and relational interaction and co-presence of Father, Son, and Spirit in the history of salvation.”<sup>26</sup> Dialogue is what constitutes the divine relations and so persons as well:

...the divine persons are not less dialogical but infinitely more dialogical than human persons are. The divine persons are not only in dialogue, they *are* dialogue. The Father is a pure self-enunciation and address to the Son as his Word; the Son is a pure hearing and heeding of the Father and therefore pure fulfillment of his mission; the Holy Spirit is pure reception, pure gift. These personal relations are

24. Walter KASPER, *The God of Jesus Christ*, trans. Matthew J. O’CONNELL, New York NY, Crossroads, 1984, p. 288.

25. Walter KASPER, *The God of Jesus Christ*, p. 289.

26. Walter KASPER, *The God of Jesus Christ*, p. 280.



reciprocal but they are not interchangeable. The Father alone speaks, the Son responds in obedience; the Father, through the Son and the Son, is the giver, the Holy Spirit is pure recipient.<sup>27</sup>

The Father eternally speaks the Word and the Spirit is the dialogue between the two. “Triologue” constitutes the persons and characterizes their mutual relationship. The divine triologue of the Father, Son and Spirit extended into history, joined to created external terms, are the two divine missions: the public declaration of God’s Word in history that speaks only what the Father has spoken and the Dialogue of love between them that transforms the human heart and draws human persons into relationship with God.

Thus the Triune God is constituted by the three persons’ immanent exchange of language that speaks, hears, receives and responds. It is this divine dialogue that humankind, and the church in its particular manner, is invited to participate in and imitate through dialogues with God and through God with one another. As Orman Rush writes:

In the process of divine communication within God, the Holy Spirit is the Dialogue between the Father and Son. In the process of divine self-communication between the Triune God and humanity, the Holy Spirit is the Dialogue who enables response to God’s Address to humanity and whose way is the way of dialogue.<sup>28</sup>

As the first and foundational gift given to all humankind, the Holy Spirit is creation’s access into the divine dialogue. This dialogical model for being church opens the church to numerous, varied, emerging and yet unknown ecclesial effects. Such a model has been operative in the church since it appropriated Pentecost anew at Vatican II.

### A New Pentecost

The conciliar documents mention “Pentecost” only 8 times.<sup>29</sup> The references merely narrate the first Pentecost. The 258 references to the Holy Spirit in the conciliar texts, according to Yves Congar, are merely “to ‘give a sprinkling of the Holy Spirit’ to a text that is basically not pneumatological.”<sup>30</sup> He treats the pneumatology of Vatican II in 4 pages of his 678-page work on the Holy Spirit. Yet, Congar says, “it is possible to say that there are signs of a true pneumatology in the teachings of the Second Vatican Council.”<sup>31</sup>

27. Walter KASPER, *The God of Jesus Christ*, p. 290.

28. Ormond RUSH, *Still Interpreting Vatican II*, New York NY – Mahwah NJ, Paulist Press, 2004) 70.

29. *Lumen Gentium* 4, 24, 59; *Ad Gentes* 4; *Sacrosanctum Concilium* 6, 102.

30. Yves CONGAR, *I Believe in the Holy Spirit*, New York NY, Crossroad Herder, 2005, p. 167.

31. Yves CONGAR, *I Believe*, p. 172.

Tom Hughson convincingly argues that “a new Pentecost” is a “decisive perspective on Vatican II.”<sup>32</sup> The term “new Pentecost” had already been used by Athanasius to describe the first ecumenical Council of Nicaea.<sup>33</sup> As Hughson demonstrates, this “decisive perspective” is not only a retrospective hermeneutic limited to the history or texts of Vatican II but equally a hermeneutic in the ongoing reception and interpretation of the Council. In the absence of a clear and developed theology of the Holy Spirit in the conciliar documents, Hughson appeals to elemental meaning in the event of Vatican II. Relying on the work of Robert Doran, Hughson claims that prayer, preaching, liturgy, and exemplary living, can all be expressions of elemental meaning not found in doctrine.<sup>34</sup> Although elemental meaning is constitutive of Christian meaning, it is often better expressed in terms of the “symbolic, aesthetic, and/or dramatic terms of scripture, literature, and drama, and be lived forward from the narrative, than it will [be] formulated in the quasi-technical type of formulation that most dogmas provide.”<sup>35</sup> What “a new Pentecost” expresses cannot be clearly defined in technical terms; instead it is the manifestation of an inner dynamism expressed in manifold ways that reflects different historical, cultural, social and personal contexts.

John XXIII concludes his opening discourse of the Council on December 25, 1961 with a clear comparison of the Council to the first Pentecost in a prayer to the Holy Spirit. He prays that the Council may be a new Pentecost, a renewal of the wonders of the Spirit in the present age.<sup>36</sup> The Pope’s explicit reference to the first Pentecost, according to Giuseppe Alberigo, places “in the foreground the action of the Spirit and not that of the pope or the church, just as had been the case with the apostles and disciples who had been objects of the Spirit’s mighty and indeed overwhelming action.”<sup>37</sup> Hughson notes that the Pope does not pray that the church might be renewed, but that the wonders of the Holy Spirit be renewed in our time. Thus, that Pentecost may extend beyond the church of any given time or place. In addition, at the opening of each session the Council Fathers prayed to the Holy Spirit.<sup>38</sup> The prayer illustrates the purpose of the gathering to discern the will of the Holy Spirit and situates the Council in a Trinitarian perspective before speaking to the social effects of Trinitarian faith as justice and love for all.

32. Thomas HUGHSON, S.J., “Interpreting Vatican II,” p. 4.

33. St. ATHANASIUS, *Apologia secunda*, 7, 2 in *Orations of St Athanasius Against the Arians*, Oxford, Clarendon Press, 1889.

34. Robert M. DORAN, *What Is Systematic Theology?*, Toronto, University of Toronto Press, 2005, pp. 21-22.

35. Robert M. DORAN, *What Is Systematic Theology?*, p. 22.

36. Pope JOHN XXIII, *Humanae salutis*, <http://jakomonchak.files.wordpress.com/2011/12/humanae-salutis.pdf> (accessed May 22, 2014).

37. Cited in Thomas HUGHSON, S.J., “Interpreting Vatican II,” p. 7.

38. For the text of the prayer see: <http://peopleforothers.loyolapress.com/2011/08/we-stand-before-you-holy-spirit> (accessed July 1, 2015).

The substance of the prayer to the Spirit that opened each session of the Council is echoed in *In Spiritu Sancto*, the closing allocution of Paul VI on December 8, 1965 when he says: The Second Vatican Ecumenical Council, assembled in the Holy Spirit ... must be numbered without doubt among the greatest events of the Church.<sup>39</sup> Thus, the Council Fathers prayed to the Holy Spirit at the beginning, during and at the end of the Council. To these prayers we might add other references to Pentecost: the establishment of the ante-preparatory commission on Pentecost, 1959 and the opening of the preparatory phase on Pentecost, 1960. Thus, while there is an underdeveloped pneumatology in the texts themselves, there is a strong sense of the elemental meaning of Vatican II as an event of a “new Pentecost” that justifies this hermeneutic.

A hermeneutic of the Council as a new Pentecost is supported less explicitly in the texts than in the elemental meaning in the prayers and preaching and events that took place on Pentecost. These seeds of the Council mark “just the beginning” according to Congar.<sup>40</sup> This beginning was evident at the Council itself when “a demand for more explicit and extensive treatment of the role of the Holy Spirit was apparent as soon as the first schema of this text [Lumen Gentium] was discussed in 1962.”<sup>41</sup> This was due in large part, to the presence of Orthodox and ecumenical observers, liturgists and sacramental theologians.<sup>42</sup> The beginning of a pneumatological shift in the conciliar theology is found in the teachings on foundations of the church, church unity, liturgy and the sacraments.<sup>43</sup> The incipient pneumatology of the Council, in its documents and as event did not escape the attention of Paul VI who notes in a 1973 allocution, “The Christology and especially the ecclesiology of the Second Vatican Council should be followed by a new study and a new cult of the Holy Spirit, as an indispensable complement of the conciliar teaching.”<sup>44</sup> Like the first Pentecost, the new Pentecost is not the end of a process, namely, the completion of the mission of Jesus, but the beginning of something new. As Kasper states, “...the Council knows that the Spirit leads to unexpected and new spiritual awakenings.”<sup>45</sup> The development of a pneumatology in the wake of the new Pentecost is ongoing because it is methodologically posterior to “what is experienced and realized in the life of the Church.”<sup>46</sup>

39. PAUL VI, December 8, 1965 [https://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost\\_letters/documents/hf\\_p-vi\\_apl\\_19651208\\_in-spiritu-sancto.html](https://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19651208_in-spiritu-sancto.html) (accessed July 1, 2015).

40. Yves Congar quoted in Walter KASPER, “The Renewal of Pneumatology in Contemporary Catholic Life and Theology,” in Doris DONNELLY, Adelbert DENAUX, Joseph FAMERÉE (ed.), *The Holy Spirit, The Church and Christian Unity*, (Leuven: Leuven University Press, 2005) 14.

41. Sr. Mary Cecily BOULDING, O.P., “The Doctrine of the Holy Spirit in the Documents of Vatican II,” *The Irish Theological Quarterly*, 51 (1985), p. 254.

42. Mary Cecily BOULDING, “The Doctrine of the Holy Spirit,” p. 254.

43. See Yves CONGAR, *I Believe*, pp. 169-172.

44. Quoted in Yves CONGAR, *I Believe*, p. 172.

45. Walter KASPER, “The Renewal of Pneumatology,” p. 16.

46. Yves CONGAR, *I Believe*, p. 172.

Hughson argues that the terms “reform, aggiornamento and renewal” associated with Vatican II “describe thinking, deciding, and acting by church leaders and members that actualize in ecclesial modes the church’s reception of and cooperation with the Spirit’s influence.”<sup>47</sup> This is operative grace becoming co-operative grace: “created ecclesial effects” of the uncreated source, the Holy Spirit.<sup>48</sup> The gift of the Spirit is given interiorly, but with real and distinct meanings that can be manifest in concrete and historical ways. In the ongoing appropriation of the gift of the Holy Spirit, the divine eternal Dialogue, contemporary “ecclesial modes of reception and cooperation” include repentance and reconciliation, mutual recognition, unity of the human family, and encounter and exchange.

### Ecclesial Effects of Dialogue

Dialogue is a recurrent theme in the conciliar documents. Forms of the word *colloquium* or *dialogus*, which are normally rendered in English as dialogue, appear at least 44 times in 11 of the conciliar documents in various contexts. For example, the conciliar documents encourage dialogue amongst Christians *Gravissimum Educationis*, 11, *Unitatis Redintegratio* 4, 9); believers and unbelievers (*Gaudium et Spes* 21); social action societies (*Gaudium et Spes* 90); those who “think and act” differently from one another in “social, political and even religious matters” (*Gaudium et Spes* 28)<sup>49</sup>; the laity and church leadership (*Lumen Gentium* 37, *Apostolicam Actuositatem* 25); societies, cultures and nations (*Gaudium et Spes* 56, *Christus Dominus* 13). The term dialogue is found most frequently in *Gaudium et Spes* and *Unitatis Redintegratio*, referring to the church’s dialogue with the modern world and to ecumenical dialogue respectively. The documents *Ad Gentes* and *Nostra Aetate* refer specifically to dialogue with non-Christian believers. *Ad Gentes* outlines formation that prepares missionaries for “fraternal dialogue with non-Christians” (16) and ordered to the effective communication of the Gospel (34, 41). *Nostra Aetate* exhorts Roman Catholic Christians to “dialogue and collaboration with followers of other religions” (2). The references to dialogue in the conciliar documents are employed in a more instrumental sense without explicit reference to the reception of and cooperation with the Holy Spirit. Nevertheless, they do hint at a theological understanding of dialogue.

Dialogue can be defined simply as a conversation or the exchange of ideas. However, the conciliar documents include wider and deeper dimensions of dialogue. Firstly, dialogue is perfected in deep interpersonal relationships that

47. Thomas HUGHSON, S.J., “Interpreting Vatican II,” p. 7.

48. *Ibid.*

49. References to the conciliar documents may be found in Norman TANNER, SJ (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils, Vol. II*, London, Sheed and Ward, 1990.

demand “mutual respect for the full spiritual dignity” of dialogue partners (*Gaudium et Spes* 23). Dialogue is a part of the quest for truth (*Dignitatus Humanae* 3) and peace (*Ad Gentes* 12). Next, dialogue involves not only speaking but “the ability to listen to others and to open their hearts and minds in the spirit of charity” (*Optatam Totius* 19). Last, little should come in the way of true and authentic dialogue (*Unitatis Redintegratio* 11). Thus, while the conciliar texts may not explicitly consider dialogue a created participation in the mission of the Holy Spirit, they do contain a nuanced understanding of dialogue implicitly rooted grace and charity.

Dialogue is the trajectory upon which the Second Vatican Council set the church. Dialogue is an ecclesial participation in the eternal relations of the Father, Son and Holy Spirit extended into a contemporary context. “Reform, aggiornamento and renewal” is how the ecclesial effects of the Holy Spirit were named at the time of the Council, and today different effects appropriate to our time are witnessed to. I conclude this article listing four ecclesial effects discernable in the life and practice of the Roman Catholic Church specifically related to and derived from its dialogues with other religions: repentance and reconciliation, mutual recognition, unity of the human family, and encounter and exchange. While these effects may be evidenced through many local and grassroots initiatives,<sup>50</sup> I will illustrate these effects with several examples drawn from official teachings, policies and practices.

Repentance and reconciliation as a created effect of the gift of the Spirit is, perhaps, most vividly and dramatically exemplified in the Church’s most complex inter-religious relationship—the relationship with the Jewish people. The church has accepted responsibility for its part in anti-Jewish behavior and practices throughout its history. This humble posture of repentance is illustrated in the ministry of Pope John Paul II who asked the forgiveness of the Jewish people on behalf of the church.<sup>51</sup> Furthermore, for the first time since the apostolic era the late Pope firmly stated that the Old Covenant has not been revoked by the New Covenant in an address to the Jewish community of Mainz in 1980.<sup>52</sup> The commitment to forming a reconciling church is enshrined in two teaching documents: *Guidelines and Suggestions for Implementing the Conciliar Declaration Nostra Aetate, No. 4* (1974) and *Notes on the Correct Way to Present Jews and Judaism in Preaching and Catechesis in the*

50. See ed. Rebecca KRATZ MAYS, *Interfaith Dialogue at the Grass Roots*, Philadelphia, Ecumenical Press, 2008. This is a collection of theological reflections on the practice and experience of dialogue.

51. Pope JOHN PAUL II, *Homily for the Day of Pardon*, March 12, 2000, [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/2000/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_20000312\\_pardon.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon.html) (accessed January 10, 2016).

52. Pope JOHN PAUL II, *Address to Representatives of the Jewish Community*, Mainz, 1986, <http://www.cjfr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/roman-catholic/pope-john-paul-ii/297-jp2-80nov17>

*Roman Catholic Church* (1985). The 1998 document, *We Remember: A Reflection on the Shoah*, is significant because the church finally makes a clear pronouncement on the Shoah and its importance in Jewish-Christian history.

Mutual recognition as an ecclesial effect is the recognition that the Holy Spirit is universally given to all people of all generations. In his encyclical *Dominum et Vivificantem* John Paul II writes, “For this action [of the Holy Spirit] has been exercised, in every place and at every time, indeed in every individual, according to the eternal plan of salvation” (53).<sup>53</sup> On the 40<sup>th</sup> anniversary of promulgation of *Ad Gentes* the late Pope states:

The Spirit’s presence and activity affect not only the individuals but also society and history, peoples, cultures and religions. Indeed, the Spirit is at the origin of the noble ideals and undertakings which benefit humanity on its journey through history (*Redemptoris missio* 28).<sup>54</sup>

Recognition is twofold: the presence of the Holy Spirit outside of the Judeo-Christian dispensation and the recognition of the Spirit in the religiously other and in other religious traditions. It is the gift of the Spirit that enlivens all of God’s children and enables them to pray, dialogue, and work for justice and peace together. The religiously other is not considered a potential or anonymous Christian but someone whose authenticity is rooted in being faithful to God’s invitation to live what Christians term, a life of grace. In the appropriation of the gift of the Spirit through relationship with others, Christians learn the surprising ways God manages salvation.

The drawing together of people of different religious traditions may have been unthinkable before the Second Vatican Council. Yet in 1986 Pope John Paul II convoked representatives of the world’s religions to Assisi to witness to their common humanity in prayer. In reflecting on this momentous event in his Christmas allocution to Roman Curia, the late Pope said:

Indeed, on that day, and in the prayer which was its motivation and its entire content, there seemed for a moment to be a visible expression of the hidden but radical unity [...] established among men and women of this world, both those who now share together the anxiety and the joys of this portion of the twentieth century and those who have gone before us in history, and also, those who will take up our places ‘until the Lord comes.’<sup>55</sup>

The unity of God’s children extends beyond the present to include both the past and the present. Similar witnesses to our common humanity came in the

53. Pope JOHN PAUL II, *Dominum et Vivificantem*, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_18051986\\_dominum-et-vivificantem.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html)

54. Pope JOHN PAUL II, *Redemptoris missio*. See: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html) (accessed January 10, 2016).

55. See: [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/december/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19861222\\_curia-romana.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/december/documents/hf_jp-ii_spe_19861222_curia-romana.html) (accessed December 30, 2015).

wake of tragedy and suffering; for example, Assisi Prayers for Peace after the violence in Bosnia-Herzegovina (1993) and September 11 (2002).

The ecclesial effect of encounter and exchange with other religions can be contrasted with defensive positions. Encounter and exchange has become part of the church's official 'structure' and 'policy' in the wake of Vatican II in the establishment of the Secretariat for Non-Christians by Paul VI on Pentecost 1964 and renamed the Pontifical Council for Interreligious Dialogue (PCID) in 1988. The relationship of this dicastery to the work of the Holy Spirit is not lost in its creation on Pentecost and its dialogical approach is captured in its renaming. The PCID has as its mandate the promotion of (i) "mutual understanding" between Catholics and people of other religious traditions, (ii) "the study of other religions," (iii) "the formation of persons dedicated to dialogue."<sup>56</sup>

The special relationship of Christianity with Judaism is reflected in the establishment of the Catholic-Jewish Liaison Committee in 1970 and later the Commission for Promoting Religious Relations with the Jews in 1974. The PDIC includes a Commission for Religious Relations with Muslims as well. In addition to bi-lateral dialogues with the other Abrahamic faiths, the PCID sponsors inter-faith gatherings. The first was in Tripoli in 1976 to discuss Islam, another in the Vatican in 1999 to reflect on a culture of dialogue and another in Astan in 2003 to discuss religion and violence.

## Conclusion

The church is most like an icon of the Trinity when it is dialogical since the Trinity is dialogue constituted by the Father's self-articulation, the Son's responsive listening to the self-articulated word of the Father, and the Holy Spirit's mutual reception of Father and Son, the dialogue between the other two. The created participation in and imitation of the life of the Trinity through the gift Holy Spirit is a participation in and imitation of a divine dialogue. A divine dialogue is effectively extended into history by the church.

The Second Vatican Council marks a re-appropriation of the Spirit of Pentecost in a contemporary context. Like the first Pentecost, the effects of this new Pentecost are the courage to move beyond self-reference and self-enclosure of the locked upper-room to a dialogue and engagement with the different and diverse languages, cultures and religions that characterize a post-colonial, post-imperial global context.

The effects of a new Pentecost in the life of the church are yet to be ascertained as they are in progress and future oriented. However, the effects of ecclesial participation in the gift of the Holy Spirit are evident in the church's

56. See: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_interelg\\_pro\\_20051996\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_interelg_pro_20051996_en.html) (accessed Jan 2, 2016).

dialogue and engagement with other religions. These effects draw religious believers out of isolation, ignorance and mistrust toward reconciling relationships of mutuality, of invitation and response. Structured ecclesial encounter and exchange is bolstered by the gifts of the Spirit manifest in the church today: repentance and reconciliation, mutual recognition, and the affirmation of our common humanity.

*University of St Michael's College  
Toronto*

#### SUMMARY

In this article the author claims that Vatican II marks the re-appropriation of the spirit of Pentecost in a contemporary context consistent with the pattern of the first Pentecost account in the New Testament. Resourcing the thought of Gustavo Gutierrez, Walter Kasper and Robert Doran, the author argues that the re-appropriation of the spirit of Pentecost is an ecclesial participation in the mission of the Holy Spirit that is by nature dialogical and constitutive of the identity of the church. The article concludes by naming the effects of this ecclesial participation since Vatican II as the hierarchical church's commitments to repentance and reconciliation, the unity of the human family, and sustained and intentional encounter and exchange.

#### SOMMAIRE

L'auteur soutient que Vatican II marque dans un contexte contemporain la réappropriation de l'esprit de Pentecôte tel que décrit dans le récit néotestamentaire de la première Pentecôte. En s'inspirant de la pensée de Gustavo Gutierrez, Walter Kasper et Robert Doran, l'auteur montre que cette réappropriation de l'esprit de Pentecôte fait participer l'Église à la mission de l'Esprit Saint qui est par nature dialogale et constitutive de l'identité ecclésiale. L'article conclut en identifiant quelques effets de cette participation à la suite de Vatican II, tels que les engagements pris par l'Église hiérarchique dans la ligne du repentir et de la réconciliation, de l'unité de la famille humaine, du maintien intentionnel de la rencontre et de l'échange.



---

## THEOLOGY AND RELIGIOUS OTHERS: The Unity of the Love of God and Neighbor as an Interreligious Hermeneutic

THOMAS REYNOLDS

In a religiously diverse and often divided world, much work is needed to find resources for dwelling together in mutual understanding and peace. I suggest, however, that this is not merely a matter of finding “common ground” among faith traditions by way of some kind of neutral, abstract and universal meta-language into which particularities may be translated. Nor is it, conversely, a matter of merely accepting differences by shoring up particular identities as self-sufficient wholes. Rather, and here I speak as a Christian theologian, it is a more practical matter of living out faith’s witness to divine love in neighborly love. Indeed, the first step toward fostering understanding and brokering peace and reconciliation between religious differences is often made not by agreeing on shared terms before relating to each other, but by simply agreeing to be together at all. Relation is primary. And dialogue becomes the condition upon which relationships fruitfully become a shared task among differences. What is needed, therefore, is a model of interreligious receptivity rooted variously in affirmations central to particular faith communities, each joined in the shared relational task of ongoing dialogue. Catherine Cornille captures the point well in stating that, “if dialogue is to be possible, it must find its deepest reasons and motivations within the self-understanding of religious traditions themselves. Only thus will dialogue become an internal necessity rather than an external obligation.”<sup>1</sup>

I propose to explore the double commandment of Jesus – the love of God and neighbor (Mt 22:37-40), which is itself rooted in Jewish traditions – as a hermeneutic opening to religious others from a Christian standpoint, a resource cultivating active receptivity toward others as worthy of being listened to and honored for who they are, and accordingly, for what they have to say. This moves beyond monological postures of one position setting the stage for all others – either as a claim to neutrality in making universalizing

---

1. Catherine CORNILLE, *The Im-possibility of Interreligious Dialogue*, New York NY, Crossroads, 2008, p. 8.

claims about religion in general,<sup>2</sup> or as a positioning claiming truth exclusively for one particular tradition alone against others.<sup>3</sup> Instead, it is dialogical in orientation, emerging in a posture of epistemic humility and radical hospitality in which conversion to God is at the same time conversion to the other, such that listening to and learning from the other is a way of loving God, even receiving divine blessings. This kind of dynamic can, at least in part, be seen in the landmark shift in orientation toward non-Christians represented by the Catholic Church in Vatican II, which moved toward a posture of “dialogical openness.” Vatican II is crucial because, in the words of Jacques Dupuis, it is “the first in the conciliar history of the church to speak positively, albeit guardedly, about the other religions.”<sup>4</sup>

In this essay, I hope to build upon elements in the momentum inaugurated by Vatican II to explore the double commandment, in its logic of humility and hospitality, as a hermeneutic for dialogical openness. I write as an ecumenical Protestant Christian who is not an expert in the history of Vatican II and its reception in the Catholic Church, but who seeks to affirm its promotion of dialogue as an expression of, in the words of *Gaudium et Spes*, the “solidarity of the church with the whole human family” (GS1),<sup>5</sup> and more, in the words of a later document, as it signals “respect for the other as he is; above all, respect for his faith and his religious convictions.”<sup>6</sup> So my efforts here are not historical but synthetic and constructive, especially as they amount to an argument that receptivity to religious others is an inner working out of faith’s orientation to God. Indeed, in addition to remaining firm in a commitment to God’s revelation in Christ, to quote from the more recent Vatican document *Dialogue and Proclamation* (1991), “Christians must remember that God has also manifested himself in some way to the followers of other religious traditions. Consequently, it is with receptive minds that they approach the convictions and values of others.”<sup>7</sup> In what follows, I wish to explore the word “receptive” as particularly important, especially as it is the axis around which the practice of hospitality swings. Hospitality is a way of loving God in and

2. For a philosophical approach to such a position, see John HICK, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven CT, Yale University Press, 1989.

3. For an eloquent defense of exclusivism, see Harold A. NETLAND, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 1991.

4. Jacques DUPUIS, S.J., *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue*, Maryknoll NY, Orbis, 2006, p. 60.

5. Austin FLANNERY, O.P. (ed.), *Vatican II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, New Revised Ed., Northport NY, Costello Publishing Company, 1975, p. 903. All citations from Vatican II are taken from this volume unless otherwise noted.

6. “Guidelines on Religious Relations with the Jews” (1974), in *Vatican II*, p. 744.

7. Pontifical Institute for Inter-Religious Dialogue and the Congregation for the Evangelization of Peoples, *Dialogue and Proclamation*, p. 106, in William R. BURROWS (ed.), *Redemption and Dialogue: Reading “Redemptoris Missio” and “Dialogue and Proclamation”*, Maryknoll NY, Orbis, 1993.

through loving neighbor, and because of this, receiving something of God in receiving religious neighbors.

In order to develop this, the discussion here will evolve in four steps: first, a brief unpacking of several key relevant themes in Vatican II documents; second, insofar as they emerge from such themes, an exploration of crucial hermeneutic issues that pave a pathway toward reconsidering the double commandment as an interreligious hermeneutic; third, an analysis of hospitality as the presupposition of the love of God and neighbor; and fourth, by way of a conclusion, a discussion drawing out culminating implications for interfaith dialogue.

### Vatican II: An Emerging Interfaith Sensibility

The documents of the Second Vatican Council signal an affirmation of God's work in the world beyond the Church, holding a positive view of human diversity in culture and society, within which a newly framed Christian affirmation of religious diversity emerges. This comes out in several ways.

First, in a general sense, it is important to note the new openness to solidarity with the human family signaled by Vatican II. *Gaudium et Spes*, while written later in the council, captures the tone. It stresses solidarity with victims of oppression, asserting that "whatever is opposed to life itself [...] whatever violates the integrity of the human person, [...] whatever insults human dignity, [...] all these things and others like them are infamies indeed" and "are supreme dishonor to the Creator" (GS 27). In a manner foregrounding the double commandment, it stresses becoming neighbors to "the least of these" as a way of faithful witness to God. For example:

In our times a special obligation binds us to make ourselves the neighbor of every person without exception and of actively helping him when he comes across our path, whether he be an old person abandoned by all, a foreign laborer unjustly looked down upon, a refugee, a child born of an unlawful union and wrongly suffering for a sin he did not commit, or a hungry person who disturbs our conscience by recalling the voice of the Lord, "As long as you did it for one of these the least of my brethren, you did it for me." (Matt. 25:40) (GS 27)

The opening lines of GS provide a wide interpretive scope within which understanding the mandate to "make ourselves the neighbor of every person without exception" becomes salient. They confirm an intimate solidarity between humankind and Christians:

The joys and hopes, the grief and anguish of the people of our time, especially those who are poor or afflicted, these are the joys and hopes, the grief and anguish of the followers of Christ as well. Nothing genuinely human fails to find an echo in their hearts. For theirs is a community of people united in Christ and guided by the Holy Spirit in their pilgrimage toward the Father's kingdom, bearers of a

message of salvation for all of humanity. That is why they cherish a feeling of deep solidarity with the human race and its history. (GS 1)

Solidarity with all humanity, as Christine Firer Hinze describes it, is like a “scarlet thread running through the pastoral constitution.”<sup>8</sup> Building on this, Pope John Paul II later defines solidarity as “a firm and persevering determination to commit oneself to the *common good*; that is to say to the good of all and of each individual, because we are *all* really responsible for *all*” (SRS 38).<sup>9</sup> He suggests solidarity is a way to peace, calling for “an end to all division,” for the promotion of a “human society built on love and peace,” and for “justice and equality for every human being” (SRS 49). Christians are called into the world with a shared sense of the common good for all people.

This kind of solidarity presumes an affirmation that God is at work in the world beyond the confines of Christianity. And this is borne out in the documents of Vatican II. For example, the “Decree on the Church’s Missionary Activity” (*Ad Gentes*) asserts that there is truth among the nations “as a source of the secret presence of God” (AG 9). From the recognition of this, *Ad Gentes* encourages Christians to engage non-Christian traditions “with joy and reverence” to “discover the seeds of the Word hidden” therein, discerning through sincere dialogue “what treasures the bountiful God has distributed among nations” (AG 9). And while previous Church teachings had already, albeit cautiously, admitted the possibility of God’s work of salvation outside the Church, the council now boldly claims that in ways known only to God, those who through no fault of their own are ignorant of the Gospel may be drawn somehow to faith (AG 7).

Thus, the people of God are not unrelated to non-Christians but joined fundamentally within God’s larger work of salvation. The “Dogmatic Constitution on the Church” (*Lumen Gentium*) draws this out, suggesting that those who have not received the Gospel are indeed related to the Church in that God’s salvation is near to those who do not “explicitly” know God (or the Gospel or the Church), but who “not without grace, strive to lead a good life” (LG 16). Even so, while the purview of God’s saving work extends beyond the boundaries of the Church, the document is quick to suggest that what is good and true among non-Christian religions is “considered by the Church to be a preparation for the Gospel” (*preparatio evangelica*) and given by God (LG 16). So the Christian relationship to non-Christians is based in a kind of “fulfill-

8. Christine Firer HINZE, “Straining toward Solidarity in a Suffering World: *Gaudium et Spes* ‘After Forty Years,’” pp. 165-195, in William MADGES (ed.), *Vatican II: Forty Years Later. The Annual Publication of the College Theological Society*, 2005, Volume 51, Maryknoll NY, Orbis Books, 2006, p. 168.

9. Pope JOHN PAUL II, *Sollicitudo Rei Socialis (On Social Concern)* [SRS], 30 December 1987. [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30121987\\_sollicitudo-rei-socialis\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_en.html), SRS.

ment theory” in which those outside the Church are seen positively through theological criteria of discernment that understand the fullness of God’s work in Christ as central to salvation for all the world.

The “Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions” (*Nostra Aetate*) stretches this logic much further, stating that the Church “rejects nothing which is true and holy in these [world] religions,” noting that they, while different, “often reflect a ray of that truth which enlightens all men” (NA2). With such statements, the council appeals to basic unity of all people in God, who as creator and providential source of the world, is at work among peoples in various ways calling all to God’s self. While *Nostra Aetate* is clear in proclaiming Christ as the way, truth, and life, “the sign of God’s universal love and the source of all grace” (NA 4), its principle aim is to encourage dialogue and collaboration with members of other religions: “Let Christians, while witnessing to their own faith and way of life, acknowledge, preserve and encourage the spiritual and moral truths found among non-Christians, also their social life and culture” (NA 2). In a radical move, *Nostra Aetate* recognizes goodness and truth in non-Christian perspectives as part of a universal design of God, calling Christians to engage and discern something of God in others, not in order to translate faith into abstract or neutral terms, but in order to live out Christian witness.

The focus here is mainly pastoral, shifting the Church’s gaze outward toward affirming and cooperating with what it discerns is in concert with its own understanding of God’s goodness and grace at work in the world. But there are theological criteria at work grounding such pastoral focus, for the council asserts there are things that are “holy” and “true” in other religious traditions, suggesting that God’s presence is available to people in and through their own traditions. Though cautious in its formulation, Vatican II affirms the universal working of the Spirit of God, such that other religions are manifestations and recipients of divine grace. For example, *Gaudium et Spes* states: “Christ died for all (cf. Rom 8:32), and since all human beings are in fact called to one and the same destiny, which is divine, we must hold (*tenere debemus*) that the Holy Spirit offers to all the possibility of being associated, in a way known to God, with the Paschal Mystery” (GS 22). This kind of acknowledgment opens the door wide to dialogue with religious others, strongly insinuating that if faith is offered to all humans, God must be revealing the divine self to all humans. And it would be strange, as Leo Lefebure notes, “to imagine this revelation coming to religious persons who are not Christians in some way that bypassed their own explicit religious self-understanding.”<sup>10</sup> But the council leaves open the question of whether non-Christian traditions are salvific on

---

10. Leo D. LEFEBURE, *Revelation, the Religions, and Violence*, Maryknoll NY, Orbis, 2000, p. 6.

their own terms, speaking instead on Christian theological grounds. Thus, the council not only affirms (1) that salvation is possible outside the Church and (2) that there are authentic values found in non-Christian perspectives, which themselves reflect divine presence, but also, because of these, (3) calls Christians to display appreciation and respect for religious others through dialogical engagement.<sup>11</sup>

Certainly the council's declarations contain ambiguities about whether other religious traditions are salvific in and through their own perspective. Overall they demonstrate a broadly "inclusivist" approach to religious others, at times leaning toward a "fulfillment theory" in which Christianity stands as the arbiter of human destiny as the one, true religion. One can question whether such a position cloaks a residual ecclesiocentrism that actually prevents true dialogue by presuming to decide for others, solely on Christian grounds and in advance of dialogue, what is of authentic value and what is not of value in other traditions. Questions emerge. Do religious others have anything to offer that the Church doesn't already possess in the fullness of its own formulations? If not, then how is respectful dialogue possible among equals? For dialogue presumes a two-way, mutual and reciprocal, exchange. Yet before being too hasty in our criticisms, we must inquire into the presuppositions of dialogue itself.

### **Hermeneutical Issues: Diving Deeper**

At this point two hermeneutical considerations arise. First, for reciprocal exchange to occur, neither party in dialogue can begin from a blank slate, pretending to speak from a neutral position, but only as each bears witness to who they are and where they come from – manifesting perspectives that make claim to an ultimacy of some sort. Dialogue begins with particularity and difference. And more, dialogue assumes the maintaining of particular claims that implicate the other. The Christian affirmation of God, for instance, has a universal sweep in that God is identified as creator, sustainer and redeemer of all that is, and such an affirmation connects all humanity and history. To suggest, then, that the Christian relation of love to God should be played down or translated into neutral language sharable in principle with all others in order for dialogue to commence is to preclude dialogue itself. Conversely, to ask the other (for example, a Buddhist) to minimize or translate the teachings of her or his own tradition (for example, impermanence, non-self, and dependent co-origination) prior to dialogue, as a condition for dialogue, is to trivialize and disrespect those teachings as a constitutive part of who she or he is, and more, to deny their value beyond merely a local and private use. With

---

11. See Jacques DUPUIS, *Christianity and the Religions*, p. 62.

this, a second hermeneutical consideration comes to the fore: fostering dialogue not only requires each party's particularity, it also requires each party in the dialogical exchange to presume the other's particularity is worth engaging. There must be an orientation in perspectives that does not preclude but rather predisposes members toward dialogical openness, toward engaging religious others as having something to say.

Theologically speaking, Vatican II statements like those mentioned above seem to display such dialogical openness, seeking by affirming God's loving and gracious work in the world not to foreclose but anticipate an animate dialogue with non-Christian traditions. Two further factors here join in a hermeneutic circle. On the one hand, there is an effort to look within and mine *intra-religious* resources – within the constellation of beliefs and practices ascribable to Christian faith – to facilitate roots for receptivity and openness toward religious others. This is a legitimate entry point into dialogue because each tradition develops strategies for engaging and interpreting religious others from within its own particular framework of orientation. It is, in fact, a hermeneutic necessity, for as Gadamer famously argued, the interpreter is always already shaped by an effective history and tradition that frames the horizon by which she or he understands and engages new texts.<sup>12</sup> A perspectival view of truth is unavoidable; there is no view from nowhere.

Yet this does not necessarily enclose a perspective on itself, making traditions insular. For no perspective or tradition emerges as an isolated affair that is itself self-sufficient and cut off from relation with differences, including religious others. This is especially true of a tradition that asserts God's universal love. Kathryn Tanner makes the point well: "The nature, then, of any boundary distinguishing Christian from non-Christian way of life cannot be determined by looking at Christianity alone."<sup>13</sup> Unlike what some have claimed (often associated with "postliberalism"<sup>14</sup>), Christian tradition is not a self-defining whole but rather an ongoing and complex hybridic construction emerging from dialogue, formed, in Tanner's view, not so much *by* boundaries as *at them* – that is, in relation with non-Christian others.<sup>15</sup> There is no pure "inner" identity that stands against "outer" pressures, for the "inner" itself is already situated amidst relationships that inform questions and influence what is deemed important.<sup>16</sup> Relations with wider culture and other

12. Hans-Georg GADAMER, *Truth and Method*<sup>2</sup>, trans. Joel WEINSHEIMER and Donald G. MARSHALL, New York NY, Crossroad, 1992.

13. Kathryn TANNER, *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*, Minneapolis MN, Fortress, 1997, p. 111.

14. For a classic statement of such a position, see George A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia PA, Westminster Press, 1984.

15. Kathryn TANNER, *Theories of Culture*, p. 115.

16. On this point, and for an excellent critical discussion of the limitations of postliberalism for interfaith dialogue, see Marianne MOYEART, "Absorption or Hospitality: Two Approaches

religions are thus not secondary tasks applied subsequent to having figured out what it means to be Christian. They are already going on as part of how Christians come to understand who they are and whose they are in a world oriented to God. Vatican II affirmations demonstrate such a dynamic in showing a heightened awareness of twentieth century developments and the new *inter-religious* context brought about by them, especially as the documents self-consciously take up the challenge to promote dialogue in respect and friendship, thus working to overcome difficulties in past relations.

My point here is that the affirmation of God's presence in non-Christian traditions, based upon reconsideration of Christian convictions in light of the now global encounter with religious others, is itself already a signal of a dialogical and relational orientation. So there is an *inter-religious* context of relationships that is built into the search for *intra-religious* resources and criteria, and which exerts a kind a provocation to theologize differently. It is these positive interreligious relationships and the meanings communicated through them that inform and shape the way theological discourse articulates itself "Christianly." Doing theology in a way that is mindful of being in the company of religious others becomes a means to bear witness to their presence as loved by God, through which the map of one's theological tradition may be redrawn, perceived differently and thought anew, and in the end, fostering a richer way of loving God. Here, the Christian converses with the religious other and boundaries converge, the effect of which leave imprints that augment and enlarge what was before the conversation. The Christian is changed by the presence of the religious other.

This is a natural manifestation of living out the correlation between the love of God and the love of neighbor. A loving gesture toward the presence of religious others as neighbors invites a new context for re-reading sacred traditions and texts, re-orienting faith's relation to God.<sup>17</sup> Indeed, dialogical receptivity toward religious others is a way of bearing witness to the love of God. The religious other is one *with whom* I find myself oriented and *by whom* I am addressed and summoned into a relation that bears forth divine love. Theologically framed, the religious other is one loved by God and radiating the face of Christ. Here, *intra* and *inter* religious framings are mixed and mutually implicated.

This is neither merely a sociological fact nor only a hermeneutical necessity, but a theological posture that avoids blanket exclusivisms and facile eclecticism. Receptivity toward religious others is a way of engaging in neighborly love, bearing witness to the love of God. Love of neighbor and love of God are

---

to the Tension between Identity and Alterity," in Catherine CORNILLE and Christopher CONWAY (eds.), *Interreligious Hermeneutics*, Eugene OR, Cascade Books, 2010, pp. 61-88.

17. See Werner G. JEANROND, "Toward an Interreligious Hermeneutics of Love," pp. 44-60 in *Interreligious Hermeneutics*.



united as inseparable correlates, each circulating around the other. The circular dynamic here means that through honouring resources “inside” tradition, we are invited simultaneously to honor the distinctiveness of others and the resources they bring with them as well, from the “outside” – and vice versa. Loving neighbor informs loving God and loving God orients us to loving neighbor. And as Werner Jeanrond puts it, “In loving conversations, differences do not pose a threat, but open possibilities.”<sup>18</sup>

Love of neighbor, however, involves a form of mutuality distinct from approaches characterized by benevolent paternalism, based in condescending gestures of giving to others who are presumed to lack goods deemed necessary by the giver. Christianity must guard against marginalizing by making others objects of charity but not conversation partners capable of offering gifts of their own. Here, a logic of “othering” occurs that precludes loving openness to another, presuming from a position of self-sufficiency and privilege to “know better” for another and thereby acting unilaterally without regard for another’s unique perspective and agency in the making of their own wellbeing. Further, loving gestures via such othering often operate without self-awareness, lacking consciousness of the way they presume to be beneficiaries of structural imbalances of power that put some in positions of privilege and others in positions of deficit.

Genuine dialogue, however, presumes differently, depending upon a dynamic of giving and receiving that seeks mutuality and is conscious of its own location and mindful of power imbalances. Dialogue focuses not on unilateral gestures “to” another, but rather on the to-and-fro of being “with” another. Here, love of neighbor emerges in a richer sense, one that has distinct roots in biblical framings of hospitality, which unsettle asymmetrical arrangements of power, cultivate relations of mutuality in giving and receiving, and in so doing invite transformative role reversals. Hospitality, deriving its meaning from the Greek word *philoxenia*, or “love of strangers,” has radical implications for a hermeneutic of interreligious receptivity.

### Hospitality: Surprising Reversals

The aforementioned paradoxical dual-honoring is captured well in the superabundant logic of hospitality. The paradox, as Amos Yong notes, is that hospitality welcomes what is considered exterior – the “stranger” – into the inside in a way that can transform and change the home tradition.<sup>19</sup> Marianne Moyaert concurs, explaining how hospitality occurs at the intersection of self-

18. Werner G. JEANROND, “Toward an Interreligious Hermeneutics of Love,” p. 60.

19. Amos YONG, *Hospitality and the Other: Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor*, Maryknoll NY, Orbis, 2008, see ch. 5.

identity and alterity, as room is made for the stranger in one's own space.<sup>20</sup> In welcoming others, we also come to accept the hospitality offered by them, which invites us into different places, challenging us to entertain different ways of being. Influenced by Emmanuel Levinas, however, I want to push further than Yong and Moyeart to show that hospitality is a gesture that implicitly recognizes that the "inside" is really not "inside," but already constituted by an "outside." That is, the house of faith is already built with an openness toward others, founded on the guest right of hospitality. The presence of the other summons into a relation through which the self – the home – becomes constituted.

Mapped onto a theological trajectory, three reasons account for this: first, because God's love is primary – we love because the divine first loved us (1 Jn 4:19); second, because in the space of divine love we are called to love one another as bearers of the gift of love in the world (Jn 13: 34-35; 15:12); and third, because embodying such love is a way of loving God and, in turn, receiving gifts that transform and bless (Mt 25:35; Heb 13:2).

First, hospitality begins with God. It is God who welcomes us into being, and first loves us, who goes before us to prepare a way, inviting us into life abundant. The biblical practice of hospitality, then, is a gesture of thanksgiving built upon the premise that a host *can* and *should* give because she or he has first received. That is, since it has already been given to you, you should give to others. Indeed, the Israelites are exhorted by God not to oppress or harm the stranger, as a reminder that they too endured similar circumstances in the land of Egypt (Ex. 22:21; 23:9). Even more, God commands the Israelites to provide for and attend to the stranger as a native among them, loving him or her equally as one of their own (Lev. 19:33-34). The resounding message is this: as the covenanted people of God were themselves aliens, and remain vulnerable sojourners with God, provided for and loved by God (Lev. 25:23), so too should they provide for and love others. The memory of being an outsider and subsequently being welcomed thus provides impetus to empathize with other outsiders.

In fact, the origin of the ability to offer hospitality lies in having first received it. The experience of being welcomed is the wellspring of welcoming. In Pierre-François de Béthune's words, "to enter into the mystery of hospitality, one must know the experience of receiving hospitality."<sup>21</sup> Such an experience knows the risk and vulnerability of being dependent upon another, yielding a humility that recognizes shared humanity and the preciousness of welcome. It also underscores how being a guest involves a kind of hospitality, insofar as the one welcomed comes to welcome the host's welcome and yields way in

20. Marianne MOYEART, "Absorption or Hospitality," p. 83.

21. Pierre-François de BÉTHUNE, O.S.B., "Interreligious Dialogue and Sacred Hospitality," *Religion East and West*, 7/1 (October 2007), pp. 1-22, p. 12.

accepting the invitation to share the home dwelling. So hospitality entails a readiness to enter the world of the other, risking being welcomed into a strange home. The meaning is typified in the old adage that we learn to be good hosts by learning to be good guests. And it expresses the fact that both host and guest share a common humanness that makes vulnerably interdependent.

In biblical testimonies, the fact that God's hospitality takes priority of place has radical implications. Out of the abundance of having received a gift, a place to call home, the gift of receiving others is made possible. This builds to the second point: God's hospitality opens up dialogical relationship with others. We are called to welcome the stranger – one who is different, the religious other – not as a problem to be solved, a threat to be eliminated, or a difference to be assimilated, but rather as a *neighbor* to be loved. Strangers are, indeed, neighbors loved by God, and the injunction to hospitality builds upon it. Here is where the double commandment finds its resonance in hospitality. Loving God entails loving stranger as neighbor, as one loved by God.

This process first begins as the stranger knocks, interrupting complacency or preoccupation with boundaries, summoning us to pay attention, calling as if to say, "where are you?" Such provocation invites response, through which we become available, as if to say, "here I am." The call and the response. Couched in language Levinas might use, the call is a summons to an ethical relation of responsibility, to a way of disposing oneself toward the other as if receiving a revelation.<sup>22</sup> This can be surprising, coming unexpectedly, and it can disrupt expectations and puncture pretensions to mastery and control. Yet the disposition of hospitality expects surprises and is ready, available for others in a way that is like a "conversion," a conversion to the other, the one who comes unannounced, perhaps uninvited, as a stranger. Welcome space is created for the unfamiliar to dwell as if at home. And in such generosity, the stranger becomes a neighbor in a relationship of sharing.

Hospitality's generosity, however, is not monological and one-way. In the dynamic exchange of hospitality, strangers become neighbors – that is, allies and companions together. Hospitality is a receptivity that makes room for others, which requires humility, a willingness to welcome experience and wisdom from elsewhere. A mutuality between equals emerges here, differing from condescending and unilateral gestures "to" others and "for" others (where one party presumes power and/or truth over another). Hospitality traffics in relations of dialogical reciprocity between parties, where each both receives and gives.

The offer of hospitality in this way entails risk of vulnerability. Indeed, it invites disruption into household order and routine, and this cannot help but

---

22. See *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Pittsburgh PA, Duquesne University Press, 1969. For a good introduction to Levinas, see the collection of interviews in *Ethics and Infinity*, trans. Richard A. COHEN, Pittsburgh PA, Duquesne University Press, 1985.

challenge the status quo. The home is made different, even strange, vis-à-vis the presence of the stranger. The familiar is de-familiarized. Things do not remain intact as they were, for the center of gravity shifts. Boundaries between host and guest become blurred, creating a liminal zone of mutuality and sharing, a kind of risky covenantal exchange in which something counterintuitive happens. Here we come to the third theme.

As the host gives way to the guest, the host paradoxically gains a gift, unexpectedly becoming more than he or she was before. How so? As a fundamentally spiritual practice, hospitality attends to the unique difference of another and invites it into the “home” *as if* the guest were a host, indeed a bearer of divine presence. To welcome the stranger is not only to welcome a neighbor, one loved by God, but also to welcome the face of God in our midst. Conversely, to exclude or deny each other is to deny access to the divine. Here, love of neighbor and love of God are inextricably intertwined as correlates. It is precisely through the neighbor who appears at the door as alien or strange that we meet God.

This reveals the theological root of hospitality. In a phrase, God is revealed in and blesses through the stranger. Here, the center of gravity lies neither in the home nor in the stranger, neither in the host nor guest, but in the God of both who is discovered redemptively in the encounter, indeed, in the role reversal. As boundaries become fluid, the vulnerable stranger, the one who ostensibly hails from the “outside,” becomes a source of enrichment to the reconfigured household, transforming the “inside.” Hospitality welcomes guest as host.

The reversal is displayed poignantly in stories that depict hosts “entertaining angels unaware” (Heb. 13:2). The guest who receives honor ironically turns out to be a divine visitor who bestows honor. An example is Genesis 18, when Abraham and Sarah welcome three mysterious guests. Through such generosity and risk, God blesses the hosts by granting Sarah a child, unexpectedly resulting in the strangers becoming a harbinger of divine abundance. As rabbi Jonathan Sacks writes, this “is the Hebrew Bible’s single greatest and most counterintuitive contribution to ethics. God creates difference; therefore it is in one-who-is-different that we meet God.”<sup>23</sup> Hospitality, then, is a window into blessing, opening to veritable traces of God’s presence. Not only is the stranger a neighbor, he or she is a cipher of the divine. The summons, the call, of the stranger becomes the voice of God, whom is received when the stranger is welcomed as neighbor. The superabundant logic here is central to the work of Emmanuel Levinas, who captures this in stating that “the subject who says

---

23. Jonathan SACKS, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, New York NY, Continuum, 2002, 59.

'Here I am' [to the stranger] *testifies* to the Infinite."<sup>24</sup> Paradoxically, the stranger is now the one whose hospitality becomes central, on whom the host ends up depending.

We see the dynamic powerfully at work in the New Testament Gospels. For instance, in Matthew, where Jesus identifies the redemptive work of God in him with that of the stranger, the weak and destitute 'outsider,' suggesting that by welcoming such persons one welcomes him: "Truly, I say to you, as you did it to one of the least of these my brethren, you did it to me" (25:45). Christians meet Jesus in showing hospitality to the stranger. The saving presence of God, Jesus, and the stranger are three interwoven threads in one tapestry.<sup>25</sup>

Hospitality in this way has an unconditional character that implies the infinite hospitality of God, the divine embrace reaching out to all, but made concrete in human gestures of hospitality. In welcoming strangers, God's own welcome comes to hearth, for God loves strangers (Deut. 10:17-19). The idea of God's saving presence in the stranger is radical in that has the effect of rupturing provincial closures. Indeed, the love of God breaks the hold of self-enclosure and ushers into effect a boundary-transcending momentum toward the other in a praxis of openness, a praxis that risks relation with the other as loved by and revelatory of God. In such openness, the stranger is met and welcomed as one from whom hospitality is ultimately received. Precisely this paradox led Louis Massignon, in his missionary engagement with Muslims in the early 20<sup>th</sup> century, to rethink Christianity. His experience of the hospitality offered by Muslims led him to discover hospitality at the core of the three Abrahamic traditions.<sup>26</sup> His respect for Islam helped him see that conversion to God is a conversion to the other.

To welcome each other is not only to welcome a neighbor, one loved by God, but also to welcome the very presence of God into our midst. Love of neighbor and love of God become correlates with radical interreligious implications. For it may be precisely through the religious other who appears at the door as alien or strange that we meet God – as if "entertaining angels unaware" (Heb. 13:2).<sup>27</sup>

24. Emmanuel LEVINAS, *Ethics and Infinity*, p. 106.

25. For excellent explorations of this point, see Lucien RICHARD, O. M. I., *Living the Hospitality of God*, Mahwah NJ, Paulist Press, 2000 and Christine D. POHL, *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 1999.

26. See Snjezana AKPINAR, 'Hospitality in Islam,' *Religion East and West*, 7/1 (October 2007), pp. 23-27, at 26-27.

27. For a further development of this discussion, see my "A Rooted Openness: Christian Hospitality as 'Conversion to the Other,'" 13-16, *The Ecumenist*, 46/2 (Spring 2009); and "Toward a Wider Hospitality: Rethinking Love of Neighbor in Religions of the Book," *Irish Theological Quarterly*, 75 (2010), pp. 175-187.

### Concluding Thoughts: Toward an Interreligious Hermeneutic

While hospitality offers a model to explore the implications of the double commandment, it does not itself provide needed theological criteria for discerning God's presence in religious others. That is, it is not blanket relativism that simply welcomes any and every other as worthy of reception bringing wisdom and truth as gifts of God. Criteria are needed for Christians to discern thoughtfully and respectfully where the Spirit of God may be active.<sup>28</sup> Certainly, welcoming religious others to dialogue in respectful openness is a crucial first step, but a boundless openness without discernment is tantamount to a conviction-less reducing of all perspectives to the same. It is not accurate to say that because God loves all therefore the love of God is equally manifest in all. Yet, as God's extravagant love extends to all, it seems appropriate to say that Christians should be *disposed* toward others in love and, accordingly, *expect* to discover something of God – what Vatican II documents various call the “secret presence of God,” “rays of truth,” or “seeds of the Word” that Christians know in Christ. In my estimation, Vatican II formulations indicate a wrestling with precisely this matter, the choice of language seeking to balance Christian commitment with genuine receptivity toward religious others – balancing love of God with love of neighbor.

What is important theologically is creating the positive predisposition to receive religious others as neighbors with the *presumption* that there is a good at hand, that there is the real possibility of complementarity because of God's presence in the work of the Spirit (even if the contrary proves to be the case in dialogue, as in the instance of violent or bigoted perspectives). The positive presumption matters, which is why I would argue against employing language like that used in *Dominus Iesus* to characterize non-Christians as being “gravely deficient” in grace, or language that stresses the complete self-sufficiency of Christianity in wisdom and grace. This closes off the possibility of welcoming the stranger and receiving gifts bearing the trace of God's mysterious and often unanticipated work. It truncates dialogue into a monologue. On this front, as Catherine Cornille notes, many inclusivist approaches “tend toward domesticating the truth of the other religion,” treating it as something already more completely attained in the home-tradition.<sup>29</sup> Lost is the chance to learn something new from another, dialogue being primarily about teaching the other about what is “really” going on in her or his tradition. Hence, the benefit of foregrounding hospitality toward differences, to again borrow words from Cornille, lies in recognizing “that there might be elements of truth in the other religion of which one's own tradition has no previous knowledge

28. Jeanrond also indicates the need for such criteria, but does not go very far in outlining what they might be. See his “Toward an Interreligious Hermeneutic of Love,” pp. 59-60.

29. Catherine CORNILLE, *Im-possibility*, p. 195.

nor understanding. This might lead to a questioning of the attitude of self-sufficiency and epistemic security that characterizes most traditions.”<sup>30</sup> Reading Vatican II statements on non-Christian faith perspectives in this light – acknowledging genuine differences as *Nostre Aetate* does, with a spirit of recognition open to God’s gracious presence among religious others in distinct ways – opens up further possibilities for building relationships of respect and understanding.

In dialogue Christians can receive new and unanticipated wisdom, surprising blessings, via welcoming others through whom God may be working to transform Christian perspectives. Writers like Jacques Dupuis and Gavin D’Costa corroborate the point in suggesting the Spirit might be active in distinct ways among non-Christians, leading to what D’Costa calls a “mutual fulfillment” so that Christianity itself might be fulfilled by and among religious others.<sup>31</sup> Speaking of “mutual transformation” from his engagement with the notion of “emptiness” (*sunyata*) in Buddhism, John Cobb notes how dialogue may illumine Christianity by encouraging a “richer and purer grasp of the meaning of the God we have come to know through Jesus Christ.”<sup>32</sup> This would in fact be a way of embodying hospitality’s dynamic of gift-exchange, where guest and host circulate in a dialogical reciprocity that leaves neither party unchanged.

Such reciprocity is not “flat,” however, for each party in the dialogue naturally would engage the other in terms of their own tradition. Dupuis speaks of a “mutual asymmetrical complementarity”<sup>33</sup> to describe this, where each comes to apprenticeship with the other in ways that are receivable within their own unique interpretive horizons and the particular claims to ultimacy that ground them. Mark Heim further suggests that, from a Christian faith perspective, other claims to salvation would naturally be considered “penultimate.”<sup>34</sup> Yet while it is true that there are no neutral, non-particular criteria or norms that can be decided in advance as common to all religions, and which then serve as the condition for dialogue, it is also true that navigating irreconcilable claims with respect and mutuality remains a challenge for inclusivist approaches like those of Dupuis, D’Costa and Heim. For there is the constant danger of subordinating the teachings of one religion to those of another in ways that compromise love of neighbor and foreclose dialogue by denying the other’s particular differences and presuming already to possess a

30. Catherine CORNILLE, *Im-possibility*, p. 197.

31. Gavin D’COSTA, *The Meaning of Religions and the Trinity*, Maryknoll NY, Orbis, 2000, p. 114.

32. John COBB, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia PA, Fortress, 1982, p. 113.

33. Jacques DUPUIS, *Christianity and the Religions*, p. 136.

34. S. Mark HEIM, *The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 2001, see pp. 128, 289.

more complete and self-contained picture of the truth, such that either there is nothing to gain from dialogue with religious others or the sole purpose of dialogue becomes self-enriching and self-aggrandizing.

The challenge is to keep alive and harness the circular tension between a committed affirmation of the love of God and a loving openness to neighbor that is at the heart of hospitality. In hospitality, receptivity to the other is at once grounded in commitment (in having a home) and nourished by openness (to the stranger). It presupposes that openness is, in fact, built into and constitutes commitment. Affirmation of God's love requires conviction; but loving welcome of neighbor is at the heart of such conviction and actually becomes a vehicle for orienting more deeply to God. Hospitality's conversion to the other is a conversion to God and vice versa. The hermeneutic circle here animates an essential tension in interfaith dialogue. In fact, I suggest we add to Dupuis' idea of "mutual asymmetrical complementarity" to stress hospitality's asymmetrical honouring of the guest as one who is given preferential privilege, under whom the host sits, from whom host becomes guest receives divine blessing. There is thus a "dual asymmetrical complementarity" that encourages humility and self-criticism within a hermeneutic of receptivity.

Levinas' way of depicting intersubjectivity as an asymmetrical ethical relation to the other is helpful in balancing the inclusivist temptation to self-absorption. While I can only briefly touch on his approach here, it is worth exploring because of the way it gives priority to the other. For Levinas, relation with the other does not begin with an already constituted "self" soliciting or "speaking out to the other, but in [a] responsibility for him or her."<sup>35</sup> Indeed, the self or subject comes into view only in a relation of responsibility, by being summoned first. In *Totality and Infinity*, he claims subjectivity is itself a "welcoming of the other, as hospitality."<sup>36</sup> Responsibility comes prior to reciprocity, before mutual exchange among equals, for the love of neighbor is an antecedent gesture responding to the provocation of another with, "Here I am!" It does not wait first to guarantee reciprocity; it avails itself to the other. Levinas states: "I am responsible for the Other without waiting for reciprocity."<sup>37</sup> Reciprocity is the other's affair.

Levinas' approach informs the discussion of hospitality above and encourages interfaith dialogue to resist the presumption of the "home tradition's" asymmetrical fullness over another. In fact, it helps us to see that dialogue does not start with the home tradition, as if sufficient unto itself, but instead with the provocation of the religious other in its alterity and difference. And more, it challenges us to consider more radically how the home itself – in this

35. Emmanuel LEVINAS, "Apropos of Buber: Some Notes," in *Outside the Subject*, trans. Michael B. SMITH Stanford CA, Stanford University Press, 1994, p. 43.

36. Emmanuel LEVINAS, *Totality and Infinity*, p. 27.

37. Emmanuel LEVINAS, *Ethics and Infinity*, p. 98.



case, Christianity is founded in the guest right of hospitality via the love of God and neighbor. The Gospel of Jesus Christ testifies to a God who loves the world and draws near to welcome it into the divine life, which opens us to faithfully participate in its gratuitous momentum by receiving others as loved by God.

The interreligious gain here is that particular commitments are neither neutralized through relativist language (as if all are reducible to social and cultural context and thus unable to communicate beyond that context – isolated as incommensurable wholes unto themselves) nor trivialized through reduction to generic universalizing terms (as if all are reducible to a substratum that none expresses fully but which requires them all to translate into common language in order to purchase recognition and viability from others). Rather, receptivity toward the religious other is a discovery of what is also already built-into the home tradition. The possibilities for dialogue, mutual understanding, solidarity and peacemaking are already there, embedded in Christian tradition, as Vatican II explicates in transformative ways.

As we move forward, however, it is crucial to recognize that this insight is only realized by theologizing in the presence of, and even with, religious others. The kind of interreligious hermeneutic I am advocating here outlines a *rooted openness* in which the home tradition discovers itself and becomes actualized in the practice of welcoming others, and in turn, welcoming their own particular ways of welcoming. The center is not “inside” but at the marginal meeting places between differences. And here, in practices of hospitality, the stranger may become a harbinger of blessing, making the home tradition strange unto itself, humble in the recognition that it is not its own singular possession. Rather, it is a gift of God in and among neighbors, who may bring unanticipated gifts reflecting the grace and truth Christians know in Christ, though in manners that cannot be circumscribed in advance and contained in presumptions of self-sufficiency over the other.

The unity of love of God and neighbor invites transformation in the presence of the religious other. The religious other is one *with whom* I find myself oriented and *by whom* I am addressed and summoned into a relation that bears forth divine love. Theologically framed, the religious other is one loved by God and radiating the face of Christ. And in this frame, I believe it is possible to conceive of Christian witness as a kind of receptivity toward religious others that opens toward a fulsome belonging together. Certainly the impetus for a document like *Nostra Aetate* bears witness to this, and more, calls Christian communities into further and more robust engagements with religious differences.

*Emmanuel College  
Toronto*

## SUMMARY

This article explores the double commandment of Jesus – the love of God and neighbor – as an interreligious hermeneutic, an opening to religious others from a Christian standpoint. Dialogical in orientation, the double commandment invites a posture of epistemic humility and radical hospitality in which conversion to God is at the same time conversion to the other, such that listening to and learning from the other is a way of loving God, even receiving divine blessings. This dynamic can be seen in the landmark shift toward religious others represented in Vatican II documents. Building on the momentum inaugurated by Vatican II, the article argues that the double commandment provides a theological framework for robust dialogue and even transformation with religious others.

## SOMMAIRE

Cet article explore le double commandement de Jésus, l'amour de Dieu et l'amour du prochain, comme une herméneutique interreligieuse, une ouverture aux autres religions à partir d'un point de vue chrétien. Dialogique dans son orientation, le double commandement invite à une posture d'humilité épistémique et d'hospitalité radicale dans laquelle la conversion à Dieu est en même temps une conversion à l'autre, de telle sorte que l'écoute et la connaissance de l'autre sont une façon d'aimer Dieu, et même de recevoir des bénédictions divines. Cette dynamique peut être vue dans le passage historique vers les autres religions tel que le présentent les documents de Vatican II. Profitant de l'élan inauguré par Vatican II, l'article soutient que le double commandement fournit un cadre théologique pour un dialogue rigoureux et même une transformation avec d'autres religions.

---

## DIALOGUE? NOT. QUITE. YET. The Second Vatican Council on Judaism—and Modern Science<sup>1</sup>

YIFTACH FEHIGE

The Second Vatican Council was the first ecumenical council that related positively to the Jewish people.<sup>2</sup> I consider this an undeniable fact of a very tragic history, and it certainly amounts to one of the reasons why the declaration *Nostra Aetate* (in the following: NA) is rightly considered to be among those council documents that most clearly suggest a break in the teaching of the Church.<sup>3</sup> While NA addresses not only the relationship between Christianity and Judaism, there can be no doubt that its fourth chapter about the Jewish people is, hermeneutically speaking, the “gravitational centre” of the text.

---

1. I am grateful to Michael Attridge for inviting me to the conference *Vatican II and Dialogue* out which this paper grew over the course of the past year. I am indebted to many of the other delegates for many discussions that helped me to see the limits of my assessment of the Second Vatican Council with respect to dialogue.

2. See Hans Hermann HENRIX, “Nostra Aetate—Ein zukunftsweisendes Dekret: Eine Einführung,” in Hans Hermann HENRIX (ed.), *Nostra Aetate—ein zukunftsweisender Konzilstext: Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach*, Aachen, Einhard Verlag, 2006, pp. 10-19, here: p. 1.

3. See Josef WOHLMUTH, “40 Jahre nach *Nostra aetate*: Versuch einer theologischen Bilanz,” in Josef SINKOVITZ and Ulrich WINKLER (eds.), *Weltkirche und Weltreligionen: Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra aetate*, Innsbruck - Wien, Tyrolia, 2008, pp. 143-159. I don’t want to go, once more, into the debate about Vatican II’s role in the tradition and whether or not its teaching amounts to a break with the tradition in many important respects. Others have made an impressive case in favour of the view that they do, and I find myself agreeing with Giuseppe Alberigo and many others, although I see the problems inherent in any “proof” for a discontinuity. The partly rhetorical and political nature of the texts, their compromise character, the high degree of ambiguity in many statements, the relative irrelevance of the traditional text categories (“dogmatic constitution,” “declaration,” etc.), and the very new style in communicating the results of the council discussions to those inside and outside of the Church make any such proof extremely difficult. Still, a “hermeneutics of continuity” is simply unsupported. Such a hermeneutics makes the Second Vatican Council an incomprehensible event in all of the important respects, including its pastoral aim to clarify the Church’s teaching. Of course, this doesn’t solve the even more problematic issue as to how to read the texts of the Second Vatican Council along the lines of a “hermeneutics of discontinuity.” In my interpretation of Vatican II, I am under the influence of the work of Peter Huenermann and Bern Jochen Hilberath, although I am aware of the shortcomings in their approach, as partly reflected in their *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg i. Br., Herder, 2009.

More important in the present context is that this chapter is commonly regarded as a *manifesto* issued to initiate a *dialogue* with the Jewish people.<sup>4</sup> This view is unsupportable, however, and I have argued elsewhere why I think that this is the case.<sup>5</sup>

The primary aim of what follows is to build on my work on NA and to draw parallels to the council's attitude to modern science in order to suggest that dialogue is not the right category to describe both Vatican II's disposition towards Judaism and modern science and the outcome of the reception of the council documents by the universal magisterium. Generally speaking, in connection with Vatican II dialogue is used more appropriately when understood as a prescriptive category. In many ways the council fathers have re-defined the position of the Church in the modern world such that dialogue seems the only viable option to sustain that position, although the reality still looks much more monological.<sup>6</sup>

### Dialogue with the Jewish People

Due to the inflationary and methodologically uncontrolled use of the word "dialogue" in and outside of religious discourse, any assessment of NA's role in attempts of the Church to re-define its relationship with the Jewish people towards a dialogue requires a normative notion of dialogue. I developed the normative notion of (inter-religious) dialogue that informs my own assessment of the Church's stance on dialogue in response to both philosophical conceptual clarifications and Jewish justifications of a dialogue with Christians.<sup>7</sup>

4. See, for example, Michael L. FITZGERALD, "Die Erklärung Nostra Aetate: Die Achtung religiöser Werte durch die Kirche," in Josef SINKOVITZ and Ulrich WINKLER (ed.), *Weltkirche und Weltreligionen*, pp. 29-43, here: p. 29; Roman SIEBENROCK, "Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen *Nostrae Aetate*," in Peter HUENERMANN and Bernd J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. III, Freiburg i. Br, Herder, 2005, pp. 591-693, here: pp. 633-643.

5. See Yiftach FEHIGE, "The Art of Dialogue and the Jewish-Christian Encounter," *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, 9 (2010), pp. 67-93, here: pp. 74-76; *Das Offenbarungsparadox: Zur Dialogfähigkeit von Juden und Christen*, Paderborn, Ferdinand Schoeningh, 2012, pp. 39-50.

6. In my view, Vatican II initiates and encourages a genuine dialogue only in one respect, and this concerns the means that the world can provide for the Church to evangelize. In this initiative *Gaudium et spes* follows Paul VI in his definition of the relationship between Church and World in *Ecclesiam suam* (1964). Accordingly, *Gaudium and Spes* 40 rightly interprets Paul VI's "colloquium" with "mutui dialogi." A common mistake in reading *Gaudium et Spes*' call for a mutual dialogue in light of *Ecclesiam suam*'s call for conversations is to miss that Paul VI strictly limits the scope of that kind of dialogical relationship to mundane matters. When it comes to matters of faith and truth, however, Paul VI is quick to assume and insist on a monological attitude of the universal magisterium in leading the Church. The image of the Church that Paul VI invokes is a preaching church! I cannot think of a better image to capture the essence of a monological attitude.

7. I am greatly indebted to my colleagues Reid Locklin and David Novak for many discussions about this aspect of my work. For Locklin's own views as they have been shaped by those

Accordingly, I am stipulating here that an encounter between Christians and Jews is a dialogue if and only if the following conditions are satisfied: 1. There is an irreducible multiplicity of perspectives at play, with at least one that is genuinely Jewish and one that is genuinely Christian. 2. There is at least one well-defined topic, problem, or issue under consideration that by its very nature necessitates treatment in Jewish and Christian theology. 3. There are clear linguistic statements by all dialogue partners of both the perspectives at play and the topic, problem, or issue under consideration. 4. There is a clearly defined relationship between the linguistic statements of the perspectives at play and those stating the topic, problem, or issue under consideration. 5. When the encounter evolves in satisfaction of these four conditions, it is inter-religious if and only if those conditions are satisfied in a way that there is a constitutive relation to the divine revelation accepted in Christianity and Judaism.<sup>8</sup>

A dialogue is obviously a very specific way of relating to one another, and should not be confused with casual conversations, meetings with the aim to get to know one another, or collaborations in pastoral and theological matters. The normative notion of dialogue that I follow lets me conclude not only that NA did not initiate a dialogue with the Jewish people. I also contend that to date the universal magisterium of the Roman Catholic Church is not in dialogue with the Jewish people, and thus—given the ecclesiological character of the universal magisterium—the Church neither; and this despite the many dialogues that are in fact happening among theologians from both religions and those in local churches that are often not sanctioned by the universal magisterium. That is not to say, no progress was made in the encounter between the Church's universal teaching authority and the Jewish people. There was remarkable progress, especially during the Papacy of John Paul II.<sup>9</sup> But a dialogue has not been realized. Instead, the situation is better described as follows: NA and its remarkably progressive interpretation in the statements of John Paul II have created a situation of theological uncertainty regarding the proper relationship with the Jewish people.<sup>10</sup> Not dialogue, but theological

---

discussions see "Parsing *Nostra Aetate*: Vatican II and the Multiple Foundations of Inter-religious Dialogue," *Newman Rambler*, 10 (2013), pp. 15-19.

8. For an earlier version of a concise statement of my normative notion of dialogue as it applies to the encounter between Christians and Jews see "Circumcising Revelation-Based Thinking? On the Rationality of Inter-religious Dialogue in the Encounter Between Jews and Christians," *Toronto Journal of Theology*, 29 (2013), pp. 351-367, here: 352.

9. Klaus Lohrmann brings this out very nicely in his *Die Paepste und die Juden: 2000 Jahre zwischen Verfolgung und Versoehnung*, Düsseldorf, Patmos, 2008.

10. See Yiftach FEHIGE *Das Offenbarungsparadox*, pp. 64-78, which offers a very focused critical review of the reception of NA in selected statements of the universal magisterium of the Roman Catholic Church from its promulgation to the Papacy of John Paul II. See also Eugene FISHER. "Interpreting *Nostra aetate* through Postconciliar Teaching," *International Bulletin of Missionary Research*, 9 (1985), pp. 185-165. I think there are some significant problems with

uncertainty characterize the fourth chapter of NA and its progressive reception by John Paul II, the latter increasing that uncertainty to a point that brings fully to light the nature of the unsettledness in question.<sup>11</sup>

I cannot characterize this uncertainty in its full scope here, but need to say this much to clarify what I have in mind: It is an undeniable theological fact that—relative to all other religions—the relationship between Christianity and Judaism is absolutely unique, and this in many respects.<sup>12</sup> It is also an undeniable theological fact that supersessionism of any kind is not only biblically unsupportable<sup>13</sup> but systematically self-refuting<sup>14</sup>. And, yet, a universal

---

Fisher's interpretation, but it comes relatively close to what I consider the correct picture with respect to *Nostra Aetate's* reception in documents of the universal magisterium. See also Hubert FRANKENMÖLLE. "Zum Jüdisch-Christlichen Dialog in Deutschland nach dem Holocaust bis zu Papst Johannes Paul II," in Hubert FRANKENMÖLLE (ed.), *Juden und Christen im Gespräch über "Dabru Emet"*—Rede Wahrheit, Paderborn, Bonifatius, 2005, pp. 9-37. The biggest deficit of Frankenmölle's reconstruction is his unreflected use of "dialogue." Descriptively precise is Michael A. HAYES. "From *Nostra aetate* to 'We Remember: A Reflection on the Shoah,'" in Stanley E. PORTER and Brook W. R. PEARSON (eds.), *Christian-Jewish Relations through the Centuries* (coll. "Journal for the Study of the New Testament Supplement"), Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 426-445.

11. I am indebted to the work of Josef Wohlmuth and Thomas Freyer in my approach. Their sharp theological assessments of the encounter between Jews and Christians paved the way to the kind of analysis I have been undertaking. See, for example, Thomas FREYER, "Vom Christlich-Jüdischen Gespräch zum Dialog? Theologische Notizen zur Semantik eines Leitbegriffs," *Theologische Quartalsschrift*, 180 (2000), pp. 127-146; Josef WOHLMUTH, "Hat der Jüdisch-Christliche Dialog ein hinreichend theologische Basis? Im Gespräch mit Jean-Francois Lyotard," in Günther RISSE et al. (eds.), *Wege der Theologie: An der Schwelle zum Dritten Jahrtausend*, Paderborn, Bonifatius, 1996, pp. 513-542.

12. This fact makes me believe that a Pluralistic theology of religions does not provide the proper framework to address issues resulting from the topic of a genuine dialogue between Christianity and Judaism, although I have sympathies for the project. The situation is different from the Jewish point of view, for reasons I cannot go into here. See Michael S. KOGAN. *Opening the Covenant: A Jewish Theology of Christianity*, New York NY, Oxford University Press, 2008.

13. The fundamental mistake in reading Paul's statements about the Jewish people in favour of supersessionism is a lack of appreciation of the theocentric, instead of a Christocentric, perspective that Paul assumed in his reflections about his own people's position in the divine plan of salvation from a Christian point of view. See Michael THEOBALD. *Der Embroiderer* (coll. *Studies zum Embroiderer*), Darmstadt, WBG, 2000; Ingenue, Moho, 2001.

14. In light of the outstanding Prussia, the Christian hope for the Second Coming of Christ would be undermined if it was based on the belief that in Christ God revoked his covenant with the Jewish people, be it for punitive reasons (because of the failure to recognize Christ) or due to a fulfilment of this covenant in Christ (Jesus is the Messiah promised to the Jewish people). In addition, those advocating the untenable view that in Christ God somehow went *beyond* the soteriological reality of the covenant with the Jewish people completely misunderstand the biblical notion of covenant, especially with respect to the fact that a later in time is not equal to a higher degree in revelatory and thus soteriological status. Covenant is, biblically speaking, a unilateral, sovereign, and irrevocable divine self-commitment, and not constituted at a particular point in time the way a contract comes into effect when you sell your house and sign the offer of the buyers, for example. Accordingly, the new covenant of Jeremiah 31:31-34 has nothing to do with the new covenant allegedly given in Christ to fulfil a divine promise given to the Jewish people. To think of Christianity as the culmination point of a history that God began with the Jewish people is totally confused, and assumes a simplistic linear-cumulative-progress-

Christocentric soteriological matrix continues to inspire the teaching of the Church, and repeatedly creates what are perceived as moments of crisis in the dialogue with the Jewish people, such as that which resulted from the promulgation of *Dominus Iesus* in 2000 or the new Good Friday Prayer of the Tridentine Rite in 2008. The lack of a systematically well developed dogmatic notion of revelation<sup>15</sup> and the significant methodological difficulties in reading the Bible as a canonical unity<sup>16</sup> provide additional reasons for the impossibility that in moments of crisis the commitment to dialogue is simply revoked. In other words, the universal magisterium rightly realized that there should be dialogue, given the uniqueness of the relationship between Jews and Christians originating in divine revelation itself<sup>17</sup>, but is at a loss as to how to realize that goal in light of a Church tradition soaked in a Christocentric soteriology. What is clearly missing is a Catholic theology of Judaism.

---

sive theology of history. See Norbert LOHFINK, *Der Niemals Gekündigte Bund: Exegetische Gedanken zum Christlich-Juedischen Dialog*, Freiburg i. Br., Herder, 1989; "Der Alte Bund im Vierten Hochgebet," *Bibel und Liturgie*, 73 (2000), pp. 33-46; "Ein Bund oder Zwei Bünde in der Heiligen Schrift," in *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa: Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Citta del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001, pp. 272-297; Walter GROSS, *Zukunft für Israel: Alttestamentliche Bundeskonzepte und die Aktuelle Debatte um den Neuen Bund*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1998.

15. See Yiftach FEHIGE *Das Offenbarungsparadox*, pp. 51-63, which offers an analysis of the Second Vatican's Council's dogmatic constitution *Dei Verbum*. I basically argue in support of the many who have claimed rightfully that the text is a conceptual mess and does not offer a coherent notion of revelation. The Second Vatican's attempt clearly failed to provide the Church for the first time in its history with a concept of revelation to inform the reception of the teaching of the Church. While many have stated the conceptual mess in *Dei Verbum* (including Joseph Ratzinger in his 1967 commentary to the dogmatic constitution, in LThK) Catholic theology has greatly failed to offer alternative concepts in the past 50 years. Instead, what we find in Catholic theology is a tendency to reduce divine revelation to its non-propositional aspects in order to avoid the challenge posed by that mess. This theoretical move is understandable in light of the great difficulties that theories of divine inspiration are facing. But it remains true that a divine revelation without content is empty. Equally unacceptable, however, is to try to revive a model of divine inspiration that operates with notions of infallibility and inerrancy that make it impossible to make the assumption intelligible that the human authors of the biblical texts understood what was revealed to them for transmission. That very assumption justifies *Dei Verbum's* pp. 12-13 call for a precise reconstruction of the biblical authors' intention to inform the exegetical work on the texts.

16. See Yiftach FEHIGE *Das Offenbarungsparadox*, pp. 79-95, which offers a discussion of recent proposals to read the Bible as a canonical unity. I side with the Old Testament scholar Walter Gross that the notion of a canonical unity regarding the biblical texts is methodologically uncontrolled, and thus theologically irresponsible when leading to claims of Christianity's superiority in comparison to Judaism. "Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt?," in Erich ZENGER (ed.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*, Freiburg i. Br., Herder, 2001, pp. 110-149.

17. See Erich ZENGER, "Theologische Auslegung des Alten/Ersten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum," in Peter HUENERMANN und Thomas SOEDING (eds.), *Methodische Erneuerungen der Theologie: Konsequenzen des wiederentdeckten juedisch-christlichen Gemeinsamkeiten*, Freiburg i. Br., Herder, 2003, pp. 9-34.

Fact is that there is no dialogue to date, and it is important to state this as clearly as possible in order to avoid unreasonable expectations on both sides. Those expectations are the problem, in my view. What appear as moments of crisis in the dialogue between the Roman Catholic Church and the Jewish people are actually moments of necessary theological negotiation in a relationship that is very new for both religious communities. It is a very new situation that the Church speaks with the Jewish people and not only about them, and to date it is difficult to say where the journey towards dialogue goes. In light of the tragic history of the encounter between the two religions, the progress towards reconciliation achieved by representatives of both sides is truly remarkable, and I don't want to play that down. But it is impossible to come to appreciate that achievement if the category of dialogue is used descriptively, and not—as it should be—prescriptively when talking about everything that was accomplished since the promulgation of NA.

### Dialogue with Modern Science

Interestingly enough, the situation is similar to the Church's attitude to modern science. On the one hand, Vatican II broke with the past insofar as it ceased the Church's practice of condemning certain interpretations of scientific findings, as it did, for instance, in form of the *Syllabus of Errors* (1864). Vatican II also declared unequivocally the rightful autonomy of the sciences (*Gaudium et spes*, 36 and 59), and came to appreciate the many benefits resulting from modern science (*Gaudium et spes*, 57). The Council Fathers expressed their conviction that faith and science are not in conflict if the autonomy of each domain is honoured. The few passages about science in the council documents and its reception in statements of the universal magisterium suggest a commitment to a "trustful dialogue [with] science."<sup>18</sup> In other words, the Church is committed to a "dialogue model."<sup>19</sup> Such a commitment amounts to the following, given the normative notion of dialogue that I introduced above: 1. Science and religion are irreducible to one another. 2. There is at least one well-defined topic, problem, or issue under consideration that requires the expertise of both science and religion. 3. There are clear linguistic statements of both the perspectives at play and the topic, problem, or issue under consideration. 4. There is a clearly defined relationship between the linguistic state-

18. John Paul II in his 1996 address to the Pontifical Academy of the Sciences. See Paul L. ALLEN and Peter M. J. HESSE. *Catholicism and Science*, Westport CT, Greenwood Press, 2008, p. 196.

19. Following the seminal work of Ian Barbour the different attitudes toward the relationship between science and religion are generalized in four models: the conflict, independence, dialogue, and integration model. There are some historiographical problems with this classification, but they are irrelevant in the present context. See Georg CANTOR. "Barbour's Fourfold Way: Problems with his Taxonomy of Science-Religion Relationships," *Zygon*, 36 (2001), pp. 765-781.



ments of the perspectives at play and those stating the topic, problem, or issue under consideration.

It is important to note that statements of the universal magisterium to the effect that there is only *one* truth<sup>20</sup> does not undermine a commitment to a dialogue model insofar as it could be taken as evidence to support the view that the universal magisterium advances an integration model of science and religion. An integration model requires more than a firm commitment to a metaphysical-realist notion of truth.<sup>21</sup> It requires, for example, a metaphysical framework that details the particulars of the relationship between science and religion with respect to that truth. For instance, arguably the most impressive integrationist proposal in contemporary Western Christian thought is the natural theology of Richard Swinburne.<sup>22</sup> Scientific findings inform the defence of classical theism which in turn provides the normative point of view for judging possible interpretations of them. For example, Big-Bang cosmologies are generally taken as evidence for the truth of the doctrine of creation; multiverse interpretations of facts of fine tuning in our universe are dismissed, however, as they contradict—allegedly—the claim that we need to invoke a divine act to explain those facts<sup>23</sup>; and the theory of evolution is limited in explanatory scope to account for the emergence of bodies but not souls to defend the view that God created humanity in his image. I cannot see that the

20. See, for example, Pope John Paul II in his 1996 address to the Pontifical Academy of the Sciences: “How do the conclusions reached by the various scientific disciplines coincide with those contained in the message of revelation? And if, at first sight, there are apparent contradictions, in what direction do we look for their solution? We know, in fact, that truth cannot contradict truth...” See Paul L. ALLEN and Peter M. J. HESSE, *Catholicism and Science*, p. 196.

21. To make myself unequivocally clear, to make my case I never follow simply textual evidence for the use of the word dialogue in statements of the universal magisterium about its relationship with science. So much should be clear in light of what I said about NA and dialogue. Due to the inflationary use of the word dialogue inside and outside of the Church it is obviously methodologically problematic to proceed by textual evidence for the use of “dialogue” in statements of the universal magisterium about its relationship with science. To be more specific, I am proceeding as follows in determining the position that the Church is committed to, given central principles we find in statements about its relationship to science. The universal magisterium unequivocally rules out the possibility of conflict between science and religion. It also does not aim for absolute independence but claims a normative role in orienting the interpretation of scientific findings. That leaves us with integration and dialogue. Integration is ruled out due to the fact that the universal magisterium has ceased to use scientific findings to support Church teachings, as it did, for example, when Pius XII’s used developments in physical cosmology resulting from Einstein’s general theory of relativity in support of the Church’s teaching that the world was created – provoking the protest of the mathematical physicist, Catholic priest, and advocate of an independence model, George Lemaître, the central figure in directing Einstein’s work towards a cosmology of an unstable universe, including the idea of a primordial atom at the beginning of the universe out of which it developed. The universal magisterium has refrained from such a use of scientific findings ever since, as far as I can see. That leaves us with the dialogue model.

22. *The Existence of God*<sup>2</sup>, Oxford, Oxford University Press, 2004.

23. The basic idea is that the more universes there are the more likely it is that one of them will satisfy the conditions for human life, and this by mere chance!

Church's universal teaching authority in its reception of Vatican II is committed to an integration model of science and religion, very generally speaking, although I wouldn't want to deny that some of the universal magisterium's statements about very controversial issues are ambiguous in this respect, such as Pope John Paul II's claim that any biological anthropology that implies the negation of the soul are following a misleading philosophy in interpreting facts.<sup>24</sup> I am inclined to understand such claims more as position statements entering the dialogue and see more of an endorsement of a dialogue model, suggesting that dialogue between science and religion is the way to realize the goal of attaining the truth.<sup>25</sup>

Yet, on the other hand, the commitment to the dialogue model is not wholeheartedly, either. I don't mean the obvious judgmental attitude that the universal magisterium has been displaying often in the past 50 years concerning some very controversial issues in the encounter between Catholicism and science. That attitude, as just suggested, could be interpreted as clear position statements entering a dialogue. Indeed, similar to what I perceive as a fear that a theology of Judaism emerging from a genuine dialogue with the Jewish people will require revisions in doctrine<sup>26</sup>, there is undeniably a fear that any genuine dialogue with the sciences will require revisions in teaching. But the expression of that fear is different in each case, although it is telling that in both cases Vatican II does not find to a clear statement of a dialogical attitude, and strongly suggests that the Church is the guardian of the truth, both in matters of science and faith. But my point is that instead of a theological uncertainty (existing in the case of the encounter with the Jewish people), we are confronted with a tendency to undermine any genuine dialogue with science by means of abstraction. Astounding (especially as it transpires down to academic theology at times) is the remarkable degree of abstraction in teachings on fundamental theological issues that directly relate to science. The high

24. See, for example, Pope John Paul II in his 1996 address to the Pontifical Academy of the Sciences: "It is by virtue of his spiritual soul that the whole person possesses [...] a dignity even in his body. [...] Consequently, theories of evolution which, in accordance with the philosophies inspiring them, consider the spirit as emerging from the forces of living matter or as a mere *epiphenomenon* of this matter, are incompatible with the truth about man." See Paul L. ALLEN and Peter M. J. HESSE, *Catholicism and Science*, p. 198.

25. In the same direction goes the assessment of Paul L. ALLEN and Peter M. J. HESSE, *Catholicism and Science*, pp. 112-114. See also Don O'LEARY, *Roman Catholicism and Modern Science*, New York NY, Continuum, 2006, pp. 167-189.

26. To name two concrete examples: an explicit revocation of the mission to the Jews. To date, no such revocation was issued by the universal teaching authority of the Church. See Hubert FRANKENMÖLLE. "Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog. Zur Erklärung des Gesprächskreises "Juden und Christen" beim ZdK von 2009," *Catholica*, 64 (2010), pp. 212-229; or a more critical distance to the normative category of divine revelation in terms of "self-revelation" as endorsed by the Second Vatican Council. See Thomas FREYER. "Selbstoffenbarung Gottes: Anmerkungen zu einer theologischen Schlüsselkategorie aus christlich-jüdischer Sicht," *Catholica*, 60 (2006), pp. 1-11.

degree of abstraction obscures the connection to science. For example, the human nature invoked in statements of the humanity of Christ is conceptually so empty that it is impossible to see how it could be related to the human nature that is studied by scientists.<sup>27</sup> This is the result of Vatican's II failure to spell out in some more detail its commitment to a dialogue that emerges from both its declaration of the rightful autonomy of the sciences and a metaphysical-realist conception of truth. The situation is comparable, I contend, to the situation regarding the new attitude to the Jewish people insofar as the initiative of the Second Vatican council towards a dialogue has not resulted in a genuine dialogue, although such a dialogue is what is called for—given the principles endorsed by Vatican II—as the most viable way of relating to the Jewish people—and to modern science.

### Monologues in Disguise

It is probably not difficult to get a very different impression and thus to disagree with my assessment of the Church's failure to enter a genuine dialogue. With respect to modern science, for example, one could highlight that since Vatican II, the Church has been displaying a very nuanced and dialogical approach concerning the many ethical issues resulting from science and technology. It is correct that the Council was preoccupied with ethical issues emerging from the rise of modern science and technology, and that the universal magisterium has sustained this one-sided focus in its reception of Vatican II when dealing with science. It is the case that the universal magisterium has been limiting itself to ethical issues primarily because it has given up a general sense of superiority to know the truth—disregarding a worrisome general tendency to characterize itself as the guardian of all truth. The Church concedes that science has authority in matters scientific, including some metaphysical matters. All this favours to attest a dialogical attitude. But there are two reasons why I don't find that this commendable ethical concern and the dialogical appearance of its expression is compelling enough to concede that a genuine dialogue with science has been initiated at Vatican II and sustained ever since by the Church. First, in my view, the sense of superiority, as reflected in the *Syllabus of Errors*, shifted, as it were, towards the moral point of view, because the universal magisterium insinuates that science lacks any ethical authority whatsoever, and needs the guidance of the Church to serve the common good. The Church connects this methodological ethical neutralism with

---

27. To also name a concrete example: the doctrine of the virgin birth of Jesus Christ. The assumption of a human nature without proper descent of biological humanity by sexual conception seems insufficient to support claims of a full humanity of Christ, or so I would argue. See my "Transsexuality: Reconciling Christianity and Science," *Toronto Journal of Theology*, 27 (2001), pp. 51-71.

a methodological metaphysical agnosticism to strictly confine the sciences in their authority, while at the same time keeping its own claims about matters directly relating to science at a level of abstraction that makes a genuine dialogue impossible. The issues are obscured. What is said about controversial matters is difficult to relate to the relevant issues in question. These are obvious significant failures, given my normative notion of dialogue. Second, *Humanae Vitae* is probably the most obvious expression of a monological attitude even in matters of ethical considerations concerning an issue that requires dialogue with the sciences.<sup>28</sup> This monological attitude has reached its culmination point in the Church's official statements on homosexuality.<sup>29</sup> And it coheres with an unwillingness to rethink both revelation as a source of knowledge and the scope of the Church's authority. For example, as a look at *Dei verbum* 11-13 reveals, it failed to settle the important question as to what it is that counts as inerrant truth contained in the Bible.<sup>30</sup> Obviously, a number of biblical passages contain empirical statements that are simply false. But the Council fathers were not willing—as often noted in commentaries to the dogmatic constitution—to advance a biblical hermeneutics to a point that allows for the separation of expressions of divine truth from statements reflecting contemporary and thus fallible knowledge, although ever since mainstream biblical exegesis has been proceeding exactly along those lines when coping with the very theologically heterogeneous biblical texts. That is an unacceptable situation and runs obviously counter to the idea of a dialogue between science and religion, not to mention the dialogue between academic theology and universal magisterium. Solutions to the problem at hand are not lacking in the Catholic tradition. Galileo, for example, proposed accommodation to enable a dialogue between science and faith in light of biblical statements that seem to contradict scientific knowledge, but actually don't, as

---

28. The events surrounding this encyclical letter could also be used to look into the debate concerning dialogue within the Church. Dialogue was encouraged, in a way, by *Lumen Gentium*, but then completely dismissed by the universal magisterium in the years following Vatican II culminating in the absurd idea of a mandatory submission of the faithful even in matters of “non-infallible” teaching. See the Congregation for the Doctrine of Faith's Instruction on the vocation of the theologian *Donum Veritatis* (1990), which follows the totally misleading image of the universal magisterium as the guardian of the divine truth permanently facing a playful theology that requires constant moderation and supervision as it too often succumbs to the temptation of deviating from the truth. The idea of a genuine vocation of the theologian is as much hollowed out as the related idea of a *sensus fidei*; dissent in the Church becomes an ecclesiological impossibility, and promotes the impression that the Roman Catholic Church is not only an absolute monarchy (constitutionally speaking), but a totalitarian regime (ideologically speaking).

29. See Yiftach FEHIGE. “Sexual Diversity and Divine Creation: A Tightrope Walk between Christianity and Science,” *Zygon*, 48 (2013), pp. 35-59.

30. Don O'LEARY is therefore right in discussing this deficit of *Dei verbum* in the context of the Second Vatican Council's position on science. See his *Roman Catholicism and Modern Science*, New York NY, Continuum, 2006, pp. 174-177.

they only accommodate those who are less capable in dealing with very complex states of affairs.<sup>31</sup> The problem then, and probably now, is that Galileo claims authority for science in interpreting the Scriptures. Science and the universal teaching authority have equal say in determining the infallible truth contained in the Scriptures. At the same time, Galileo recognizes the limits of science when it comes to matters of salvation. Given his conviction that science and religion cannot contradict one another because of the fact that God is the author of both the book of Scripture and Nature, and given his metaphysical-realist notion of truth, Galileo and the universal magisterium share many premises. But only in Galileo's case do we see a move from the premises to a conclusion that advances a genuine dialogue between science and religion.

*Institute for the History and Philosophy of Science and Technology  
University of Toronto*

#### SUMMARY

This paper argues that the Roman Catholic Church expresses an awareness of the theological necessity to enter into a dialogue with both the Jewish people and modern science. It has failed, however, to develop a conceptual framework to realize such a dialogue. My analysis is informed by a normative notion of dialogue, and proceeds in form of a close reading of a representative selection of documents by the Universal Magisterium of the Church.

#### SOMMAIRE

Cet article soutient que l'Église catholique manifeste une prise de conscience quant à la nécessité théologique d'entrer dans un dialogue avec à la fois le peuple juif et la science moderne. Elle n'a cependant pas réussi à élaborer un cadre conceptuel pour réaliser un tel dialogue. L'analyse du présent article repose sur une notion normative de dialogue et procède à une lecture attentive d'une sélection représentative de documents du Magistère universel de l'Église.

---

31. See his famous 1615 letter to the Grand Duchess Christina of Tuscany.



---

## THE DIALOGUE OF SALVATION Salvation in this Life and the Next in Islamic and Catholic Thought

JOSEPHINE LOMBARDI

“God, in an age-long dialogue, has offered and continues to offer salvation to humankind. In faithfulness to the divine initiative, the Church too must enter into a dialogue of salvation with all men and women.”<sup>1</sup> These words, inspired by Pope Paul VI,<sup>2</sup> are found in the 1991 document, *Dialogue and Proclamation*, prepared by the Pontifical Council for Interreligious Dialogue and the Congregation for the Evangelization of People. For centuries, the official teaching of the Catholic Church has addressed the deeper meaning of salvation and has explored questions pertaining to the salvation of Christians and the fate of those outside the Church. Similarly, in recent years, Muslim scholars have devoted considerable attention to the question of salvation of Muslims and non-Muslims.

In April 2010, a symposium called “Islam, Salvation, and the Fate of Others” took place at the University of Illinois. Scholars presented papers representing different branches of Islam—Sunni, Shia, and Sufi—and mapped out the development of Islamic thought on the issue of salvation of Muslims and members of other religious traditions. Using the Qur’an, Hadith—that is sayings and actions attributed to Muhammad—and contributions made over the centuries by Muslim scholars, they sought to define salvation and address the larger question of non-Muslim salvation, both the idea and experience of it.

In this paper, I intend to examine the gift of salvation, as it is understood in Catholic thought, and engage the thought of numerous Muslim scholars who presented at the 2010 symposium at the University of Illinois.<sup>3</sup> These

---

1. Pontifical Council for Interreligious Dialogue and Congregation for the Evangelization of People, 2015, n. 38. The mention in the footnotes of an author followed by the date of publication refers to works whose full reference will be found in the list “Works Cited” at the end of this paper.

2. Pope PAUL VI 1964, n. 72-73, 75-76.

3. In an interview with Dr. Liyakat Takim, Sharjah Chair in Global Islam from McMaster University (February 2014), the proceedings of this symposium were recommended as reflective of the current debate on the salvation of others in Islamic thought. Fifteen scholars presented

scholars set out to explore the position of various Muslim schools of thought regarding the possibility of salvation for Muslims and those outside Islam. Analyzing their contributions from an eschatological perspective, I include the support of other scholars of Islam and compare and contrast Muslim views with magisterial teaching. I conclude with recommendations on how to apply the four levels of dialogue – the dialogue of life, of religious experience, of action and of experts – to this ongoing dialogue of salvation.<sup>4</sup> In both traditions, extreme views have been presented when it comes to understanding the meaning of salvation, everything from salvation as participation in the divine life, a love based theology of salvation, to salvation as rescue from the eternal fire, a fear based theology of salvation. The former addresses the whole person, beginning in this lifetime, while the latter limits the beginning of the experience of salvation to the after-life. A survey of official Catholic teaching over the centuries reveals that both positions have been represented.

### Salvation in Catholic Thought

In his book, *Crossing the Threshold of Hope*, John Paul II writes: “Here before all else, we need to explain the Christian doctrine of salvation and of the mediation of salvation, which always originates in God.”<sup>5</sup> Originating in God, this gift of salvation has been offered to all people from the beginning. This teaching has its biblical foundation in Timothy 2:3-4: “This is right and acceptable in the sight of God our Saviour, who desires everyone to be saved and to come to the knowledge of the truth.”<sup>6</sup> Thus the universal salvific will of God is connected to our final destiny and union with God through Jesus Christ.<sup>7</sup> This universal desire to see people saved, however, is not limited to Christians. But before we can enter into this discussion, we must have a sense of the deeper meaning of salvation in our own tradition. Scripture and Tradition inform our understanding of this gift, but the gradual shift from focusing solely on the salvation of the soul to the salvation of the whole person was centuries in the making. Scripture and Tradition do support what John Paul II called but did not define, the “integral salvation, one which embraces the whole person.”<sup>8</sup>

---

papers. Although the work of other scholars of Islam was consulted, the fifteen papers presented at this colloquium represent the most recent discussion on the topic.

4. See Secretariat for Non-Christians, *The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission*. Accessed May 25, 2015.

5. JOHN PAUL II 1994, p. 136.

6. The Scripture quotations contained herein are from the New Revised Standard Version Bible: Catholic Edition copyright © 1993 and 1989 by the Division of Christian Education of the National Council of Churches of Christ in the U.S.A. Used by permission. All rights reserved.

7. See Vatican Council II, “Dogmatic Constitution on the Church,” (*Lumen Gentium* 1964), n. 3, in Norman TANNER 1990, p. 850.

8. JOHN PAUL II, “On the Permanent Validity of the Church’s Missionary Mandate,” (*Redemptoris Missio*, 1990), in J. Michael MILLER (ed.), *The Encyclicals of John Paul II*, Huntington IN, Our Sunday Visitor, 1996, n. 11.



While no one definition of salvation can exhaust the mystery that surrounds the gift God gives through Jesus Christ and the work of the Holy Spirit, Scripture does shed light on its meaning. A study of the deeper meaning of salvation in scripture reveals that both the verb “to save” (*sōzo*) meaning to be made well or healed, and the noun “salvation” (*soteria*) are connected to the following: divine health (Mt. 9:22), restoration, participation in the divine life, (Lk. 8:38; 2 Pet. 1:4); deliverance from danger, (Mt. 14:30); baptism and explicit faith, (Mk. 16:16); forgiveness of sins, (Lk. 1:77); being found (Lk. 15); conversion/doing God’s will, (Lk.19:1-10); becoming God’s adopted sons and daughters, (Rom. 11:14); eternal life beyond the grave with God, (1 Cor 3:15); reconciliation with God, (1 Jn. 4:10); beatific vision/union with God (Cor. 13:12); and still other verses encourage us to work out our own salvation, (Phil 2:12).

Jerome Theisen, suggesting that the concept of salvation is “exceedingly complex,” provides these additional elements associated with the gift of salvation: freedom, knowledge of the truth, transformation of the total person and his cosmos, and the healing of the mind, or the correction of perception.<sup>9</sup> Moreover, Pope Paul VI in *Evangelii Nuntiandi* reminds Christians that salvation is deliverance from all that which enslaves us.<sup>10</sup> One’s eternal salvation depends on this deliverance from all forms of enslavement.

Although recent popes have emphasized these elements in their papal teaching, conciliar teaching leading up to the Second Vatican Council tended to emphasize the need to escape the eternal fire. Let’s consider the teaching of the Ecumenical Council of Basel-Ferrara-Florence-Rome (1431-1445). One of its documents, a bull prepared by Eugene VI for the reunion of the Copts with the Roman Church, contains a summary of Christian belief in which the traditional axiom, *extra ecclesiam nulla salus*, is interpreted most rigidly. The words of the decree are borrowed from Fulgentius of Ruspe’s (ca. 462-533 C.E.) *Treatise on Faith*:<sup>11</sup>

(The Holy Roman Church)...firmly believes, professes, and preaches that all those who are outside the catholic church, not only pagans but also Jews or heretics and schismatics, cannot share in eternal life and will go into the everlasting fire which was prepared for the devil and his angels, unless they are joined to the catholic church before the end of their lives.<sup>12</sup>

Although magisterial teaching emphasized the risk of eternal fire, this was not the case in the thought of several early Christian writers. Patristic thought,

9. Jerome THEISEN 1976, pp. xviii-xix.

10. PAUL VI, *Evangelii Nuntiandi*, 1975, n. 9.

11. FULGENTIUS OF RUSPE, “Treatise on Faith,” *De fide ad Petrum* 37 (PL 65, 703f). Fulgentius’ interpretation of the axiom emphasized the exclusion from salvation of all those who were not among the faithful. He believed that Jews, heretics, and schismatics will “go into the eternal fire ‘which was prepared for the devil and his angels’ (Mt.25:41).”

12. Council of Basel-Ferrara-Florence-Rome (1431-45), “Bull of Union with the Copts,” 1442 in TANNER 1990, p. 551.

observes John Paul II, “laid great stress on the soteriological dimension of the mystery of the incarnation,”<sup>13</sup> defining salvation as the restoration of the image of God in the person – the divinization of the person. “The mystery of the Incarnation lays the foundations for an anthropology which, reaching beyond its own limitations and contradictions, moves towards God himself, indeed towards the goal of “divinization.” This occurs through the grafting of the redeemed on to Christ and their admission into the intimacy of the Trinitarian life.”<sup>14</sup> This divinization is none other than the inner resurrection of the person completed in the last days by a bodily resurrection.

A study of early Christian writers<sup>15</sup> reveals that Ignatius of Antioch, Clement of Rome, Ireneaus of Lyon, Clement of Alexandria, Athanasius and the Cappadocian fathers all connected the process of restoration to the gift of salvation. They recall the opening verses of the short yet insightful Second Letter of Peter.

In this letter, we hear that we can be “participants of the divine nature” (1:4). This is one of the reasons why the Word became flesh: Jesus became one of us so we can be like him.<sup>16</sup> We can participate in his perfect humanity and in his divine nature. But this amazing mystery – this link back to divine health, the divine life – is not well communicated. Commenting on Paul’s words in 1 Thess. 5:23: “May the God of peace himself sanctify you entirely; and may your spirit and soul and body be kept sound and blameless at the coming of our Lord Jesus Christ,” Ireneaus believed “unique and actual salvation consists in the reestablishment and mingling of these things,” body, soul, and spirit.<sup>17</sup> Moreover, this process of salvation, according to Athanasius, happens “in union with the Trinity.”<sup>18</sup> This process, consisting of justification, sanctification, and glorification deserves our attention and further consideration.

Jean-Marc Laporte sees salvation as a process. He notes that some people, in Paul’s day, believed that salvation might have occurred in a single experience. Commenting on Paul’s experience with Corinthian converts, he writes:

Paul was at odds with enthusiasts and Gnostics of Corinth, for they were under the illusion that with the experience of justification they had already arrived at the pinnacle of Christian life. He points out that justification is only the beginning, that its reality is distorted unless it points beyond itself and leads to a lengthy process of sanctification, a life of faithful service within a world not yet redeemed, and a loving acceptance of others with all their warts and ambiguities. In order

13. JOHN PAUL II, *Novo Millennio Ineunte*, 2001, n. 23.

14. *Ibid.*

15. See Jules GROSS 2002.

16. The Catechism of the Catholic Church lists four reasons why the Word was made flesh: in order to save us by reconciling us with God (457); that we might know God’s love (458); to be our model of holiness (459); to make us “partakers of the divine nature” (460).

17. GROSS 2002, p. 128.

18. *Ibid.*

to finally possess in salvation the gift he/she has received in justification, the Christian must let go of it in a life of sanctification which imitates Jesus' own *kenosis*.<sup>19</sup>

Salvation, observes Laporte, is a process involving a few steps: justification and sanctification. Seeing salvation as a process, Laporte associates this process to the restoration to be experienced in this life and the next, body, mind and spirit. This process could be the "integral salvation" envisioned by John Paul II. This "integral salvation" as John Paul II put it, includes a process working toward the state of "divinization." This occurs, he says, "through the grafting of the redeemed onto Christ and their admission into the intimacy of the Trinitarian life."<sup>20</sup>

For centuries, much discussion of salvation was limited to the after-life – the salvation of souls, not whole persons.<sup>21</sup> It was understood that salvation involved rescue from evil and sin, but in times of persecution and division, the threat of eternal damnation became the focus.<sup>22</sup> Salvation was understood as deliverance from the eternal fire. How many people continue to understand salvation in this way? Recent magisterial teaching, inspired by biblical and patristic thought, is clear that salvation includes participation in the divine life.<sup>23</sup> It is divine health. Moreover, when Catholics gather to celebrate the Liturgy of the Eucharist, at the preparation of the gifts, the priest quietly (if not inaudibly) says: "By the mystery of this water and wine may we come to share in the divinity of Christ who humbled himself to share in our humanity."

Deeply rooted in scripture,<sup>24</sup> this prayer reminds us that Jesus came to be one of us so we can be like him. This prayer confirms that the transformation of the person is part of God's plan for salvation. "Being made well" implies healing in this lifetime. Being made well implies being like God, regaining the original likeness. This restoration is affirmed in the teaching of *Lumen Gentium*: "Therefore the promised restoration which we are awaiting has already begun in Christ, is carried forward in the mission of the Holy Spirit and through Him continues in the Church in which we learn the meaning of our terrestrial life through our faith, while we perform with hope in the future the work committed to us in this world by the Father, and thus work out our salvation."<sup>25</sup> Jesus is the eternal source of salvation that reveals restoration and union with God. There are, however, conditions that need to be met in order

19. Jean-Marc LAPORTE 1989, p. 164.

20. JOHN PAUL II, *Novo Millennio Ineunte*, n. 23.

21. Josephine LOMBARDI 2008, pp. 13-28.

22. See the papal bull, *Unam Sanctum* (1302) of Boniface VIII in which he stated, "Furthermore we declare, state and define that it is absolutely necessary for the salvation of all people that they submit to the Roman Pontiff," in LOMBARDI 2008, p. 19.

23. See LG 48.

24. 2 Mc 15:39; Jn 19:34; Rm 5:2, 2 Pt 1:4 and Phil 2:8.

25. LG 48.

for Catholic Christians to experience this gift. *Lumen Gentium* 14 explains how Catholic Christians attain salvation:

The holy synod turns its attention first of all to the catholic faithful. Relying on sacred scripture and tradition, it teaches that this pilgrim church is necessary for salvation. For Christ alone, who is present to us in his body, which is the church, is the mediator and the way of salvation; and he, while expressly insisting on the need for faith and baptism (see Mk 16, 16: Jn 3, 5), at the same time confirmed the need for the church, into which people enter through baptism as through a door. Therefore, those cannot be saved who refuse to enter the church or to remain in it, if they are aware that the catholic church was founded by God through Jesus Christ as a necessity for salvation.

They are fully incorporated into the society of the Church who, possessing the Spirit of Christ, accepts its whole structure and all the means of salvation that have been established within it, and within its visible framework are united with Christ, who governs it through the supreme pontiff and the bishops, by the bonds of profession of faith, the sacraments, ecclesiastical government and communion. The person is not saved, however, even though he might be incorporated into the church, who does not persevere in charity; He does not indeed remain in the bosom of the church “bodily,” but, not “in his heart.” But all sons and daughters of the church must be mindful that they owe their distinguished status no to their own merits but to Christ’s special grace; and if they fail to respond to this grace in thought, word and deed, not only will they not be saved, they will be the more severely judged.<sup>26</sup>

For Catholics, the experience of salvation depends on sanctifying grace (of Jesus Christ) received at baptism, faith and perseverance in charity. *Lumen Gentium* makes it clear that a refusal to persevere in charity puts one’s salvation at risk. The Second Vatican Council supports both orthodoxy and orthopraxy when it comes to the salvation of Catholic Christians. Moreover, the council fathers make it clear that the Church is necessary for salvation. It is the universal sacrament of salvation.<sup>27</sup> Although many people may understand how they are saved (by grace through faith in Jesus Christ and persevering in acts of charity as members of the Church), they may not understand the deeper meaning of the gift of salvation.

Any understanding of salvation needs to consider the whole person, whole communities, and all of God’s creation in the present and in the world to come. To say that salvation deals with only one or two of these dimensions would limit its meaning.<sup>28</sup> It would appear, then, that salvation, as divine health,

26. LG 14.

27. See AG 1.

28. See LOMBARDI 2008, p. 95-103. Lombardi suggests using the petitions of the Lord’s Prayer in order to capture the deeper meaning of salvation. Commenting on the relevance of each petition, she believes salvation is the “fulfillment of the petitions of the Lord’s prayer in individuals, communities, and in all of God’s creation in this world and the next.” Each of the petitions reflects a dimension of salvation.

involves a process of deliverance, forgiveness, conversion, healing, restoration (divinization) and union with God, and many other aspects related to eternal life with God. A more complete understanding of salvation would benefit the “dialogue of salvation,” as the concepts referred to above are not unique to Christianity, nor desired only by Christians.

### Salvation of Others in Catholic Thought

An examination of official Church documents demonstrates the magisterium’s attempt to reconcile God’s will to save all people (1Tim. 2:4) with the reality of the billions of non-Christians who populate the earth. Consequently, there has been a development in official church teaching on the universal salvific will of God. While some mention had been made over the centuries of God’s desire to save all people, for many centuries salvation was ultimately tied to membership in the church, a valid baptism, and explicit faith in Jesus Christ as Saviour. One’s salvation depended on whether one accepted the Gospel and became a member of the church.<sup>29</sup> Magisterial teaching developed as awareness of the New World grew and attempts to evangelize in new lands were met with struggle and sometimes failure. Recognizing the possibility of salvation for the inculpably ignorant and the non-baptized,<sup>30</sup> magisterial teaching moved away from exclusivistic toward inclusivistic views. The teaching of the Second Vatican Council reflects this development.

*Lumen Gentium* 14<sup>31</sup> and *Ad Gentes* 7 (“Consequently, those people cannot be saved who know that the catholic church has been established as necessary by God through Jesus Christ, and yet refuse to enter it or to remain in it”),<sup>32</sup> make a distinction between those who know the necessity of the church and those who do not. In other words, the more one knows, the more accountable one is before God, the more culpable one is.

29. See Council of Basel-Ferrara-Florence-Rome (1431-45). Bull of Union with the Armenians (1439), in TANNER 1990, p. 551. The relevant text has been quoted above (see note 12).

30. See LOMBARDI 2008, p. 23-25. Throughout the book, the author identifies five key developments in the Church’s teaching on salvation outside the church. The teaching on inculpable ignorance represents the third key development. The gist of the first step is captured by the axiom, *extra ecclesiam nulla salus*. The teaching of the Council of Trent on baptism of desire represents the second step. The third step consists of the teachings of Pius IX and Pius XII on inculpable ignorance. The teaching of the Second Vatican Council, especially LG 16, on grace and doing God’s will for members of other faiths and accepting the valid baptism of other Christians (LG 15) is the fourth step. The pneumatology of John Paul II and the magisterium represents the fifth step, the salvific work of the Holy Spirit beyond the boundaries of the Church.

31. See above, note 26.

32. Vatican Council II, “Decree on the Missionary Activity of the Church,” (*Ad Gentes*, 1965), in *Decrees of the Ecumenical Councils*, Vol. 1., ed. Norman Tanner (Washington, DC: Georgetown University Press, 1990), 1017.

For those outside the Church, their salvation depends on doing God's will: "Those also can attain salvation who through no fault of their own do not know the Gospel of Christ or His Church, yet sincerely seek God and moved by grace strive by their deeds to do His will as it is known to them through the dictates of conscience (LG 16). Moreover, the Church affirms the possibility of those outside the Church receiving salvation in Jesus Christ "in the sincere practice of what is good in their own traditions," (DP 29). The unbound work of the Holy Spirit assists with this process (GS 22). The official teaching of the Catholic Church is inclusive: one can be saved by the grace of Jesus Christ in one's own religious tradition whether one knows him or not, extending the possibility of being saved to all people, (1 Tim. 2:4). This inclusive view affirms that the salvific will of God is present and operative in other religions while maintaining that Jesus remains the only Saviour of all people and that the Church is the universal sacrament of salvation. This shift away from exclusive views can be detected in some schools of Islamic thought.

### Salvation in Islamic Thought

Muslims believe they can work out their salvation in this world and the next.<sup>33</sup> First, however, the Qur'an states that there must be submission and obedience to God's will, (62:10). After all, a Muslim is literally one who submits to God. Many scholars, past and present, have considered the essence and meaning of salvation within the mainstream Islamic tradition.<sup>34</sup> As there is no central teaching authority in Islam, most Muslim scholars prefer to speak of mainstream tradition, consisting of both Shia and Sunni traditions.<sup>35</sup>

The context of salvation, suggests Tariq Ramadan, "is a key topic for any religion and is central for the understanding of the very essence of a religion, its teachings and objections."<sup>36</sup> The Arabic word *najāt* is the word used to express salvation in Islamic thought. *Najāt* refers to deliverance or escape from the eternal fire. While we have considered the many elements that make up our understanding of salvation in the Catholic Christian tradition, Marcia Hermansen cautions that the Arabic word *najāt* (*to save*) does not necessarily equate to the Christian understanding of salvation.<sup>37</sup> She explains: "In other words, using the English term salvation as equivalent in meaning to the Muslim notion of attaining Paradise or being delivered from the Fire may obscure the fact that other theological background concepts are quite

33. See Harold COWARD 2003, p. 70.

34. See Mohammed HASSAN KHALIL 2013; also, Mohammed HASSAN KHALIL 2012.

35. This writer will follow their lead. See Tariq RAMADAM 2013, p. xiii.

36. Tariq RAMADAM 2013, p. ix.

37. Marcia HERMANSEN 2013, p. 283.

different.”<sup>38</sup> The reality, however, is that some Christians, too, may not be aware of these background concepts: healing, deliverance, and divinization. They, too, may limit their understanding of salvation to the after-life or being rescued from the eternal fire.

Although *najāt* means rescue from the eternal fire, current Muslim scholarship, written in English, translates this term as salvation. A survey of current Muslim research reveals that for most Muslims salvation means admission to some level of heaven. This understanding has led to extremes; for example, too much of a focus on damnation or eternal reward as expressed in this saying attributed to Sufi mystic Rābiʿa (717-801 CE): “My Lord, if I worship you in fear of the fire, burn me in hell. If I worship you in desire for paradise, deprive me of it. But if I worship you in love of you, then deprive me not of your eternal beauty.”<sup>39</sup> This desire to be with God is rooted in love not fear, obligation or duty.

There are several terms related to salvation that serve to shed light on this very important gift.<sup>40</sup> Appearing only once in the Qurʿan (40:41), we come back to the term *najāt* meaning rescue from the fires of hell and entrance into paradise. This deliverance can be experienced in this lifetime in the form of deliverance from calamities (7:64). Unlike the Christian understanding of salvation as deliverance from sin, *najāt*, observes Coward, “is not so much deliverance from the power of sin as from eternal punishment.”<sup>41</sup> Moreover, in the Qurʿan (4:151) salvation is described “as reward for those who believe in God’s messengers,”<sup>42</sup> and follow their teaching. According to Coward, there are certain qualities associated with the Muslim understanding of salvation: *âmana* (belief); *rahma* (providential mercy); *hudan* (guidance from God) and *falâh* (prosperity or reward).

Emphasizing the deeper meaning of *falâh*, Maurice Borrmans defines salvation as preservation from disaster or failure.<sup>43</sup> In contrast to one aspect of the Christian understanding of salvation as reconciliation with God, Borrmans cites many verses in the Qurʿan that connect salvation with “supreme success,” “the great success” or the “manifest success.”<sup>44</sup> This success, he writes, is the “ultimate purpose of human life.”<sup>45</sup> This supreme success is called *falâh*. Those who repent, believe, and act righteously will be successful, (28:67). Although *najāt* (delivered from the fire) appears only once, Borrmans

38. Ibid.

39. Mahmoud M. AYOUB 1996, p. 433.

40. COWARD 2003, p. 59.

41. COWARD 2003, p. 65.

42. COWARD 2003, p. 63.

43. MAURICE BORRMANS 2016.

44. BORRMANS 2016 includes the following verses: (4:13, 73:5:119; 9:72, 89, 100, 111; 10:64; 23:71; 37:60; 40:9; 44:57; 48:5; 57:13; 61:12; 64:9; 85:11; 6:16; 45:30).

45. BORRMANS 2016.

goes on to note that the eschatological significance of the concept of salvation in Islam relates to deliverance from sin and eternal damnation.<sup>46</sup> Appearing four times in the Qur'an, the verb *anqadha*, "to save," is another term associated with deliverance from the fire: "You were, it is said, on the brink of a pit of fire and he saved you from it." (3:103). Deliverance from danger, then, is part of the experience of salvation. Taken together, all terms associated with salvation imply an experience that is not limited to the after-life. "So salvation (*najât*) is always God's gift granted to faithful people in the present time and in the hereafter."<sup>47</sup> The qualities associated with the Muslim understanding of salvation are represented in the various branches of Islam.

While some mainstream Muslims emphasize deliverance from the fire, Sufi Islam, similar to present day Catholic thought, emphasizes change in character. The Qur'an explains this process: "God will guide them and reform their condition, and cause them to enter the garden" (47:5-7). Coward, however, is convinced that unlike Christianity's focus on the escape from the bondage of sin, the teaching of Islam does not "involve a change of one's human nature but rather the reward of enjoying the pleasure of paradise."<sup>48</sup> Scholars who have studied the branch of Islam known as Sufism say otherwise.

Muslim scholar, Mohammed Fadel, has studied various contributions made by Sufi philosophers and has concluded that transformation of character is part of Muslim teaching on salvation. Drawing support from a hadith, he discovers a truth that is supported in the Christian tradition: union with God can take place in this lifetime.<sup>49</sup> This transformation, he suggests, "is part of the process that is initiated and sustained by the creative command that simultaneously asks for the human participation of freely following the religious command."<sup>50</sup> The end goal of humanity, he says, is realizing the potential of being an image of God.<sup>51</sup> This teaching is present in the thought of some medieval thinkers.

Medieval Sunni thinkers such as Abu Hamid Al-Ghazâlî (d. 1111) speak of this actualization. While some philosophers prefer to use the term *al-tashabbah bi-li-llahi*, meaning "similar to God" or *al-ta'alluh*, meaning "deiformity," Al Ghazâlî preferred the term *al-takhalluq bi-akhlâq Allâh*, meaning "becoming characterized by the character traits of God."<sup>52</sup> This resembles our biblical teaching on human beings being created in the image and likeness of God. Called to be like God, this process of transformation begins in this lifetime. Ultimately, this process leads to union with God.

46. BORRMANS 2016.

47. BORRMANS 2016.

48. COWARD 2003, p. 65.

49. MOHAMMED FADEL 2013, p. 83.

50. FADEL 2013, p. 83.

51. FADEL 2013, p. 83.

52. FADEL 2013, p. 83.



Similarly, for the Sufi, the experience of salvation is not delayed until entrance into heaven; rather, it is believed that union with God can be achieved in this lifetime. Muslim scholar Syed Hossein Nasr describes this state in this way:

(It) means to be already resurrected in God while in this life and to see God “wherever one turns” [...]. He who has gained such knowledge through the means available in the Islamic tradition and by virtue of the grace issuing from His names experiences God as at once transcendent and immanent, as before all things and after all things, as both the Inward and the Outward. He sees God everywhere [...] having died to his passionate self. Through his death he has gained access to the world of the spirit and come to know his Lord, thereby fulfilling the goal of creation and the purpose of Qur’anic Revelation, which is none other than to enable man to know and love God and to obey his will during this earthly journey.<sup>53</sup>

This concept of being “already resurrected in God” is related to the “inner resurrection” found in early patristic thought<sup>54</sup> and implied in the words “the process of the future resurrection of the body” found in the Apostolic Letter of John Paul II, *Salvifici Doloris*.<sup>55</sup>

It is clear that the ability to know and love God perfects the person. It is the already but not-yet of salvation. According to Mahmoud M. Ayoub, there is a concept of Sufi sainthood that makes this point clear. He says, “it developed out of the idea of the Perfect Man” which holds that “(t)he Perfect Man must exist in every age. He is the intimate of God and repository of his blessing. He is thus known as the great succor or refuge [...]. The Perfect Man is assisted by a large hierarchy of lesser saints...”<sup>56</sup> Christians can relate to this concept because, for Christians, Jesus is the New Adam, fully divine and fully human. Although Muslims do not accept the doctrine of the incarnation, they do consider Jesus one of the five major prophets along with Noah, Abraham, Moses, and Muhammad. Unlike Christians, Muslims do not believe that eternal life with God is associated with Jesus’ salvific mission, that he is the eternal source of salvation and our redeemer; nor do Muslims believe in original sin or salvation from it. They believe Jesus is the Messiah, but not divine, and they do not believe that human nature is wounded due to original sin and in need of redemption.<sup>57</sup>

Even though the doctrine of Original Sin is not part of the Muslim tradition, both Christianity and Islam affirm the need to know and do God’s will. For Muslims, this is the lesson to be learned from the story of creation.

53. As quoted in Rolland MILLER 1980, p. 146.

54. GROSS 2002, p. 148.

55. JOHN PAUL II 1984, n. 15.

56. AYOUB 1996, p. 441.

57. Muhammad LEGENHAUSEN 2013, p. 164.

They acknowledge, like us, that there is enslavement outside of God's will. Catholic Christians believe that this original sin or original act of disobedience wounded us: sin and death entered the world, and through the cross and resurrection of Jesus Christ, both sin and death were conquered. Muslims, on the other hand, believe this original act of disobedience revealed the consequences associated with operating outside of God's will. Muslims believe people forgot whom they are and are called to remember their destiny.<sup>58</sup> They need to be delivered from their forgetfulness. For Muslims, "humans are exiled so that they can use their free will to choose to work with God in creating a moral and beautiful world."<sup>59</sup> The hope is that Muslims remember God's plan for them.

Nowhere in the Qur'an does one find the teaching that human nature is flawed and must be healed.<sup>60</sup> Whereas Catholic Christians affirm the redemptive activity of Jesus Christ, the need for grace and the regenerating waters of baptism, and the need to cooperate with God's will in order to experience salvation, Muslims do not associate the gift of salvation to the redemptive act of a messenger of God. Nevertheless, both traditions connect salvation to doing God's will. It is clear that one cannot be like God while operating outside of God's will. Many Christians believe original sin is rooted in the illusion that one could find fulfillment outside of God's will, only to discover that living outside of God's will does wound us.<sup>61</sup>

Notwithstanding these differences, it seems that our desire for transformation makes an important point of contact for the "dialogue of salvation." Union with God is the end goal for Christians and Muslims. Muslims emphasize the possibility of becoming God-like, and Christians emphasize the possibility of Jesus Christ being reproduced in the believer; that is, the restoration or divinization of the person. This divinization of the person includes the restoration of the image and likeness of God in the person. Having established these similarities, one may ask: How do Muslims experience salvation?

The Qur'an includes a variety of ways as to how a Muslim achieves salvation. Scholars note that these various positions represent a variety of viewpoints, interpretations and contradictions.<sup>62</sup> There is a variety of interpretations because, as previously stated, no one Muslim speaks for all Muslims. Rolland Miller has detected six ways in which one can attain salvation: First, **God's will to save us** (7:177; 6:125). There is a popular saying: "I cannot say I am

58. AYOUB 1996, p. 441.

59. COWARD 2003, p. 60.

60. Ibid.

61. Gabor MATÉ 2004. Dr. Maté is a leading researcher in the area of epigenetics. This field of study examines change in gene function. While DNA sequence does not change, other heritable information can influence gene function. His research shows how genes can be turned on or off by one's environment, harsh criticism or abuse.

62. COWARD 2003, p. 71.

saved, I can only say, I am saved if God wills.”<sup>63</sup> This saying emphasizes God’s will for one’s salvation, leading some to suggest that the Qur’an contains verses that support both predestination and free will.<sup>64</sup>

Shi’ite Muslim thinkers tend to emphasize free will, whereas some Sunni thinkers emphasize predestination when it comes to salvation. Even though some believe in predestination, they continue to believe that one can be saved due to **God’s mercy** (7:47; 10:86) or **as a reward of faith** (57:28). Miller lists these as the second and third way. The fourth way is through **faith** (knowing the teaching of the Qur’an) and **works** (2:25 and 2:172). The Qur’an emphasizes both right belief and right action. One sees how orthodoxy and orthopraxy come together in the five pillars of Islam consisting of the recitation of the Muslim creed, the *Shahadah*: “There is no god but Allah, and Muhammad is his Prophet”; canonical prayer (5 times a day); acts of charity; fasting during Ramadan; and a pilgrimage to Mecca, (2:214 plus hadith).

The fifth way is through the **intercession of the prophets** (19:90; 43:86). Just as Catholics believe in the need for ongoing purification after death, Muslims believe in the ongoing need for conversion and purification.<sup>65</sup> Furthermore, God’s mercy allows Muslims, who witness to God with their love, to intercede, (19:90 and 43:86). Similar to Catholic Christians, some Muslims believe in the possibility of the living praying for the salvation of the deceased.

Islamic eschatology, observes Hermansen, contains a state of purgation, the *barzakh*.<sup>66</sup> This could be due to a hadith that supports intercessory prayer among the living for deceased fellow believers.<sup>67</sup> This means that after a period of purgatorial punishment, a person will eventually enter paradise. Being purified, these souls can be helped by the prayers of others. Catholic Christians find a similar teaching in the doctrine of purgatory.<sup>68</sup>

The final way consists of the **Sufi mystical path**. The Sufi approach not only emphasizes the need for salvation as entrance into Paradise, but rather it provides “a different vision” of what that experience is – union with God which can be realized in this life.<sup>69</sup> We have examined the ways in which a Muslim can experience salvation. Do they believe members of other religious traditions can experience the same gift?

63. COWARD 2003, p. 79.

64. AYOUB 1996, p. 423.

65. COWARD 2003, p. 79.

66. HERMANSEN 2013, p. 275.

67. MILLER 1980, pp. 185-186.

68. The Council of Trent in its Decree on Purgatory in 1563 taught that “purgatory exists” and that “souls detained there are helped by the prayers of the faithful. “See Council of Trent 1990, p. 774. See also LG 49, “...some having died are purified...”

69. COWARD 2003, p. 82.

### Salvation of Others in Islamic Thought

Christians and Muslims have examined the means to salvation for both inside their respective traditions and those belonging to other religious traditions. "In fact far from allowing salvation outside of the religions," suggests Yasir Qadhi, "most Muslim sects spent their energy debating whether members of other Muslim would be forgiven their heresies."<sup>70</sup> We could easily substitute "Christian" for "Muslim" as we have found the same struggle in the various branches of Christianity.

Similar to Catholic Christianity, there have been several developments in Muslim academic circles creating a shift away from exclusivism toward a position that is increasingly inclusive. Several parallel developments have been detected: a distinction between orthodoxy and orthopraxy (LG 14); a distinction between culpable and inculpable ignorance;<sup>71</sup> explicit and implicit knowledge of God, and various interpretations of the medieval doctrine known as "no salvation outside Islam" and the old Latin axiom, *extra ecclesiam nulla salus*. Islam, like Christianity, has theologians who are exclusivist, inclusivist, and pluralist in their thinking. Notwithstanding these recent developments, this was not always the case.

Since the very beginning of Islam and during the period of the great Muslim scholars (10<sup>th</sup> to 13<sup>th</sup> centuries), Tariq Ramadan concludes that "the mainstream position of the scholars was quite clear: there is no salvation outside the path of Islam."<sup>72</sup> He says that this teaching could be understood in two ways. There are the small "m" Muslims who follow God's will in their own monotheistic traditions, those believers known as *dhimmi*,<sup>73</sup> as opposed to those pagans who were known as *kuffâr*, unbelievers, or literally, "those who are ungrateful." These had no choice but to convert.<sup>74</sup> *Dhimmi*, on the other hand, could be saved through their belief and acts of charity, (2:62). This is one way of interpreting the mainstream position. The other understanding, observes Fadel, is clear-cut: the verse, "Truly the religion in the eyes of God is Islam" (3:19) is believed to be the last message of the last messenger, Muhammad. These believers would represent the upper case "M" Muslims. In other words, this position requires that one needs to be Muslim in order to be saved.

70. YASIR QUADHI 2013, p. 110.

71. LOMBARDI 2008, pp. 23-27. Popes Pius IX and Pius XII included inculpable ignorance in their teaching on the fate of others. If Christ is not known due to inculpable ignorance, one can be saved if one does God's will. See also LG 14 on the distinction between a willful rejection of Christ and a rejection due to no fault of one's own.

72. RAMADAN 2013, p. x.

73. "Truly those who believe, and the Jews and the Christians, and the Sabians – whoever believes in God and the last day and performs virtuous deeds – surely, their reward is with the Lord, and no fear shall come upon them neither shall they grieve," (2:62).

74. FADEL 2013, p. 49.

When commenting on the medieval doctrine “no salvation outside Islam,” Reza Shah Kazemi uses the tripartite categorization of non-Muslims developed by Al-Ghazâlî to demonstrate the variety of interpretations.<sup>75</sup> First there are people who never heard the message of Islam, who live in far-away lands. These, he says, will be forgiven. They will be forgiven because their lack of knowing or believing is not due to a willful rejection of Islam. Second, there are people who were exposed to a distorted understanding of Islam and have had no opportunity to correct this misunderstanding. These too will be forgiven.<sup>76</sup> Third, there are people who have heard of Islam because they live in neighbouring lands and mix with Muslims. These people, Al-Ghazâlî concludes, “have no hope of salvation.”<sup>77</sup> The similarity to Catholic teaching is striking.

Similarly, Tariq Ramadan has reflected on the truth and knowledge that is offered to every single person: “If you do not know, you cannot be judged, and if you do know and reject, then you will be reprobate [...]. You will be judged according to what you know about Islam.”<sup>78</sup> This is the approach influenced by the thought of Al Ghazâlî. Other 19<sup>th</sup> century Egyptian reformist theologians such as Mohammad Abdah (d. 1905) supported a pluralist understanding of salvation outside Islam. He and other pluralist thinkers believed that it was not necessary to know Islam in order to be saved. In contrast, in their interpretation of the Qur’an, Shah Kazemi and Tariq Ramadan declare there is no room for pluralism in mainstream Islamic thought. The Qur’an, observes Shah Kazemi, “does not support soteriological pluralism.”<sup>79</sup> For now, it appears the trend seems to be moving toward inclusivism.

Mohammad Hassan Khalil, in his book *Islam and the Fate of Others*, argues for a more inclusive view when it comes to the salvation of non-Muslims. Having surveyed the thoughts of several prominent Islamic scholars he concludes that many scholars believe that God’s mercy would allow for most people to be saved.<sup>80</sup> This perspective reminds one of the teaching of *Gaudium et Spes*, n. 22: “All this holds true not for Christians only but for all men and women of good will in whose hearts grace is active invisibly. For since Christ died for all, and since all men and women are in fact called to the same destiny, which is divine, we must hold that the Holy Spirit offers to all the possibility of being made partners, in a way known to God, in the paschal mystery.”<sup>81</sup>

75. Reza SHAH-KAZEMI 2013, p. 111.

76. During the time of the discovery of the New World, some Dominican theologians at the University of Salamanca questioned whether the Gospel was being preached in a convincing way, that some people might reject it for this reason. See Francis A. SULLIVAN 1992, pp. 69-81.

77. SHAH-KAZEMI 2013, p. 111.

78. RAMADAN 2013, pp. x-xi.

79. SHAH KAZEMI 2013, p. 117.

80. HASSAN KHALIL 2012.

81. Vatican Council II, “Pastoral Constitution on the Church in the Modern World,” (*Gaudium et Spes*, 1965), in Norman TANNER (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, Vol. 2, Washington DC, Georgetown University Press, 1990.

Only God knows how or why certain people respond the way they do. We entrust the souls of all people to the mercy of God.

Quadhi feels the same way:

And only God can fully judge whether someone has been exposed to Islam in a proper and correct manner. No one can know whether John or Jenny ever heard the real message of Islam, and this is especially true if their understanding of the religion was derived from, say, a twenty-four hour news network such as FOX news.<sup>82</sup>

## Conclusion

Muslims and Christians together make up well over half of the world's population. Without peace and justice between these two religious communities, there can be no meaningful peace in the world. The future of the world depends on peace between Muslims and Christians.<sup>83</sup>

These words can be found in the opening paragraph of "A Common Word Between Us and You," a 2007 document prepared by 138 prominent Muslim leaders and scholars. The writers note the common ground of belief, love of God, love of neighbor, and the importance of promoting peace in the world, since Muslims and Christians together make up "well over half of the world's population." The writers conclude that one must not lose hope in the possibility of world peace.

The desire for peace has been addressed at the various levels of official dialogue: local, national, and universal. The Church's view of Islam is very positive: the Church "also looks to Muslims with respect. They worship God, who is one" and "they seek to submit themselves whole-heartedly [...] to God."<sup>84</sup> Like Muslims, Christians are called to submit to God's will. Submitting to God's will implies following the two greatest commandments:

"<sup>37</sup>You shall love the Lord your God with all your heart and with all your soul and with all your mind.'[a] <sup>38</sup>This is the greatest and first commandment. <sup>39</sup>And the second is like it: 'You shall love your neighbor as yourself.'[b] <sup>40</sup>On these two commandments hang all the law and the prophets."<sup>85</sup>

Muhammad Khalil, in one interview, revealed that viewing his neighbor as equal inspired his more inclusive views:

82. QUADHI 2013, p. 119.

83. The opening words from, *A Common Word Between Us and You*, 2007. Accessed May 25, 2015. <http://www.acommonword.com>

84. Vatican Council II, "Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions," (*Nostra Aetate*, 1965), n. 2, in Norman TANNER (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, Vol. 2, Washington DC, Georgetown University Press, 1990, p. 969.

85. Mt 22:36-40 (Mt 22:37 = Dt 6:5; Mt 22:39 = Lv 19:18).

When you view the other as “the damned,” it will certainly affect how you interact with that individual. Now, the effect could be positive or negative. In my own life, when I viewed non-Muslims as being damned, I had both extremes. On the one hand, I might be very courteous, but on the other hand, maybe I wouldn’t value them as much. When I adopted a more inclusive view, I found that the line between them and me was very thin, if there at all. I think that when you can consider others as equal to yourself, it allows you to appreciate them more, to have genuine care for them and to have better interactions.<sup>86</sup>

Viewing others as equals is a priority in interreligious dialogue and a necessity when it comes to establishing world peace.

Following its Plenary Assembly of 1984, the Secretariat issued a document entitled “The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission.” This document presents four levels of dialogue. In Canada, the National Muslim-Christian Liaison Committee has engaged the four levels of dialogue by allowing members to choose those committees / dialogues that best affirm their strengths and skill set.<sup>87</sup>

How can these four levels of dialogue foster a “dialogue of salvation”? This can happen if the dialogue is rooted in a theology of hope, not a fear based theology. The *dialogue of life* can be used to inspire hope in marriage, including mixed marriages, and family life. The Canadian Centre for Ecumenism in Montreal has responded to this challenge by preparing an excellent resource for people in mixed marriages.<sup>88</sup> The *dialogue of action* can be used to encourage people who are suffering due to discrimination, reminding them that God wills their transformation and deliverance. Many Christian and Muslim communities in Canada have offered their time and resources to assist Muslims who have fled troubling situations in the Middle East. The *dialogue of theological exchange* can encourage us to deepen our understanding of salvation and purification.

In Canada, the National Muslim-Christian Liaison Committee brings together representatives from a variety of Christian and Muslim groups to share resources and to address the challenges they face in their respective communities. Informal theological exchanges on the creation accounts, original sin, and salvation have generated exciting conversation. The *dialogue of religious experience* can be used to encourage prayer and deepen our insights into God’s plan for us, inspiring us to do God’s will perfectly. Kids 4 Peace is an initiative that brings together youth from Christian, Jewish, and

86. Angela P. DODSON 2012.

87. The author served as National Christian co-chair from 2011-2015 and as a delegate of the Canadian Conference of Bishops from 2009-2015.

88. Canadian Centre for Ecumenism, *Pastoral Guidelines for Muslim-Christian Marriages* (2001).

Muslim backgrounds. These young people are mentored and encouraged to experience fellowship and understanding of the other, demonstrating that the “dialogue of salvation” must be a dialogue of hope. A “dialogue of salvation” is a dialogue of restoration and new beginnings.

There are Muslims and Christians who are in need of hope. Living in extreme conditions, either due to war or displacement, they are in need of consolation and resources. A “dialogue of salvation” at all levels of dialogue can spill over into the front lines of interaction, in families, communities and in the workplace. Doing God’s will does lead to peace. It is interesting that, in the Lord’s Prayer, the petition, “Thy will be done,” precedes the petition, “Give us this day our daily bread.” The order is not arbitrary, implying that doing God’s will ensures that all people will have the material and spiritual blessings they need.

In the opening words of his encyclical, *Spe Salvi* (2007), Pope Benedict quotes St. Paul, “*spe salvi facti sumus*,” in hope we were saved, (Rm. 8:24). He goes on to write,

According to the Christian faith, “redemption” – salvation – is not simply a given. Redemption is offered to us in the sense that we have been given hope, trustworthy hope, by virtue of which we can face our present: the present, even if it is arduous, can be lived and accepted if it leads towards a goal, if we can be sure of this goal, and if this goal is great enough to justify the effort of the journey.<sup>89</sup>

Christians and Muslims are called to experience this level of hope. No doubt, great effort is needed in order to experience hope inspired deliverance. This dialogue gives us hope and reminds us of what we have in common when it comes to the experience of salvation:

- Both traditions associate salvation with union with God, in this life and the next.
- Both traditions affirm the possibility of life after death.
- Both traditions include a teaching on a purgatorial state after death.
- Both traditions affirm the power of intercessory prayer for the living and the deceased.
- Both traditions associate doing God’s will with salvation.
- Both traditions speak of a transformation of the person, in this life and the next (the salvation of the whole person).
- Both traditions teach that salvation is more than rescue from the eternal fire.
- Both traditions include orthodoxy and orthopraxy when it comes to how one is saved.
- Both traditions allow for salvation outside their respective community of believers.<sup>90</sup>

89. Benedict XVI 2007, n. 1.

90. This is clear in official Church teaching (LG 16). It may not represent the view of all Muslims.



Clearly, there is much we have in common. When it comes to salvation, the main difference between the two religious traditions is the role of a mediator. Whereas Catholic Christians believe that Jesus is the eternal source of salvation, Muslims do not. Their salvation does not depend on a mediator or a church. The other difference is related to our understanding of original sin. Muslims emphasize doing God's will as a way of remembering God's plan for them and Catholic Christians emphasize the need to be justified by the grace of Jesus Christ, to be baptized and renewed. Notwithstanding these differences, it is encouraging that both traditions celebrate the mercy of God.

In his Bull of Indiction, declaring December 8, 2015 to November 20, 2016 the Jubilee Year of Mercy, Pope Francis writes, "We need constantly to contemplate the mystery of mercy. It is a wellspring of joy, serenity, and peace. Our salvation depends on it."<sup>91</sup> It is clear that Catholics and Muslims depend on the mercy of God<sup>92</sup> when it comes to the experience of salvation in this life and in the next. We believe in God's mercy for all people and are encouraged by those who have gone before us. Mercy saves!

*Associate Professor*  
*St. Augustine's Seminary*  
*Scarborough, Ontario*

#### WORKS CITED

- AYOUB, Mahmoud M., "The Islamic Tradition," in Willard G. OXToby (ed.), *World Religions. Western Traditions*, New York NY, Oxford University Press, 1996, pp. 353-491.
- BENEDICT XVI, *Spe Salvi* (2007), accessed May 25, 2015, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html)
- BORRMANS, Maurice, "Salvation," in ed. Jane Dammen McAULIFFE (ed.), *Encyclopedia of the Qur'an*, Washington DC, Georgetown University, Brill Online, 2016.
- Council of Basel-Ferrara-Florence-Rome (1431-45), "Bull of Union with the Copts" (1442), in Norman J. TANNER (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, Washington D.C., Georgetown University Press, 1990, pp. 453-592.
- Council of Trent, "Decree on Purgatory," in Norman J. TANNER (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, Washington D.C., Georgetown University Press, 1990, pp. 774-776.
- COWARD, Harold, *Sin and Salvation in the World Religions. A Short Introduction*, Oxford, One World, 2003.

91. Pope FRANCIS 2015, n 2.

92. See pages 15 and 20 for the connection between mercy and salvation in Islam

- DODSON, Angela P., Interview with Mohammad Hassan Khalil, "Muslim View of Salvation," in *Diverse Issues in Higher Education*, Vol. 29, n. 12, 1 (2012), accessed May 25, 2015, [www.diverseducation.com/article/17257](http://www.diverseducation.com/article/17257)
- FADEL, Mohammed, "No Salvation Outside Islam. Muslim Modernists, Democratic Politics, and Islamic Theological Exclusivism," in Mohammad HASSAN KHALIL (ed.), *Between Heaven and Hell. Islam, Salvation and the Fate of Others*, New York NY, Oxford University Press, 2013, pp. 35-64.
- FRANCIS Pope, *Misericordiae Vultus*, Bull of Indiction of the Extraordinary Jubilee of Mercy, 2015, [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost\\_letters/documents/papa-francesco\\_bolla\\_20150411\\_misericordiae-vultus.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html).
- GROSS, Jules, *The Divinization of the Christian According to the Greek Fathers*, Anaheim CA, A&C Press, 2002.
- HASSAN KHALIL, Mohammad, *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question*, New York NY, Oxford University Press, 2012.
- HASSAN KHALIL, Mohammad, "Grappling with the Salvation Question," in Mohammad HASSAN KHALIL (ed.), *Between Heaven and Hell. Islam, Salvation, and the Fate of Others*, New York NY, Oxford University Press, 2013, pp. 3-12.
- HERMANSEN, Marcia, "Acts of Salvation. Agency, Others, and Prayer Beyond the Grave in Islam," in Mohammad HASSAN KHALIL (ed.), *Between Heaven and Hell. Islam, Salvation and the Fate of Others*, New York NY, Oxford University Press, 2013, pp. 273-287.
- JOHN PAUL II, *Crossing the Threshold of Hope*, New York NY, Alfred A. Knopf Inc., 1994.
- JOHN PAUL II, *Redemptoris Missio*, 1990, in J. Michael MILLER (ed.), *The Encyclicals of John Paul II*, Huntington IN, Our Sunday Visitor, 1996.
- JOHN PAUL II, *Novo Millennio Ineunte*, 2001, accessed May 25, 2015, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_letters/2001/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_20010106\\_novo-millennio-ineunte.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html).
- JOHN PAUL II, *Salvifici Doloris*, 1984, accessed May 25, 2015, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_letters/1984/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_11021984\\_salvifici-doloris.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.html).
- LAPORTE, Jean-Marc, *Patience and Power. Grace for the First World*, New York NY, Paulist Press, 1989.
- LEGENHAUSEN, Muhammad, "Nonreductive Pluralism and Religious Dialogue," in Mohammad HASSAN KHALIL (ed.), *Between Heaven and Hell. Islam, Salvation, and the Fate of Others*, New York NY, Oxford University Press, 2013, pp. 153-179.
- LOMBARDI, Josephine, *What Are They Saying about the Universal Salvific Will of God?*, Mahwah NJ, Paulist Press, 2008.
- MATÉ, Gabor, *When the Body Says No: The Cost of Hidden Stress*, Toronto, Random House, 2004.
- MILLER, Roland, "The Muslim Doctrine of Salvation," *Bulletin of Christian Institutes of Islamic Studies*, 3 (1980), pp. 145-88.

- PAUL VI, *Ecclesiam Suam*, 1964, n, accessed May 25, 2015, [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html).
- PAUL VI, *Evangelii Nuntiandi*, 1975, accessed May 25, 2015, [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html).
- Pontifical Council for Interreligious Dialogue and Congregation for the Evangelization of People, *Dialogue and Proclamation*, accessed May 25, 2015, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_19051991\\_dialogue-and-proclamatio\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html).
- QUADHI, Yasir, "The Path of Allah or the Paths of Allah? Revisiting Classical and Medieval Sunni Approaches to the Salvation of Others," in Mohammad HASSAN KHALIL (ed.), *Between Heaven and Hell. Islam, Salvation, and the Fate of Others*, New York NY, Oxford University Press, 2013, pp. 109-121.
- RAMADAN, Tariq, "Salvation—The Known and the Unknown," in Mohammed HASSAN KHALIL (ed.), *Between Heaven and Hell. Islam, Salvation and the Fate of Others*, New York NY, Oxford University Press, 2013, pp. xi-xv.
- Secretariat for Non-Christians, *The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission*, accessed May 25, 2015, [http://www.pcinterreligious.org/dialogue-and-mission\\_75.html](http://www.pcinterreligious.org/dialogue-and-mission_75.html).
- SHAH-KAZEMI, Reza, "Beyond Politics and Pluralism. The Universal Message of the Qur'an," in Mohammad HASSAN KHALIL (ed.), *Between Heaven and Hell. Islam, Salvation, and the Fate of Others*, New York NY, Oxford University Press, 2013, pp. 87-108.
- SULLIVAN, Francis A., *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, Mahwah NJ, Paulist Press, 1992.
- TANNER, Norman J. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, Washington D.C., Georgetown University Press, 1990.
- THEISEN, Jerome, *The Ultimate Church and the Promise of Salvation*. Collegeville MN, St. John University Press, 1976.
- Vatican Council II, "Dogmatic Constitution on the Church," (*Lumen Gentium* 1964), in Norman TANNER (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, Vol. 2, Washington DC, Georgetown University Press, 1990.
- Vatican Council II, "Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions," (*Nostra Aetate*, 1965), in Norman TANNER (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, Vol. 2, Washington DC, Georgetown University Press, 1990.
- Vatican Council II, "Decree on the Mission Activity of the Church," (*Ad Gentes*, 1965), in Norman TANNER (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, Vol. 2, Washington DC, Georgetown University Press, 1990.
- Vatican Council II, "Pastoral Constitution on the Church in the Modern World," (*Gaudium et Spes*, 1965), in Norman TANNER (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, Vol. 2, Washington DC, Georgetown University Press, 1990.

## SUMMARY

For centuries, the official teaching of the Catholic Church has addressed the deeper meaning of salvation and has explored questions pertaining to the salvation of Christians and those outside the Church. Similarly, in recent years, Muslim scholars have devoted considerable attention to the question of the salvation of Muslims and Non-Muslims. Magisterial teaching and some branches of Islam have moved away from exclusivistic views, allowing for the salvation of others. There is a detectable shift away from expressing the concept of salvation as rescue from the fires of hell, toward an understanding of salvation as participation in the divine life. A fear-based theology has been replaced with a love or hope based theology of the whole person, acknowledging the worldly and otherworldly qualities of salvation.

## SOMMAIRE

Pendant des siècles, l'enseignement officiel de l'Église catholique a approfondi la signification du salut et exploré les questions concernant le salut des chrétiens et des personnes non rattachées à l'Église. De même, ces dernières années, des chercheurs musulmans ont consacré une attention considérable à la question du salut des musulmans et des non-musulmans. L'enseignement magistral et quelques branches de l'Islam se sont éloignés de vues exclusivistes, en s'ouvrant au salut des autres. Un passage se laisse observer, de la conception d'un salut consistant à échapper aux feux de l'enfer à une compréhension du salut comme participation à la vie divine. D'une théologie fondée sur la crainte, on est passé à une théologie fondée sur un amour et une espérance engageant toute la personne, à une reconnaissance des dimensions du salut se rapportant à la vie terrestre et à l'au-delà.

---

## DIALOGUE BETWEEN CHURCHES AND ECCLESIAL IDENTITY

CATHERINE E. CLIFFORD

Some time ago, I was speaking to a group on the importance of ecumenism in the life of the church. Discussion turned to the issue of faith formation and theological education. A Rector of a Catholic seminary approached the microphone and asked whether teaching ecumenism in seminary was not a dangerous thing, since so many students lacked a strong sense of their own Catholic identity. Would they not risk becoming hopelessly confused if they were exposed to the theology and practice of other Christian churches or to the theological advances achieved through inter-church dialogue? He saw no contradiction between his unfortunate notion of Catholic identity and the Catholic Church's commitment to dialogue with other churches.

My interlocutor had failed to take seriously the insistence of the Directory for the Application of the on the Principles and Norms of Ecumenism, which has this to say about the importance of the ecumenical formation of all ministerial candidates:

Among the principal duties of every future ordained minister is to shape his own personality, to the extent possible, in such a way as will serve his mission of helping others to meet Christ. In this perspective, the candidate for the ministry needs to develop fully those human qualities which make a person acceptable and credible among people, checking regularly his own language and capacity for dialogue so as to acquire an authentically ecumenical disposition.<sup>1</sup>

The Directory requires that all those preparing to serve in the various ministries of the Catholic Church, lay or ordained, be introduced not only to the history of ecclesial divisions, but also to "efforts at reconciliation," with an accurate representation of the doctrinal positions of other Christian churches and communities. Their theological training ought to introduce them to "the results and clarifications coming from theological dialogues and scientific

---

1. Pontifical Council for the Promotion of the Christian Unity, "Directory for the Application of the Principles and Norms of Ecumenism [1993]," no. 70. at [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/documents/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_25031993\\_principles-and-norms-on-ecumenism\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_25031993_principles-and-norms-on-ecumenism_en.html); hereafter referred to as the "Ecumenical Directory."

studies.”<sup>2</sup> The goal of ecumenical formation is to form Catholic leaders who will be well versed in the attitudes and habits required for sincere dialogue with their brothers and sisters in Christ, so as to foster progress toward full ecclesial unity.<sup>3</sup>

Not infrequently, those who engage in ecumenical work hear comments and questions not unlike those raised by my interlocutor. Though some are too “polite” to express their misgivings openly, too often they encounter a persistent spirit of mistrust, a lingering suspicion that the goals of ecumenical engagement are too fuzzy, or that ecumenism will lead inevitably down the path of relativism. Dialogue is perceived as a form of subtle “horse trading” or of settling for some kind of lowest common denominator as the basis for an ecumenical future of the churches. Such views betray a failure to understand the most basic principles of ecumenical engagement. Further, I would argue, they reveal a serious misunderstanding of ecclesial identity.

Pope John Paul II, in his 1995 encyclical letter *Ut Unum Sint*, recognized the fundamental connection between ecumenical commitment and Catholic identity. Looking back on the four decades of official ecumenical activity that ensued with Vatican II, he wrote: “At the Second Vatican Council, the Catholic Church committed herself irrevocably to following the path of the ecumenical venture, thus heeding the Spirit of the Lord, who teaches people to interpret carefully the ‘signs of the times.’ The experiences of these years have made the Church even more profoundly aware of her identity and her mission in history.”<sup>4</sup>

Concern for restoring unity pertains to the whole Church, faithful and clergy alike. It extends to everyone, according to the potential of each, whether it be exercised in daily Christian living or in theological and historical studies. Commitment to Christian unity is an integral aspect of Catholic ecclesial identity. In this paper, I wish to argue that active engagement in ecumenical dialogue is essential not only to the reconciliation of the divided churches, but will remain a vital means of sustaining unity between diverse churches in full communion. I propose to explore the foundations of Catholic ecumenical engagement as they have been proposed by the Second Vatican Council. Vatican II calls for every member of the Catholic Church to work and pray for reconciliation and for the re-establishment of full, visible communion with other Christian churches. Such a commitment, in the council’s teaching, is an integral aspect of Catholic identity. A proper appreciation of the character of genuine dialogue reveals that dialogue cannot be reduced to a mere mecha-

2. “Ecumenical Directory,” no. 57.

3. “Ecumenical Directory,” no. 87.

4. JOHN PAUL II, “Encyclical Letter on Commitment to Ecumenism, *Ut Unum Sint* [1995],” no. 3, at [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25051995\\_ut-unum-sint.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html).

nism for problem solving and overcoming division among the churches. As Pope John Paul II has suggested, the experience of dialogue helps each ecclesial partner to come to a deeper awareness of its proper identity. Through this experience, we come to see the process of dialogue as a necessary expression of the bond of communion among the reconciled churches. A sustained practice of dialogue is essential to maintaining the bonds of unity in diversity.

### A Principal Aim of the Council

Most Catholics understand the Second Vatican Council as an important moment of reform and renewal in the life of the Catholic Church. Pope John XXIII's call for an *aggiornamento* or updating of the Catholic Church in the mid-twentieth century caught the imaginations of many. They are less likely to recall, however, that John XXIII chose quite deliberately to announce this council on January 25, 1959, during the Week of Prayer for Christian Unity, or that the council's other goal – one of equal importance, and closely related to the first – was the re-establishment of full, visible unity with other Christian churches. Indeed, next to the growing awareness of the dignity of the human person, Pope John named the ecumenical movement as one of the most important developments to which the Catholic Church must attend in order to carry out her mission in the modern world.<sup>5</sup> According to the vision of John XXIII, the renewal of the Catholic Church – or, a deepening fidelity to its own identity – would bring it closer to other Christian churches. Cardinal Augustine Bea, the President of the Secretariat for Promoting Christian Unity, founded to oversee the ecumenical dimensions of the council's work, would insist that even if the goal of full visible unity was not immediately within reach, for Pope John, unity was “the ultimate aim of the council.”<sup>6</sup>

### Foundations of Catholic Ecumenical Engagement: Prayer, Theology, and Dialogue

The path of humble repentance for sins against unity and for the generous recognition of the working of God's Spirit in the churches and communities separated from the Catholic Church had been prepared in the half-century leading up to Vatican II by those who had patiently tilled the soil and planted

5. “JOHN XXIII Convokes Second Vatican Council [*Humanae Salutis*],” Translation by Joseph A. KOMONCHAK, at <http://conciliaria.com/2011/12/john-xxiii-convokes-council/>.

6. Cardinal Bea indicated that full unity was not considered immediately attainable, but must remain a long term goal. The council was to lay out the policies required to set out on the path towards this goal. See Augustine BEA, “The Catholic Attitude Towards the Problem [of the Union of Christians],” in *The Unity of Christians*, New York NY, Herder and Herder, 1963, pp. 23-37, at 36. [Original version: “Il cattolico di fronte al problema dell'unione dei cristiani,” in *La Civiltà Cattolica*, 112 (1961), pp. 113-129.

seeds which would bear fruit in the event of the council. Pioneers of Catholic ecumenical engagement laid strong foundations in the practice of prayer and spirituality, in the development of a systematic theological basis for the affirmation of genuine ecclesial communion, and through the development of a theology of dialogue. At all three of these levels, it is possible to trace subtle shifts in the comprehension of what constitutes Catholic and ecclesial identity. I will treat the first of these two areas somewhat briefly, but for the remainder of this paper I would like to explore the dynamics of dialogue and identity, for I believe the council's decision to embrace an attitude of dialogical engagement is a clue to the ongoing discernment of Catholic identity as we move forward in the twenty-first century.

### **Spiritual Ecumenism: From and Ecclesial to a Christological Center**

A subtle shift away from the narrow and exclusive identification of the Catholic Church with the church of Christ, and away from an ecumenism of "return" is evident in the spirituality of the Week of Prayer for Christian Unity. The original octave of Prayer for Christian Unity, established in 1908 by the founder of the Franciscan Friars of the Atonement, Paul Wattson, consisted in the recitation of daily prayers for the return of those belonging to other Christian groups to the unity of the Catholic Church. In 1935, Paul Couturier proposed another approach.<sup>7</sup> He was convinced of the necessity not simply for Catholics to pray for the "conversion" of others, but for all Christians to be converted more fully to Christ. Inspired by Christ's prayer for the unity of his disciples in John 17:21, Couturier proposed that all Christians pray together for the unity that Christ desired. His notion of "spiritual ecumenism," which Vatican II's Decree of Ecumenism, *Unitatis Redintegratio*, would call the "soul of the whole ecumenical movement,"<sup>8</sup> entailed a subtle ecclesiological shift. Couturier's vision is not ecclesially-centred, or centred on Catholicism; instead, it is Christ-centred. He argued for a spirituality based, not on the conversion of individual Christians to a single confessional church, but on the corporate conversion of the churches, so that each would become more fully church. The ecclesial renewal required for the re-establishment of visible unity would entail a fuller realization of the ecclesial identity of each one.

7. See James PUGLISI, "Prayer for Christian Unity in the Twentieth Century," in Catherine E. CLIFFORD (ed.), *A Century of Prayer for Christian Unity*, Grand Rapids MI, Wm. B. Eerdmans, 2009, pp. 41-62.

8. Second Vatican Council, "Decree on Ecumenism (*Unitatis redintegratio*)," in Norman P. TANNER (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, Washington DC, Georgetown University Press – London, Sheed & Ward, 1990, no. 8, II, p. 913. All subsequent citations from the documents of the Second Vatican Council are from this edition.



### Theological Foundations for an Ecumenism of Ecclesial Recognition

In this same period, the French Dominican ecclesologist Yves Congar set out to establish a theological basis for Catholic ecumenical engagement. In 1937, he published a pioneering work, *Chrétiens désunis*,<sup>9</sup> where he developed a ground breaking reflection on the bases for recognizing the already existing ecclesial communion which exists between the Catholic Church and other Christian churches and communions. In the early 1930's, Congar had written what many still consider today to be one of the most perceptive commentaries on Saint Augustine's treatise Against the Donatists.<sup>10</sup> Augustine argued that even in spite of schism and bitter disputes, the sacraments of the Donatists – particularly that of baptism – remained effective sources of grace. This – because the sacraments did not belong to the Donatists, but to the *una sancta*. To the extent that they had sacraments, the one church of Christ was operative in the Donatist church. Similarly, Augustine contended that the effect of baptism was not dependent on the moral condition of the minister, for ultimately, Christ is the minister of the sacraments.

Congar sought to extend this line of reasoning to those Christian churches not in communion with the Catholic Church. He held that to the extent that other Christian communities had maintained many elements of the church – corporate expressions of faith and practice, the church of Christ was present and active in them.<sup>11</sup> Cardinal Bea spoke often in the period leading up to the council of the need to recognize the bond of baptism by which we are joined to other Christians. While we take this idea for granted today, it was not at all a given in the early 1960s, where the dominant pastoral practice called for the conditional rebaptism of other Christians whenever they were received into the Catholic Church.

The Decree on Ecumenism would recognize the existence of these many gifts and endowments belonging to the one church of Christ and found in other Christian churches and communities as vehicles of God's saving grace. This recognition would prompt the council to adopt a carefully nuanced affirmation concerning the relationship of the Catholic Church to the *una Sancta*. By affirming that the Church of Christ "subsists in" the Catholic Church, the council recognizes that the church extends beyond the visible boundaries of

9. Yves CONGAR, *Chrétiens désunis: principes d'un œcuménisme catholique*, Paris, Cerf, 1937. ET: *Divided Christendom: A Catholic Study of the Problem of Reunion*, London, Bles, 1939.

10. See TRAITIER, *Traité anti-donatistes*, coll. «Bibliothèque Augustinienne», 28, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.

11. I have explored the development of this theology in greater detail in "Elementa ecclesiae: A Basis for the Recognition of the Ecclesial Character of non-Catholic Christian Communities," in Gilles ROUTHIER, Philippe ROY, Karim SCHELKENS (eds.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires par Vatican II*, coll. «Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique», 65, Turnhout, Brepols, 2012, pp. 249-269.

the Catholic Communion. Reflecting back on this teaching, and echoing the *relatio* given to explain the careful choice of language adopted in article 8 of the Dogmatic Constitution on the Church, *Lumen Gentium*, Pope John Paul II could say, “To the extent that these elements are found in other Christian Communities, the one Church of Christ is effectively present in them.”<sup>12</sup> The council’s effort to affirm all that we already hold in common with other Christians represents a significant shift from an ecumenism of return to an ecumenism of recognition. The ecclesiology of communion underlying these affirmations, which forms the basis for any engagement in ecumenical dialogue that would be further developed in the Decree on Ecumenism, necessitated a careful re-examination of the Catholic tendency to identify itself uncritically with the one church of Christ. This re-examination, begun in the event of the Second Vatican Council, has continued within the forum of ecumenical dialogue.

### Catholic Identity and Commitment to Christian Unity

Interchurch dialogues, which have become a permanent feature of Catholic ecclesial life since Vatican II, have worked to express a common understanding of the history of divisions, an essential step in the healing of memories required on the path toward reconciliation. At least two of these conversations have drawn our attention to the manner in which a failure to live in unity has impoverished our sense of ecclesial identity. The Groupe des Dombes, which has carefully examined the history of Protestant-Catholic relationships over seventy-five years of sustained dialogue, produced a ground-breaking study in 1991, entitled, *For the conversion of the Churches: Identity and Change in the Dynamic of Conversion*.<sup>13</sup> In it, Lutheran, Reformed, and Catholic scholars examine the creative tension in ecclesial life between collective conversion or reform, and ecclesial identity – the understanding of which is foundational to all ecumenical engagement. They were building on the heritage received from their founder, Abbé Paul Couturier. They noted that in the context of ecclesial division, churches, including the Catholic Church, had mistakenly “absolutized” or their confessional or ecclesial identities, at times uncritically identifying themselves with the church of Christ. In so doing, they failed, on the one hand, to acknowledge the elements of their own ecclesial life that stand in need of conversion and reform, and on the other, to recognize those positive aspects of ecclesial reality present in other Christian communities.

12. JOHN PAUL II, *Ut Unum Sint*, no. 11.

13. Groupe des Dombes, “For the Communion of the Churches,” in Catherine E. CLIFFORD (ed.), *Toward the Communion of the Churches*, Grand Rapids MI, Wm. B. Eerdmans, 2010, pp. 149-223, especially nos. 10-55, pp. 152-164. Original version: *Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion*, Paris, Le Centurion, 1991.

The 1993 Balamund Statement of the Orthodox-Roman Catholic Joint Theological Commission describes the effect of centuries of ecclesial estrangement, a situation exacerbated by the creation of Eastern Catholic or “uniate” churches:

Progressively, [...] missionary activity tended to include among its priorities the effort to convert other Christians, individually or in groups, so as “to bring them back” to one’s own Church. In order to legitimize this tendency, a source of proselytism, the Catholic Church developed the theological vision according to which she presented herself as the only one to whom salvation was entrusted. As a reaction, the Orthodox Church, in turn, came to accept the same vision according to which only in her could salvation be found. To assure the salvation of “the separated brethren” it even happened that Christians were re-baptized and that certain requirements of the religious freedom of persons and of their act of faith were forgotten.”<sup>14</sup>

By their own admission, the experience of estrangement led each church – Catholic and Orthodox – to identify itself in an exclusive manner with the one church established by Christ. In the absence of dialogue and mutual exchange, unity was reduced to conformity with one’s own particular expression of faith, and the value of legitimate diversity in communion was lost from view. The habits of ecclesial recognition were almost forgotten.

These diagnoses of the wounds inflicted on the ecclesial body through separation and alienation suggest a direct connection between the realities of Catholic identity and the experience of dialogue. They suggest that the experience of division and isolation, including the absence of ongoing dialogue between the particular churches, contributed to a distorted sense of ecclesial identity and to a narrow understanding of ecclesial unity. In contrast, the experience of ecumenical dialogue is recognized as a source for the clarification or purification of ecclesial identities – both the identity of the one church of Christ understood as a communion of churches in diversity, and to the distinct identities of particular churches. The latter are drawn into a movement of conversion through the dialogue, experienced as a common search for, and growth in understanding of, the truth of the gospel.

---

14. Joint International Commission for Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, “Uniatism, Method of the Past and the present Search for Full Communion,” no. 10, at [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/ch\\_orthodox\\_docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_19930624\\_lebanon\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930624_lebanon_en.html). See also the insightful contribution of Robert TAFT, “Anamnesis, not Amnesia: The Healing of memories and the Problem of Uniatism,” (December 2000), at [http://archeparchy.ca/wcm-docs/docs/Taft\\_Anamnesis\\_not\\_Amnesia.pdf](http://archeparchy.ca/wcm-docs/docs/Taft_Anamnesis_not_Amnesia.pdf).

## Toward A Theology of Dialogue

### *Paul VI – Ecclesiam Suam*

Pope Paul VI carried forward Pope John XXIII's vision for the pastoral renewal of the church in the Second Vatican Council. He proposed that the language and the practice of dialogue become the leitmotiv of the council. Pope Paul's reflections on this matter are contained in the first and much neglected encyclical letter of his pontificate, *Ecclesiam Suam*,<sup>15</sup> published in August 1964, between the second and third sessions of the council, on the ways in which the church is to carry out her mission as she places herself more resolutely at the service of the human community. This programmatic letter set out the priorities of his pontificate and provided an overarching orientation for the council's teaching. Dialogue, he argued, is to become the fundamental disposition and stance that underpins every aspect of the church's life and mission.

Pope Paul envisioned a threefold program that entailed a deeper self-understanding of the church, in particular of its nature and mission. A heightened consciousness of the identity of the church, including its rootedness in Christ, must, he said, include a healthy dose of realism regarding the dissonance between the "ideal image" of the church intended by Christ, and the "actual image" presented by the community of believers in the world today.<sup>16</sup> An honest and humble self-examination must lead the church to undertake whatever reforms deemed necessary for the renewal of its life in order to ensure a more faithful witness to Christ in the world. The work of *metanoia* or conversion, he wrote, was not only to be a principle feature of the council's task of updating the church.<sup>17</sup> The ongoing renewal of the pilgrim church must become a permanent concern as the church grows in her understanding of the gospel and in fidelity to its message. The third course of action in Pope Paul VI's overarching vision is dialogue, "friendly dialogue." Pope Paul's compelling vision of a church in dialogue suggests that ecclesial identity is not a fixed reality.

Like every human community, the church is a dynamic reality whose life involves both continuities and change. It must adopt an attitude of dialogical engagement, he insisted, if it is to fulfil its mission "to bring people together in mutual love through the power of that kingdom of justice and peace which Christ inaugurated by his coming into the world."<sup>18</sup> For Paul VI, dialogue is synonymous with charity.<sup>19</sup> He argued that dialogue is required by "the chang-

15. PAUL VI, "Encyclical on the Church, *Ecclesiam Suam* [1964]," at [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html).

16. PAUL VI, *Ecclesiam Suam*, no. 10.

17. PAUL VI, *Ecclesiam Suam*, no. 51.

18. PAUL VI, *Ecclesiam Suam*, no. 16.

19. PAUL VI, *Ecclesiam Suam*, no. 64.

ing face of modern society,” including the experience of pluralism and the growing consciousness of the basic dignity of the human person.<sup>20</sup>

The dialogue envisioned by Pope Paul implies much more than the practice of effective methods of communication. Dialogue is not merely a means of discernment or for the resolution of conflict, as some might be tempted to think. Pope Paul underlines that “the noble origin of this dialogue [is] in the mind of God.”<sup>21</sup> He viewed the whole history of salvation and of God’s revelation is a conversation initiated by God, who has spoken a definitive and self-revealing Word of love for all humanity in the Incarnation of Jesus Christ. He regarded the mystery of the divine Trinity itself as a mystery of self-giving and “trustful dialogue.” We are drawn into the life giving dynamic of this conversation through baptism. The exchange of dialogue is a reflection of the inner nature of the church, which exists to serve as an instrument of God’s “dialogue of salvation” with all humanity.<sup>22</sup> At bottom, dialogue is “a way of making spiritual contact.”<sup>23</sup>

Paul VI taught that true dialogue, founded on the principles of respect for human rights and the dignity of each person, eschews all means of “coercion,”<sup>24</sup> and does not have conversion to the Christian faith as its “immediate object.”<sup>25</sup> It seeks to affirm all that is good and true in the social, cultural and religious convictions of others without prejudice. The Second Vatican Council embraced these very principles in its Declaration on Religious Liberty, *Dignitatis Humanae*, without which, commitment to dialogue with peoples of other faith, with other Christians, or with non-believers would have little or no credibility.<sup>26</sup> While the Decree on Religious Liberty affirms the right of every person to follow the dictates of their conscience, it also recognizes the responsibility of all to seek the truth. *Dignitatis Humanae* provides a clue to understanding the role of dialogue in the pursuit of truth when it states: “Truth, however, is to be sought after in a manner proper to the dignity of the human person and his [or her] social nature. The inquiry is to be free, carried on with the aid of teaching or instruction, communication and dialogue, in the course of which [people] explain to one another the truth they have discovered, or think they have discovered, in order thus to assist one another in the quest for truth.”<sup>27</sup>

20. PAUL VI, *Ecclesiam Suam*, no. 79.

21. PAUL VI, *Ecclesiam Suam*, no. 70-71.

22. PAUL VI, *Ecclesiam Suam*, no. 72-73.

23. PAUL VI, *Ecclesiam Suam*, no. 81.

24. PAUL VI, *Ecclesiam Suam*, no. 75.

25. PAUL VI, *Ecclesiam Suam*, no. 79.

26. I have explored this question in greater detail in, “The Ecumenical Context of *Dignitatis Humanae*: Forty Years After Vatican II,” *Science et Esprit*, 59 (2007), pp. 387-403.

27. Second Vatican Council, Declaration on Religious Freedom (*Dignitatis Humanae*), at [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html), no. 3.

Authentic dialogue is neither a strategy susceptible to relativism, nor a ploy to impose one's point of view. At bottom, it is a common search for truth.

The thought of Pope Paul outlined here was deeply influenced by his own study and conversation with the movement of French personalist philosophy. Jean Guitton, a personal friend and correspondent summarized his thought on dialogue as follows:

For Paul VI, dialogue is not the art of exposing one's proper mind, nor is it the abnegation proposed by the cunning who advise helping our neighbour to be more broad-minded or to make him believe. It is a matter of seeking the truth in the other and in oneself, of entering continually into contact with a mentality that is different yet also truth-loving – in its exactitude, its purity, and I would say, in its supreme nuance [...]. It is a matter of thinking in common, always ready to be corrected by the views of the other. It means allow oneself to be aided by one's adversary in the search for what is.<sup>28</sup>

### *Decree on Ecumenism*

The most fully developed reflection on the actual process of dialogue in the council's teaching appears in the Decree on Ecumenism. More than any other council document, the Decree links the practice of dialogue explicitly to the other two elements of Pope Paul's program: humble self-examination and reform. The Decree explains that through "dialogue, everyone gains a truer knowledge and more just appreciation of the teaching and religious life of each communion"<sup>29</sup> (UR 4). This implies that the purpose of dialogue is not simply to come to a deeper understanding of the teaching and practice of our ecumenical partners. Through dialogue, each community is also to gain a deeper understanding of its own ecclesial identity, with all of its particularities – in both its strengths and its limits.

In and through the process of dialogue, we seek to "acknowledge and esteem the truly Christian endowments which derive from our common heritage" present in other Christian communities. Further, dialogue should lead Catholics to carefully examine themselves and to undertake whatever reform and renewal is required to be more faithful to the Gospel (UR 4). We must be the first to remove any obstacles to unity that may be found in our own way of living, even in the manner of the church's teaching (UR 11).

The Decree on Ecumenism recognizes that because we are a pilgrim community of redeemed sinners, the task of reform is a continual one (UR 6). The image of the Church as people of God, which occupies a central place in the

28. Jean GUITTON, *Dialogues avec Paul VI*, Paris, Fayard, 1967, p. 196. My free translation.

29. Second Vatican Council, Decree on Ecumenism, *Unitatis Redintegratio*, at [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19641121\\_unitatis-redintegratio\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html). Hereafter referred to as UR, in parentheses.

Dogmatic Constitution on the Church, *Lumen Gentium*, has restored an eschatological horizon against which Catholics, and indeed all Christians, are called to appreciate the dynamic character of ecclesial identity. We have not yet arrived at our final destination, or realized fully what it means to be church in all its catholicity. “The church [...] will reach its completion only in the glory of heaven, when the time for the restoration of all things will come.”<sup>30</sup> (LG 48) We remain a community that is on the way, in the words of *Dei Verbum*, “holding its course towards the fullness of God’s truth, until the day when words of God reach their fulfilment in the church”<sup>31</sup> (DV 8). Not yet in full possession of the truth, we continue to grow and be shaped by new understandings and deepening insights into the mystery revealed in Jesus Christ.

### The Life of Dialogue and Ecclesial Identity

Pope Paul VI’s extended reflections on the centrality of dialogue for the life of the church are deeply marked by the personalist philosophy of the early to mid-twentieth century, with its focus on the centrality of the human person, understood as created in and for a relationship of communion with others.<sup>32</sup> He corresponded regularly with Jean Guitton and Jacques Maritain, and was familiar with the works of the French philosophers, including Gabriel Marcel and Emmanuel Mounier. It is not unreasonable to suggest that he would have been somewhat familiar with the thought of the Jewish thinker, Martin Buber, whose dialogic I-thou philosophy contributed new insight into the understanding of human existence.<sup>33</sup>

For Buber, the human person could not be understood apart from the space between the self and the other – first, the transcendent, divine other, and subsequently all other persons. According to Buber, it is God who has first addressed us, and it is through encounter with God that we first become aware of our created uniqueness. The human person develops her identity in and through a dialogical exchange whereby she is addressed, confirmed, and loved in her concrete uniqueness or otherness. Similarly, self-identity is realized

30. Second Vatican Council, Dogmatic Constitution on the Church, *Lumen Gentium*, at [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html). Hereafter referred to as LG, in parentheses.

31. Second Vatican Council, Dogmatic Constitution on Divine Revelation, *Dei Verbum*, at [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html). Hereafter referred to as DV, in parentheses.

32. Thomas D. WILLIAMS and Jan Olof BENGTTSSON, “Personalism,” in Edward N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014 Edition), at <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/personalism/>.

33. Martin BUBER, *I and Thou*. Translated by Walter KAUFMAN, New York NY, Scribners, 1970; Original version: *Ich und Du*, Berlin, Schocken Verlag, 1923. For a helpful discussion, Maurice S. FRIEDMAN, *Martin Buber: the Life of Dialogue*<sup>4</sup>, London, Routledge, 2002, esp. pp. 63-113.

when one transcends the boundaries of one's self in the encounter with another, in his or her concrete otherness.

In Buber's view, the life of dialogue proceeds from the very essence of who one is. In an act of self-transcendence, one "looks on the other" not primarily as one from whom we receive, but first and foremost "as one to whom one gives one's self." Such an exchange entails a giving to others from one's very being, from one's most authentic self. In confirming the other in his or her concrete uniqueness, we become our truest selves. In this dialogical worldview, dialogue is more than the pursuit of what we hold in common. It refers rather to a mode of being and acting in common through which persons "mutually confirm and affirm one another" bringing them each to fulfilment.<sup>34</sup>

Transposing this vision of dialogical personalism into the ecclesial realm, then we might consider that no particular church can come to an adequate sense of its own ecclesial identity apart from genuine dialogical exchange with another ecclesial self, in all of its concrete particularity. I am thinking here of the interchange between the particular churches in the communion of the one Church of Christ. The first defining relationship in the development of ecclesial identity is that dialogue of salvation constituted by the bond of the church to God who has first loved us and spoken the Divine Word, the Risen Christ, into whom we have been incorporated through baptism. In this exchange we receive our ecclesial self, and are drawn into the dynamic Trinitarian communion of divine love. Participation in the exchange of divine love, which we call grace, draws us into communion with all those who are baptized into the ecclesial body of Christ, not just as a collection of individuals, but as they belong to distinctive concrete communities with all of their particularity – churches in the communion of churches. Each of them contributes, in and through the concrete particularity of their unique spiritual, liturgical, theological and canonical traditions, to the catholicity of the whole. The particularities of each will not be lost through the mutual exchange of dialogue but will be confirmed, purified, deepened, and refined, attuned to a renewed penetration of our common faith. The one church of Christ will be more fully realized in and through the concrete particularity of each one.

Thus understood, we come to see that dialogue belongs to the dynamics of mutual self-mediation. It is mutually constitutive of the churches in communion. In this dynamic exchange each particular church comes to a deeper understanding of the identity of the one church of Christ, while at the same time being called to greater authenticity in its own ecclesial life.<sup>35</sup> By attending

34. WILLIAMS and BENGTTSSON, "Personalism."

35. In explaining to the council fathers the Decree on Ecumenism's use of the expression "churches and ecclesial communities" to refer to those Christian communities not in full ecclesial communion with the Catholic Church, the Secretariat for Promoting Christian Unity did not hesitate to draw an analogy between them and the particular churches: "In these communi-



to the ecclesial other in genuine care and concern, each church transcends itself and in so doing, is enabled to grow and deepen its sense of identity. It belongs to the very nature of the church to be a self-transcending community, reaching out in self-giving love and service to others. It is striking to reread the controverted paragraph 8 of *Lumen Gentium* and to note that immediately after affirming the continuing bond between the church of Christ and the Catholic Church, and recognizing the gifts of the church of Christ present outside its structure, in other churches and ecclesial communities, the text draws our attention to the mission of the church, which is to be carried out “in poverty and persecution” as we follow in the footsteps of Jesus, who “took the form of a servant” (Phil 2:6-7). The bonds of communion impel each particular church to collaborate in mission, but also to assist one another, especially those who are poor and suffering – including those whose “spiritual patrimony” or traditions differ from our own (cf. LG 23). The mutual aide which the Second Vatican Council envisages among the particular churches of the Catholic Communion must extend to our ecumenical partners as we grow together in unity. No single church can meet the challenge of mission today in isolation from the wider Christian community.

It is tempting to fall into a reductive conception of ecumenical dialogue as a means or a strategy for overcoming differences and achieving reconciliation. This is a significant and central aspect of ecumenical dialogue, but it does not exhaust the purpose of this mutual exchange. Such an understanding would fail to do justice to the insight that Paul VI and the Second Vatican Council have placed before us concerning the essential role of dialogue in relation to ecclesial self-consciousness, responsibility for ongoing renewal, and mission. We must not lose sight of the fundamental insight that dialogue flows from the nature of God and of human persons created as beings in communion. Dialogue pertains to the nature and identity of the church as a community of persons in communion, and as a communion of communions. It would be impossible to imagine that dialogue would cease on the day that the churches are reconciled and that full ecclesial visible unity is restored. Dialogue, which flows from the nature of the church as a communion, is essential to sustaining the bonds of communion between the churches, to their ongoing renewal in fidelity to the gospel, and to the consciousness of the concrete uniqueness and legitimate diversity of each one within the harmony of communion. Each church is only church within the dynamic of mutual exchange within the communion of all the churches.

Finally, the communion of churches called together by God does not exist for itself, but can only realize its identity when it is dialogically engaged in

---

ties the one sole Church of Christ is present, albeit imperfectly, in a way that is somewhat like the presence in particular churches, and by means of their ecclesiastical elements the church of Christ is in some way operative in them.” AS III/II, 335.

mission and pours itself out in service and self-transcending love for the world. For the goal of Christian unity is not an end in itself. We seek unity, so that the world might believe. The capacity for genuine dialogue and communion are inseparable from the aptitude of the church to carry out its mission to witness to the reconciling love of God for all humanity and for all of creation.

*Saint Paul University*  
*Ottawa*

#### SUMMARY

This article examines how commitment to ecumenical dialogue is integral to Catholic identity according to the theology of dialogue in Vatican II's Decree on Ecumenism (*Unitatis Redintegratio*) and of Pope Paul VI's 1963 encyclical On the Church (*Ecclesiam Suam*). It contends that dialogue between churches is not simply the means to an end (unity), but is constitutive for the particular identity of each partner church and to the bonds of communion.

#### SOMMAIRE

Cet article cherche à comprendre à quel point l'engagement au dialogue fait intégralement partie de l'identité catholique, selon la théologie du dialogue présente dans le décret sur l'œcuménisme (*Unitatis Redintegratio*) de Vatican II et dans l'encyclique sur l'Église, *Ecclesiam Suam*, du pape Paul VI. Il soutient que ce dialogue ne doit pas être conçu simplement comme moyen en vue d'une fin (l'unité), mais qu'il est constitutif de l'identité particulière de chaque Église et des liens de la communion.

---

## LA QUESTION LITURGIQUE COMME QUESTION DIALOGIQUE

### Une relecture de *Sacrosanctum Concilium* cinquante ans après

ANGELO CARDITA

Lorsque Paul VI publie l'encyclique *Ecclesiam suam* (=ES), le 6 août 1964, laquelle marque le début de son ministère comme évêque de Rome<sup>1</sup>, la constitution *Sacrosanctum Concilium* (=SC) avait déjà été promulguée le 4 décembre 1963. Le pape veut pousser le Concile et, avec lui, l'Église entière vers le dialogue: un dialogue «concentrique» qui, nourri au sein de l'Église, s'ouvre et s'élargit à toute l'humanité. On dirait que, paradoxalement, la réussite inaugurale de SC représente également son échec, car lorsque «l'Église se fait conversation», elle semble devoir quitter l'intimité liturgique pour se rendre à l'aréopage du monde. Le tournant «dialogique» du Concile marquerait ainsi une rupture avec sa première constitution<sup>2</sup> et, si l'on prenait en considération certains développements théologiques et pastoraux «dé-ritualisants» à la suite du Concile, rien ne semblerait plus véritable<sup>3</sup>. Autant les critiques «à droite» que les provocations «à gauche» paraissent confirmer l'oubli de la liturgie, «source et sommet de toute activité ecclésiale» (SC 10)<sup>4</sup>.

Dans cette étude, je plaiderai pour la thèse suivante: contrairement aux critiques conservatrices (dans leur intention de sauver la liturgie de la réforme

---

1. PAUL VI, «Lettre encyclique *Ecclesiam suam*», *La Documentation Catholique*, 1431 (1964), col. 1057-1093. On lira aussi: Michel FÉDOU, «L'encyclique *Ecclesiam suam*», *Chemins de Dialogue*, 25 (2005), p. 103-119.

2. D'où l'importance de la question du «primat» et de «l'oubli» de SC pour l'herméneutique de Vatican II. Voir: Luigi GIRARDI – Andrea GRILLO, «Introduzione», dans Serena NOCETI – Roberto REPOLE (éd.), *Commentario ai documenti del Vaticano II. 1. Sacrosanctum Concilium – Intermirifica*, Bologna, EDB, 2014, p. 13-80, notamment 59-68.

3. Roberto TAGLIAFERRI, «Elementi fondamentali della liminalità del rito», dans Giorgio BONACCORSO (éd.), *La liminalità del rito*, Padoue, Messaggero, 2014, p. 53-106.

4. John F. BALDOVIN, *Reforming the Liturgy. A Response to the Critics*, Collegeville MN, Liturgical Press, 2008. On lira aussi: Ephrem CARR, «*Sacrosanctum Concilium* e le sue conseguenze: la riforma liturgica», *Ecclesia Orans*, 27 (2010), p. 37-48, notamment 45. Matias AUGÉ, «Le linee di interpretazione dell'attuale riforma liturgica», *Lateranum*, 79 (2013), p. 149-162: «La liturgia è una cosa viva, ma fragile; può morire nelle mani di chi non la sa trattare» (161).

conciliaire) et aux provocations progressistes (dans leur intention de sauver le dialogue conciliaire du repli rituel)<sup>5</sup>, la dimension liturgique du dialogue conciliaire non seulement n'est pas à envisager en opposition aux dimensions ecclésiale, œcuménique, religieuse, culturelle et humaine du même dialogue, mais elle en est aussi le centre « instituant »<sup>6</sup>. Plus concrètement, mes objectifs sont les suivants :

- Dépasser l'« isolement » de SC : dans une vision linéaire et factuelle de l'histoire, SC risque d'être séparée autant du mouvement liturgique (=ML) que de la réception conciliaire. Considérée comme l'achèvement du ML, SC s'éloigne du même mouvement qu'elle couronne<sup>7</sup>. En effet, dans ce sens, le ML connaît sa fin avec SC. Par contre, SC et la réforme liturgique doivent être réintégrées dans le ML afin que celui-ci reçoive une nouvelle impulsion par suite de la reconnaissance d'un nouveau « passage du Saint-Esprit dans son Église » (SC 43).
- Dépasser la tendance, encore très marquée, d'opposer la doctrine à la pastorale : de la même façon que l'on isole SC, dégagée autant de son « prétexte » (le ML) que de ses effets historiques (la réforme de la liturgie) dans le contexte de la réception conciliaire (et, par conséquent, de l'interprétation et de l'appropriation *des principes doctrinaux et des décisions pastorales* du Concile), on éloigne aussi la réforme de la liturgie du ML pour la réduire à une simple application pastorale du Concile qui ne toucherait pas véritablement son cœur doctrinal alors que, pour les pères conciliaires, le ressourcement liturgique leur est apparu comme la condition même du ressourcement spirituel (SC 14) nécessaire pour le renouveau, non seulement de la « structure », mais aussi de la compréhension de celle-ci.

5. Entre les positions « conservatrices » et « progressistes », on peut discerner encore, dans le sens de l'acceptation du Concile et de la réforme, une « position modérée », une « position avancée », ainsi qu'une « acceptation formelle » de tendance conservatrice qu'il faut bien distinguer du refus explicite du Concile. Voir : Ângelo CARDITA, « *Sacrosanctum Concilium* e a ritualidade litúrgica na cultura do nosso tempo », *Teocomunicação*, 44 (2014), p. 28-54. Et aussi : Yann RAISON DU CLEUZIQU, *Qui sont les cathos aujourd'hui? Sociologie d'un monde divisé*, Paris, Desclée, 2014.

6. « Vraiment, la Liturgie et la Constitution sur la liturgie ont permis de procurer l'éclosion du climat conciliaire ». G. GARRONE, « Le rôle de la constitution *de sacra liturgia* sur l'évolution du Concile et l'orientation de la pastorale », dans *Miscellanea liturgica in onore di sua eminenza Il Cardinale Giacomo Lercaro*. II, Rome – Paris – Tournai – New-York, Desclée, 1967, p. 11-26, ici p. 16. Massimo FAGGIOLI, « La "Sacrosanctum Concilium" e il significato del Vaticano II », *Rivista Liturgica*, 100 (2013), p. 791-808. Patrick PRÉTOT, « Relire *Sacrosanctum Concilium* cinquante ans après Vatican II », *La Maison-Dieu*, 275 (2013), p. 103-134.

7. Ângelo CARDITA, « A liturgia à luz de uma "história dos efeitos" da *Sacrosanctum Concilium* », dans Ângelo CARDITA (éd.), *Vaticano II. 40 anos depois*, Coimbra, Ariadne, 2005, p. 21-63.

- Dépasser la différence entre un discours « *ad extra* » et un discours « *ad intra* » qui réduit le dialogue à une simple stratégie apologétique. Autrement dit, j'essaierai ici de mettre en évidence la façon dont SC, invitant à la « source transcendante » du dialogue, invite aussi à dépasser les dichotomies, tel que SC elle-même le suggère : « [...] puisque la liturgie édifie chaque jour ceux qui sont au-dedans [...] c'est d'une façon admirable qu'elle fortifie leurs énergies pour leur faire proclamer le Christ, et ainsi elle montre l'Église à ceux qui sont dehors comme un signal levé sur les nations » (SC 2).
- Dépasser un modèle rigide des rapports entre la théologie, l'histoire et la pastorale « afin que soit maintenue la saine tradition, et que pourtant la voie soit ouverte à un progrès légitime » (SC 23) en ce qui concerne aussi l'interprétation de la constitution sur la liturgie.

L'Église conciliaire en est une qui se fait conversation parce qu'elle s'inscrit dans un rapport complexe avec la modernité, et cela, en ce qui concerne la liturgie, à travers le ML et la réforme de la liturgie. En réalité, nous ne pouvons pas considérer cette dernière comme la seule réponse à la question liturgique, telle qu'elle a été posée par le ML, mais simplement comme la levée des barrières qui empêchaient la participation pleine, consciente et active de tous les baptisés à la liturgie (SC 14). Il faut ainsi réinscrire SC au cœur du ML tout en reformulant notre compréhension – théologique, pastorale et historique – de ce mouvement ecclésial. Celui-ci ne finit pas avec la promulgation de SC, mais il est relancé par l'événement conciliaire sous un nouveau « style ». À son tour, c'est avec le ML que SC (et, par son biais, le Concile) apprend le dialogue<sup>8</sup>.

## 1. Un dialogue concentrique

« Voilà donc notre propos : montrer de mieux en mieux à tout le monde combien, d'une part, il importe au salut de la société humaine et combien, d'autre part, il tient à cœur à l'Église qu'il y ait, entre l'une et l'autre, rencontre, connaissance et amour réciproques. » (ES 3) Avec ces mots, Paul VI invitait l'Église au *dialogue* avec la société comme tâche explicite du Concile Vatican II. Selon le pape, l'Église réunie en Concile devra commencer par « approfondir la conscience qu'elle a d'elle-même » (ES 10). Cet approfondissement lui permettra ensuite « de confronter à l'image idéale de l'Église [...] le visage réel que l'Église présente aujourd'hui » (ES 11) et ainsi corriger les « défauts que cette conscience, en s'examinant à la lumière du modèle que le Christ nous a

8. Ângelo CARDITA, « A primeira e necessária fonte do espírito cristão. Liturgia e dialogismo no II Concílio do Vaticano », dans Rosângela Ferreira de CARVALHO BORGES – Valdemir MIOTELLO (éd.), *O Concílio Vaticano II como evento dialógico : o pensamento de Mikhail Bakhtin e o discurso religioso na contemporaneidade*, S. Carlos, Pedro & João, 2013, p. 55-86.

laissé, dénonce et rejette» (ES 12), pour entrer finalement en dialogue avec le monde moderne: «C'est le problème qu'il revient au Concile de décrire dans toute son ampleur et sa complexité, et de résoudre, dans la mesure du possible, dans les termes les meilleurs.» (ES 15)

C'est à propos de cet objectif que le pape affirme de façon lucide et provocante: «L'Église doit entrer en dialogue avec le monde dans lequel elle vit. L'Église se fait parole; l'Église se fait message; l'Église se fait conversation.» (ES 67) Paul VI refuse explicitement la possibilité d'un repli monologique, d'une réduction au minimum des relations de l'Église avec le monde, parce que ce rapport «peut mieux s'exprimer sous la forme d'un dialogue» (ES 80). Pour le pape, le dialogue est dialectique. «Dans le dialogue on découvre combien sont divers les chemins qui conduisent à la lumière de la foi et comment il est possible de les faire converger à cette fin. Même s'ils sont divergents, ils peuvent devenir complémentaires [...]» (ES 86) Le dialogue est ainsi le carrefour où des voix différentes peuvent se rencontrer sans être immédiatement étouffées par une identité monologique qui s'imposerait aux autres en les réduisant au silence: «Oh! Le dialogue du salut revêt bien des formes, il obéit aux exigences qu'on rencontre, il choisit les moyens favorables, il ne se lie pas à des vains apriorismes, il ne se fixe pas en des expressions invariables lorsque celles-ci ont cessé d'être parlantes et d'émouvoir les hommes.» (ES 88)

L'Église est donc invitée à parler à tous et à les écouter sans fermer les yeux «sur le point où l'humanité en est réellement par rapport à l'Église» (ES 100). C'est ainsi que le pape distribue les différentes positions face à l'Église en trois grands cercles concentriques: l'humanité comme telle, les croyants en Dieu et toutes les personnes religieuses et, finalement, les frères chrétiens séparés. À la suite d'un tel propos, mon hypothèse est qu'une première trace de la continuité dialogique du Concile se trouve précisément dans le fait que SC est déjà en dialogue avec des réalités qui peuvent être placées dans les trois cercles concentriques discernés par Paul VI comme interlocuteurs du Concile et de l'Église.

- La réforme de la liturgie est proposée comme une adéquation des aspects historiques et changeants de la liturgie aux besoins de l'époque présente (SC 1, 21, etc.). La *participation active*, le critère premier (*norma primaria*: SC 79) de la réforme, y introduit une conscience «politique» et, par conséquent, «démocratique»<sup>9</sup>. Les exigences d'une noble simplicité (SC 134) et l'introduction d'un principe de flexibilité (SC 37) conduisant vers l'adaptation ne peuvent se comprendre que par rapport à un projet de ressourcement et, donc, de récupération d'une structure fondamentale

9. Lambert BEAUDUIN, *La piété de l'Église. Principes et faits*, Abbaye du Mont-César – Abbaye de Maredsous, 1914, p. 38. Maurice FESTUGIÈRE, *Qu'est-ce que la liturgie? Sa définition, ses fins, sa mission*, Paris – Abbaye de Maredsous, Librairie Gabalda, 1914, p. 44-45.

de la liturgie<sup>10</sup>, mais aussi en lien avec les difficultés de l'homme moderne devant le symbolisme rituel et religieux<sup>11</sup>. C'est vrai que SC est pleine de marques « idéologiques » de l'esprit de l'époque, mais pourrait-il en être autrement ? Y a-t-il par hasard des discours humains qui ne portent pas et qui ne sont pas portés par le temps ? Un Concile sans aucune trace de son temps : voilà plutôt ce qui serait monstrueux. SC était déjà en dialogue avec le monde ou l'humanité et l'on comprend bien qu'elle était aussi en dialogue avec tous les croyants religieux et avec les frères chrétiens séparés.

- La liturgie est le rituel chrétien. Lire SC avec les lunettes d'une opposition sans aucune possibilité de réconciliation de la foi et de la religion est une erreur grave, pour la simple raison que la liturgie est *la forme religieuse de la foi chrétienne* : elle est « le culte public intégral », « l'action sacrée par excellence dont nulle autre action de l'Église ne peut atteindre l'efficacité au même titre et au même degré » (SC 7). En tant que forme religieuse de la foi chrétienne, la liturgie entre en relation avec les « pieux exercices » (SC 13) qui configurent la « religion populaire » et également avec les aspects religieux des coutumes et mœurs (SC 37-40) d'autres cultures.
- Finalement, l'intention œcuménique est présente dès le début de la constitution comme l'un des aspects centraux du Concile et de la réforme de la liturgie (SC 1).

Afin d'illustrer et de déployer chacun de ces aspects, je me concentrerai ici sur la présentation de trois exemples.

## 2. La réforme de la liturgie et le dialogue avec l'humanité

Je commence d'abord par le dialogue avec l'humanité illustré par l'exemple de la reconnaissance de la dignité et de l'égalité des femmes. Dans le contexte du ML, la femme chrétienne était encore idéalisée comme la bonne mère de famille qui devait recruter des enfants pour la catéchèse et pour les chorales liturgiques et, dans le cas des garçons, pour le service de l'autel. Le ménage et le décor des églises étaient « naturellement » les seules activités que les femmes pouvaient accomplir<sup>12</sup>. Le mot d'ordre du ML, la participation active, possédait cependant quelque chose de révolutionnaire aussi sur le plan « politique » de

10. Voir SC 23 (« les lois générales de la structure et de l'esprit de la liturgie ») et SC 38 (« l'unité substantielle du rite romain »).

11. Romano GUARDINI, *Liturgische Bildung. Versuche*, Burg Rothenfels am Main, Verlag Deutsches Quickbornhaus, 1923.

12. G. MALHERBE, « Le rôle de la femme chrétienne en liturgie », dans *Cours et conférences des semaines liturgiques*, Tome III, *Congrès liturgique. Malines du 4 au 7 août 1924*, Louvain, Abbaye du Mont-César, 1925, p. 181-188.

l'assemblée chrétienne et, très vite, les femmes s'engagèrent chaque fois davantage, surtout dans le chant liturgique, mais pas exclusivement. Aujourd'hui, on commence à mieux voir qu'il y avait aussi des femmes au cœur du ML<sup>13</sup>.

C'est sûrement une erreur de penser qu'il n'existe aucun lien ni continuité entre le mouvement liturgique conduisant au Concile et le « nouveau » mouvement liturgique des femmes<sup>14</sup>. Toutefois, et c'est ce que je veux souligner, la reconnaissance de la dignité et de l'égalité des femmes est une donnée qui arrive à l'Église surtout grâce à une influence extérieure. Malheureusement, nous ne pouvons pas dire que l'Église catholique ait été un agent de la promotion de la dignité des femmes tout au long du XX<sup>e</sup> siècle. À ce chapitre, l'Église a plutôt été réceptrice et toujours avec un certain délai par rapport aux mouvements sociaux<sup>15</sup>.

C'est précisément ici que nous devons situer une acquisition discrète, mais très significative, de la doctrine conciliaire sur la femme déjà présente en SC. Lorsque les pères conciliaires ordonnent la révision du rite du mariage, ils demandent que l'on rappelle davantage les devoirs des époux en lien avec la grâce du sacrement: « Le rite de célébration du mariage qui se trouve dans le rituel romain sera révisé et enrichi pour signifier plus clairement la grâce du sacrement et souligner davantage les devoirs des époux. » (SC 77) Dans le même sillage, les pères conciliaires n'hésitent pas à demander que l'oraison sur l'épouse soit « amendée de façon à souligner que les deux époux ont des devoirs égaux de mutuelle fidélité » (SC 78)<sup>16</sup>. Les pères conciliaires ont discerné les traces culturelles, historiques et sociologiques présentes dans le rite du mariage et véhiculant une vision réductrice de la femme, qui n'était plus acceptable, *autant sociologiquement que théologiquement*, tel qu'exprimé par SC 21 et tel que le discours sur le mariage dans la constitution *Gaudium et Spes* (GS 47-52) devait le confirmer: « l'égalité personnelle qu'il faut reconnaître à la femme et à l'homme dans l'amour plénier qu'ils se portent l'un à l'autre fait clairement apparaître l'unité du mariage, confirmée par le Seigneur » (GS 49)<sup>17</sup>.

Cinquante ans après la promulgation de SC, tout cela nous semble peu et en retard par rapport aux « signes des temps ». De plus, il n'est pas difficile de constater, encore aujourd'hui, l'imperméabilité de l'Église catholique à la réalité sociale et ecclésiale des femmes. Ainsi, par exemple, si le mouvement

13. Katharine E. HARMON, *There Were Also Many Women There. Lay Women in the Liturgical Movement in the United States, 1926-59*, Collegeville MN, Liturgical Press, 2012.

14. Teresa BERGER, « The Women's Movement as a Liturgical Movement. A Form of Inculturation? », *Studia Liturgica*, 20 (1990), p. 55-64.

15. Michel DION, *Libération féministe et salut chrétien: Mary Daly et Paul Tillich*, Montréal, Bellarmin, 1995. Cheryl A. KIRK-DUGGAN – Karen Jo TORJESSEN (éd.), *Women and Christianity*, Santa Barbara CA, Abc-Clio, 2010.

16. La réforme liturgique, cependant, recevant l'idée de la famille comme « église domestique » (LG 11), finit par proposer des prières de bénédiction du couple.

17. Anne LEFLAIVE, *La femme et l'Église*, Paris, France-Empire, 1968, p. 193-211.



liturgique préconciliaire s'est débattu avec le problème des *langues vivantes*, l'actuel mouvement liturgique des femmes met sur la table non seulement la question de l'exercice du *pouvoir*, mais aussi celle du *langage inclusif*. Le lien de continuité entre la « participation active » du ML et les nouveaux questionnements n'est pas difficile à établir. En effet, ils ont le même point de départ : comment participer activement à une célébration qui se déroule dans une langue morte ? Comment saisir le message que Dieu nous adresse par les écritures ? Comment répondre à son appel ? Comment s'approprier la Parole divine ? L'enjeu du langage inclusif pousse plus loin parce que par le biais du langage, on soulève non seulement la question de la possibilité d'entrer en dialogue avec Dieu, mais aussi, et plus radicalement, celle des limites des représentations humaines de Dieu ainsi que leur lien avec les modèles de gouvernement et d'organisation au sein de l'Église. Les liens du mouvement liturgique des femmes avec le mouvement liturgique préconciliaire ne s'épuisent pas en évoquant la question de la participation et du langage. Il convient de souligner, d'une part, que la participation active n'a pas encore donné tous ses fruits et, d'autre part, qu'elle donne des fruits ecclésiaux seulement parce qu'elle a la capacité de répondre aux attentes nées au sein du corps social pour les greffer au Corps du Christ<sup>18</sup>. Autrement dit, la participation active correspond non seulement au côté humain de la médiation christologique *du salut*, mais aussi à sa *dimension historique*. Si les croyants – hommes et femmes – doivent se *disposer* (et *s'exposer*) à l'action liturgique, précisément à travers la participation active, la liturgie, de son côté, ne peut se présenter et se reproduire exclusivement comme donnée institutionnelle de la tradition, mais s'adapter aux besoins du temps présent ainsi qu'à la situation culturelle des peuples et des personnes.

### 3. L'adaptation liturgique et le dialogue avec les religions

Dans la constitution SC, le discours sur l'adaptation de la liturgie aux qualités, aux coutumes et aux mœurs des divers peuples (SC 37-40) ne semble pas s'ouvrir véritablement au domaine religieux et rituel. Cependant, lorsque dans le sillage de la restauration du catéchuménat (SC 64) les pères conciliaires pensent aux pays de mission, ils n'hésitent pas à établir que : « Dans les pays de mission, outre les éléments d'initiation qui appartiennent à la tradition chrétienne, il sera permis d'admettre ces autres éléments d'initiation dont on constate la pratique dans chaque peuple, pour autant qu'on peut les adapter au rite chrétien, conformément aux articles 37-40 de la présente Constitution. » (SC 65)

18. Voici la médiation et le dépassement de la dichotomie entre l'influence extérieure des mouvements de libération des femmes et l'accueil – pratique et théorique – à l'intérieur de l'Église : en éveillant l'Église à la « participation active », le ML l'ouvre aussi à des nouvelles formes de reconnaissance et d'engagement des baptisés – hommes et femmes – sur tous les plans.

Les pays de mission sont aussi les *espaces culturels* de la différence religieuse et rituelle. Il y a certainement une bonne dose de naïveté anthropologique dans la permission d'inclure des éléments d'initiation provenant d'autres cultures et religions dans l'initiation chrétienne. Toutefois, cette ouverture démontre très clairement que les pères conciliaires avaient pleinement conscience de l'importance du rite pour l'institution de la foi et de l'identité chrétienne. Autrement dit, on ne pense pas ici à la liturgie en opposition à la religion, mais en dialectique avec elle, tel que *Lumen Gentium* (=LG) 17 ou *Ad Gentes* (=AG) 9 le confirmeront<sup>19</sup>.

Une théologie de la liturgie comme *forme religieuse* de la foi chrétienne et, par conséquent, comme carrefour ou point de rencontre et comme occasion de conversation avec les autres religions est encore en train de se développer<sup>20</sup>. Néanmoins, il est très significatif et même presque prophétique que les pères conciliaires aient évoqué cette possibilité précisément par rapport à l'initiation chrétienne.

Dans les sociétés occidentales « sécularisées », on a tendance actuellement à souligner l'importance de l'annonce de l'Évangile et de l'engagement personnel exigé par l'Évangile. On passe de la « sacramentalisation », laquelle s'ancrait dans l'hégémonie sociale et parfois politique, de l'Église, à l'« évangélisation », c'est-à-dire à une situation où l'annonce et le témoignage sont essentiels et gagnent en priorité. Un tel tournant risque cependant de donner une bonne dose de nostalgie de la « chrétienté » en proportion directe de l'effort d'explicitation discursive de la réalité *sociale* que le rite instituait, tout en rendant cette réalité invisible dans une ambiance hégémonique<sup>21</sup>. Bref, on ne

19. LG 17: « En prêchant l'Évangile, l'Église dispose ceux qui l'entendent à croire et à confesser la foi, elle les prépare au baptême, les arrache à l'esclavage de l'erreur et les incorpore au Christ pour croître en lui par la charité jusqu'à ce que soit atteinte la plénitude. Son activité a le résultat non seulement de ne pas se laisser perdre tout ce qu'il y a de germe de bien dans le cœur et la pensée des hommes ou de leurs rites propres et leur culture; mais de le guérir, l'élever, l'achever pour la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme. » AG 9: « L'activité missionnaire n'est rien d'autre et rien de moins que la manifestation du dessein de Dieu, son épiphanie et sa réalisation dans le monde et son histoire, dans laquelle Dieu conduit clairement à son terme, par la mission, l'histoire du salut. Par la parole de la prédication et par la célébration des sacrements, dont la sainte Eucharistie est le centre et le sommet, elle rend présent le Christ, auteur du salut. Tout ce qui se trouvait déjà de vérité et de grâce chez les nations comme par une secrète présence de Dieu, elle le libère des influences mauvaises et le rend au Christ son auteur, qui détruit l'empire du diable et arrête la malice infiniment diverse du crime. Aussi tout ce qu'on découvre de bon semé dans le cœur et l'esprit des hommes ou dans les rites particuliers et les cultures particulières des peuples, non seulement ne périt pas, mais est purifié, élevé et porté à son achèvement pour la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme. »

20. Franco RIVA – Pierangelo SEQUERI, *Segni della destinazione. L'ethos occidentale e il sacramento*, Assisi, Cittadella, 2009.

21. Pierre BOURDIEU, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 43 (1982), p. 58-63. On relira, dans ce contexte, les importantes réflexions de: Henri BOURGEOIS, « L'Église est-elle initiatrice? », *La Maison-Dieu*, 132 (1977), p. 103-135.

fait que déplacer la puissance « institutive » du rite vers la parole, de l'action vers la pensée, du vécu vers l'idéologie, du public vers le privé. Dans ce déplacement, on oublie précisément que s'il est vrai que la foi s'institue comme réalité sociale de façon rituelle, il est également vrai qu'elle ne peut s'inscrire dans le corps (et cela jusqu'à la transformation de l'esprit) que de la même façon. L'enjeu de l'initiation concerne davantage les *conditions sociales* qui soutiennent (ou encore soutenaient) l'action rituelle institutive que les *représentations mentales* projetées sur elle<sup>22</sup>. Dans une situation de différenciation et de spécialisation des champs, l'ancrage du système rituel dans l'homogénéité religieuse et sociale est voué à l'échec et le système rituel à tomber en panne<sup>23</sup> : « Contrairement à ce qui avait cours autrefois, où la communauté entière adhérerait aux rites de passage sans les remettre en question – les rites étaient alors obligatoires, collectifs, définitifs, irréversibles –, aujourd'hui, seuls les rites qui sont appropriés par les acteurs sociaux ont le pouvoir de se renouveler et de se perpétuer<sup>24</sup>. »

Les Églises jeunes ont vécu un problème semblable, mais « inversé », dans un contexte missionnaire de rencontre avec la différence culturelle, sociale et religieuse<sup>25</sup>. Ici, un système religieux « arrivant » rencontre un système religieux « enraciné ». À l'inverse des sociétés sécularisées où le conflit des interprétations apparaît à la suite de changements sur le plan social, le conflit se produit là immédiatement sur le plan religieux : dans les sociétés sécularisées, le social réduit le religieux au *privé* ; dans les sociétés traditionnelles, c'est le

22. L'hégémonie du religieux et du social était confirmée et renforcée par l'illusion de l'identité entre la nature et la culture. C'est ainsi et seulement ainsi que l'on peut organiser le système sacramentel à partir des étapes de la vie : la relecture théologique (ainsi que le réaménagement pastoral correspondant) du baptême comme sacrement de la naissance, du chrême comme sacrement de la croissance et de l'eucharistie comme pain quotidien n'est possible que dans une situation où le corps social et le corps religieux sont parfaitement et complètement homogènes. C'est cette homogénéité que les sacrements inscriront sur le corps personnel des sujets.

23. La situation est tellement évidente qu'elle nous dispense d'une description détaillée. Par contre, il faut tenter un diagnostic. L'initiation chrétienne est en panne. Des critères d'actuation assez éloignés dans leur intentionnalité et signification s'entremêlent sans un vrai discernement : ainsi, l'anticipation de la première communion vers l'âge de la raison (PIE X) a impliqué, non seulement le déplacement de la confirmation, mais aussi l'intromission du sacrement de la pénitence-réconciliation dans le système de l'initiation chrétienne. Par contre, la redécouverte de l'unité de l'initiation chrétienne ne semble pas être capable de s'imposer, destinée à être plus l'ombre du baptême des nouveaux nés et de leur catéchisation que le modèle de l'initiation de tous.

24. MARTINE ROBERGE, *Rites de passage au XXI<sup>e</sup> siècle. Entre nouveaux rites et rites recyclés*, Québec, PUL, 2014, p. 178.

25. XAVIER SEUMOIS, « La structure de la liturgie baptismale romaine et les problèmes du catéchuménat missionnaire », *La Maison-Dieu*, 58 (1959), p. 83-110. J. C. CHAKANZA, « Unfinished Agenda: Puberty Rites and the Response of the Roman Catholic Church in Southern Malawi, 1901-1994 », dans James L. Cox (éd.), *Rites of Passage in Contemporary Africa. Interaction Between Christian and African Traditional Religions*, Cardiff, Cardiff Academic Press, 1998, p. 157-167.

religieux qui *structure* le public. Dans les deux cas, cependant, le christianisme, en particulier, est réduit à une religion de la conviction personnelle privée par l'absence de *présupposés sociaux*. Notons que la réponse du Concile au problème a consisté dans la redécouverte de la puissance instituante du rite par rapport à la *foi*.

Le catéchuménat n'est point un simple exposé des dogmes et des préceptes, mais une formation à la vie chrétienne intégrale et un apprentissage par lesquels les disciples sont unis au Christ leur Maître. Les catéchumènes doivent donc être initiés, de façon appropriée, au mystère du salut et à la pratique des mœurs évangéliques, et introduits, par des rites sacrés, à célébrer à des époques successives, dans la vie de la foi, de la liturgie et de la charité du Peuple de Dieu. Ensuite, délivrés de la puissance des ténèbres (cf. *Col* 1, 13), par les sacrements de l'initiation chrétienne, morts avec le Christ, ensevelis avec lui et ressuscités avec lui (cf. *Rm* 6, 4-11; *Col* 2, 12-13; *1 P* 3, 21-22; *Mc* 16, 16), ils reçoivent l'Esprit d'adoption filiale (cf. *1 Th* 3, 5-7; *Ac* 8, 14-17) et célèbrent avec tout le Peuple de Dieu le mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur. (AG 14)

Faut-il souligner la référence à une *capacité formative des rites* dans un contexte de catéchuménat? Faut-il mettre en évidence que la « libération de la puissance des ténèbres » est *instituée* de façon rituelle? Le meilleur des catéchumènes n'est pas encore un fidèle (pour médiocre qu'il soit). C'est le rituel et seulement lui qui *institue* la foi dans le corps, l'intelligence, la volonté et l'affectivité du catéchumène, même s'il l'avait déjà reçue du Christ<sup>26</sup>. Le rituel est ici un catalyseur de l'action et de la parole, de l'identité et de l'appartenance, de la volonté propre et de l'obéissance à l'autre, bref, *de la foi* dans toutes ses dimensions, tout en incluant *ses conditions* humaines, culturelles et sociales.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre autant la restauration du catéchuménat des adultes qui culminera dans la promulgation d'un nouveau rituel, le Rituel de l'initiation chrétienne des adultes (RICA)<sup>27</sup>, que la possibilité d'y introduire des rites religieux et initiatiques traditionnels, tout en reportant ces rites au Christ, leur « vrai auteur », selon AG 9. Il y a ici trois « passages » à remarquer: le passage du néophyte à la vérité du Christ (la *conversion*), le passage critique de la religion par la vérité du Christ (le *discernement*) et le passage de la vérité du Christ dans la religion (l'*inculturation*)<sup>28</sup>. Le thème véritable de la puissance instituante du rite n'est pas une foi pure et abstraite,

26. Ici encore, il faut envisager la question dans les termes d'un rapport complexe entre l'horizon de sens « transcendantal » et les figures religieuses de sa « catégorisation » historique.

27. Giuseppe BUSANI, « La rilettura del "Rito di iniziazione cristiana degli adulti" a confronto con il post-moderno », dans *Iniziazione cristiana degli adulti oggi*, Rome, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 1998, p. 213-235. On lira aussi les contributions du dossier sur « Le catéchuménat dans la nouvelle évangélisation » dans *La Maison-Dieu*, 273 (2013).

28. On remarquera l'analogie avec les trois niveaux de réforme liturgique discernés par Thomas Pott: « l'initiation » ou « l'introduction dans le *mystère* dont la liturgie est la célébration et l'actualisation », « l'expression ecclésiale » et « l'adaptation et la restauration de la liturgie, là où elle a perdu le contact avec la réalité vécue par les hommes ». Thomas POTT, « Quelle réforme

mais une foi attentive aux personnes dans les circonstances spécifiques de leur existence et toujours en dialogue ou en dialectique avec la religion, que celle-ci configure une donnée sociologique et culturelle immédiate ou encore une dimension à médiatiser dans un contexte sécularisé. Le vrai enjeu de la chrétienté consiste dans la perte du reflux critique de la foi sur ses formes religieuses. De la même manière, l'authentique problème posé par la sécularisation n'est pas celui de l'abandon ou de la privatisation de la religion, mais celui de sa « récupération » sans nostalgie. On peut le constater de façon très claire précisément dans la difficile transition d'un système d'initiation basé sur l'hégémonie sociale et religieuse à un système d'initiation dans un contexte sécularisé<sup>29</sup>. On a encore peur d'une initiation « par » le rite parce qu'on n'a pas compris – autant théologiquement que pastoralement – que *la foi chrétienne ne peut critiquer le rite que dans la mesure où elle le traverse et se l'approprie*. Sur le plan personnel, l'initiation à la foi (ou du moins son achèvement) est toujours une expérience rituelle censée toucher, engager et transformer l'être humain dans sa globalité. Dans le même sillage, sur le plan culturel, c'est l'entrée de rites religieux étrangers dans la liturgie qui est censée confirmer la vérité de leur relecture christologique et pas l'inverse. Tout cela met aussi en relief la double dimension du témoignage rituel de la foi dans un contexte sécularisé: la foi comme « forme religieuse » (et pas seulement comme « contenu » mental) d'engagement total de la personne dans un rapport vivant au Christ et ensuite comme structuration de l'appartenance à l'Église à partir de l'enracinement dans une assemblée liturgique – baptismale et eucharistique – très concrète.

#### 4. Le renouveau liturgique et le dialogue œcuménique

La constitution conciliaire sur la liturgie s'ouvre avec une solennelle déclaration d'intention: parmi d'autres aspects, « le saint Concile se propose de *favoriser tout ce qui peut contribuer à l'union de tous ceux qui croient au Christ* » et pour cette raison « il estime qu'il lui revient à un titre particulier de veiller aussi à la restauration et au progrès de la liturgie » (SC 1). Un peu avant la promulgation de SC, Martimort avait attiré l'attention, d'une part, sur l'« importance de l'osmose liturgique » avec les Églises orientales et, d'autre part, sur les contributions du mouvement liturgique pour faire tomber les griefs de la Réforme Protestante, afin de mettre en évidence le paradoxe fondamental de l'aspect liturgique de la question œcuménique: si la liturgie

---

liturgique? Réflexions sur son objet et son sujet», *Irénikon*, 74 (2001), p. 379-399, notamment 385-388.

29. Dans une certaine mesure, la sécularisation est la blessure historique qui libère les rites chrétiens de leur régime de nécessité sociologique pour les redécouvrir dans leur gracieuse capacité de donner une forme religieuse à la foi.

provoque de saisissants rapprochements, c'est aussi elle qui fait sentir les barrières de la séparation<sup>30</sup>.

SC semble répondre au paradoxe de la division à travers la réforme de la liturgie<sup>31</sup>, mais comment le fait de réformer la liturgie contribue-t-il à l'union des chrétiens? La question se complique si l'on se souvient de la façon dont le décret sur l'œcuménisme, *Unitatis Redintegratio* (=UR), envisage le rapport entre le mouvement œcuménique et la *communicatio in sacris*, c'est-à-dire la participation commune aux actes de culte et aux sacrements: s'il est souhaitable que les catholiques s'associent pour prier avec les «frères séparés» et demander l'unité, «il n'est pas permis de considérer la *communicatio in sacris* comme un moyen à utiliser sans discernement pour restaurer l'unité des chrétiens» (UR 8). Les sacrements, surtout l'eucharistie, semblent être plutôt des signes de la division que des sacrements de l'unité. En dehors de la communion ecclésiale, aucune communion liturgique n'est possible. Mais, s'il est vrai que l'eucharistie «*facit ecclesiam*», ne pourrions-nous pas dire qu'une Église en quête d'unité présuppose et réclame déjà la possibilité de la célébration commune qui anticiperait la communion pleine?

Dès lors, je propose de considérer l'hypothèse suivante: pour le Concile, le rapport entre la réforme de la liturgie (SC) et la quête de l'unité (UR) doit se comprendre de façon «dialogique» et, par conséquent, comme une impulsion, un début du dialogue à entreprendre entre les diverses Églises chrétiennes et non pas comme l'affirmation définitive des positions de l'Église catholique. Avant de poursuivre en ce sens, il nous faut revenir sur les dimensions œcuméniques du mouvement liturgique, c'est-à-dire du mouvement qui pose sur le plan pastoral de la réalité vécue le renouveau liturgique comme principe de réforme ecclésiale. Le ML a aussi été un mouvement œcuménique au moins en deux sens:

- a) en tant qu'ouverture aux valeurs et aux formes rituelles des autres confessions: c'est surtout la recherche historique qui pose sur la table la donnée de la diversité liturgique locale dans le cadre de la communion ecclésiale universelle. La redécouverte des liturgies d'Orient a été de grande importance pour mettre en perspective l'uniformité post-tridentine comme expression de l'unité. En ce sens, le retour aux sources liturgiques anciennes (et, donc, indirectement à l'ambiance des Églises

30. Aimé-Georges MARTIMORT, «Le renouveau liturgique et l'unité chrétienne», dans *Mens concordet voci. Pour Mgr A. G. Martimort à l'occasion de ses quarante années d'enseignement et des vingt ans de la Constitution «Sacrosanctum Concilium»*, Paris, Desclée, 1983, p. 264-278, ici 276.

31. Jean-Marie Roger TILLARD, «La réforme liturgique et le rapprochement des églises», dans Pierre JOUNEL – Reiner KACZYNSKI – Gottardo PASQUALETTI (éd.), *Liturgia opera divina e umana*, Rome, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, 1982, p. 215-240. Voir aussi les contributions liturgiques dans: Jacques-Noël PÉRÈS (éd.), *La réception de Vatican II. En cinquante ans, quels effets pour les Églises?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2013.

d'Orient) a fait redécouvrir la source doxologique de l'unité: le mystère du Christ et le don de l'Esprit Saint pour la gloire du Père. Par rapport aux Églises nées des réformes protestantes, on assiste à un rapprochement des Écritures (du côté catholique) ainsi qu'à une revalorisation de la Cène du Seigneur (du côté protestant); il s'agit là de déplacements devenus possibles grâce à l'intérêt pour la liturgie. Celle-ci apparaît ainsi comme le cadre spirituel et communautaire dans lequel non seulement les croyants entrent en relation avec le Christ par l'écoute de la Parole et par la participation au Sacrement, mais aussi où la Parole et le Sacrement s'entrecroisent et se fécondent mutuellement.

- b) En tant que phénomène commun aux diverses Églises: le mouvement liturgique n'est pas un phénomène exclusivement catholique, mais apparaît plutôt comme un phénomène qui traverse toutes les Églises. C'est cette convergence liturgique qui explique, d'une part, le rapprochement de la Parole et du Sacrement et, d'autre part, la relation entre l'Esprit Saint et l'institution ecclésiale (même s'il s'agit encore d'expériences relatives à un manque): les Catholiques découvrent que le Sacrement «réalise» la Parole, alors que les Protestants remarquent que la Parole «annonce» le Sacrement; de plus, les Catholiques reconnaissent que la communion ecclésiale est le fruit de l'Esprit Saint, alors que les Orthodoxes s'ouvrent progressivement à la conscience historique et à la modernité.

La liturgie met en évidence un champ de rencontre œcuménique plus puissant que le domaine doctrinal<sup>32</sup>. En effet, ce qui est encore un problème sur le plan doctrinal, constitue déjà une réponse dans le domaine liturgique, une réponse rendue surtout possible grâce à la réforme liturgique mais dont il faudra tirer toutes les conséquences doctrinales et œcuméniques<sup>33</sup>. Voilà le problème posé par le décret *Unitatis redintegratio* lorsqu'il semble hésiter à reconnaître le potentiel œcuménique anticipateur de la liturgie. Il faut relire sa prudence doctrinale dans la perspective de la réforme de la liturgie.

[...] Il n'est pas permis de considérer la *communicatio in sacris* comme un moyen à utiliser sans discernement pour restaurer l'unité des chrétiens. Deux principes régissent principalement cette *communicatio*: exprimer l'unité de l'Église; faire participer aux moyens de grâce. Elle est, la plupart du temps, interdite du point

32. Walter J. HOLLENWEGER, « Critères pour la réforme de l'Église à l'aide des découvertes de ce qu'on appelle les "action-research-groups" », *Concilium*, 66 (1971), p. 115-122.

33. Ângelo CARDITA, « Potentiel œcuménique de la liturgie dans une "ecclesia semper reformanda" », dans Ivana NOBLE – Ulrike LINK-WIECZOREK – Peter DE MEY (éd.), *Religiöse Bindungen – neu reflektiert. Ökumenische Antworten auf Veränderungen der Religiosität in Europa / Reimagining Religious Belonging. Ecumenical Responses to Changing Religiosity in Europe*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2011, p. 349-363.

de vue de l'expression de l'unité; la grâce à procurer la recommande quelquefois (UR 8)<sup>34</sup>.

En lisant avec attention, on voit que le Concile ne ferme pas la porte à une participation commune aux sacrements, mais qu'il réclame un discernement à partir de deux principes ou critères: l'expression de l'unité de l'Église et la participation au don de la grâce. Si je ne m'abuse, ce sont aussi des critères en action dans la réforme de la liturgie, notamment dans l'appel au rétablissement de la dimension communautaire qu'elle implique, car «les actions liturgiques ne sont pas des actions privées, mais des célébrations de l'Église, qui est "le sacrement de l'unité", c'est-à-dire le peuple saint réuni et organisé sous l'autorité des évêques» (SC 26). Il convient de souligner également la promotion de la participation active alors qu'«il est nécessaire que les fidèles accèdent à la liturgie avec les dispositions d'une âme droite, qu'ils harmonisent leur âme avec leur voix, et qu'ils coopèrent à la grâce d'en haut pour ne pas recevoir celle-ci en vain» (SC 11). Deux remarques s'imposent ici: en premier lieu, par rapport au principe de l'unité, autant la réforme de la liturgie que le mouvement œcuménique poursuivent le même objectif d'exprimer l'unité en essayant de l'anticiper dans la mesure du possible<sup>35</sup>. Autrement dit, l'expression/anticipation de l'unité est le vrai couronnement de tous les efforts liturgiques. En deuxième lieu, en rapport avec le principe de la grâce, il faut mentionner qu'il est théologiquement et pastoralement plus haut que le premier et qu'il peut et doit déjà s'appliquer malgré la désunion<sup>36</sup>.

Dans SC, l'appel à la participation active est finalement la marque d'une anthropologie et d'une sotériologie de la médiation symbolique: participer à la liturgie est le moyen de participer au mystère du Christ et donc à la grâce de Dieu, alors que dans UR, le principe de la participation aux moyens de la grâce (je dirais que c'est le même principe appliqué à la question œcuménique) non seulement s'impose au critère de l'expression de l'unité ecclésiale, mais aussi offre la possibilité de la *communicatio in sacris*. Comment comprendre cette possibilité sinon comme une anticipation de l'unité dans la communion à travers la participation liturgique? Et cela parce que la participation active se relie autant à la médiation sacramentelle de la grâce (SC 14) qu'à la manifestation liturgique de l'Église (SC 41).

34. Wilhelm DE VRIES, «"Communicatio in Sacris". Un aperçu historique sur la communion en matière de culte avec les chrétiens orientaux séparés de Rome», *Concilium*, 4 (1965), p. 23-42.

35. Patrick PRÉTOT, «Relire *Sacrosanctum Concilium*», p. 121-122.

36. Peter NEUER, *Théologie œcuménique. La quête de l'unité des Églises chrétiennes*, Paris, Cerf, 2005, p. 372-375, en référence aux mariages mixtes.



## 5. En guise de conclusion : la source transcendantale du dialogue

Revisitée en tant que clé dialogique, SC se révèle précisément en dialogue avec l'humanité, avec tous les croyants religieux et aussi avec les frères chrétiens séparés. Cependant, cela n'épuise pas toute la richesse dialogique de SC que nous pouvons d'ailleurs esquisser de la manière suivante :

- a) SC «écoute» le dialogue qui caractérise le ML : celui-ci est dès le début un dialogue constant entre trois instances : la hiérarchie de l'Église, les fidèles ou les «plus petits», tels que le disait Beauduin, et les ouvriers du ML. La transformation de la «phrase perdue» de Pie X sur la participation active en est le meilleur exemple. Si dans le contexte du *Motu Proprio* «*Tra le sollecitudini*» (1903), la participation active ne semblait pas être un motif en relief, dans sa reprise par les ouvriers du ML elle se transforme rapidement en devise, mot d'ordre et programme d'action censés aller à la rencontre de la situation et des attentes des fidèles. Le reflux dialogique est digne de considération : à partir précisément du moment où la participation active donne une expression à des attentes inarticulées et redevient programme d'action, le magistère intervient de nouveau avec l'encyclique *Mediator Dei* (1947), laquelle relance le dialogue jusqu'au Concile.
- b) SC «entre» dans le dialogue que le ML a initié : d'une part, la constitution écoute le dialogue du ML pour s'y insérer et pour le relancer vers le renouveau à travers la réforme. D'autre part, il faut reconnaître que c'est le Concile (et notamment la constitution sur la liturgie) qui, avec son autorité, institue le mouvement liturgique, non seulement en se réappropriant le programme de la participation active, mais aussi en mettant en œuvre la nouvelle méthode liturgique du ML, c'est-à-dire la possibilité de «saisir le mystère de la foi à travers les rites et les prières» (SC 48).
- c) SC «parle» à l'Église : la constitution sur la liturgie a ordonné la réforme de la liturgie, bien sûr placée sous l'horizon de la croissance dans la vie de la foi (SC 1-2), et c'est en tant que texte «constitutionnel» qu'il engage l'Église sur le chemin du renouveau. Ceci implique aussi que la réforme de la liturgie constitue une forme spécifique de réception et de «réponse» au Concile. Sous un angle dialogique, il faut alors vérifier dans quelle mesure la liturgie réformée non seulement suit et respecte les grands principes de *Sacrosanctum Concilium* et de l'ensemble du Concile, mais aussi son degré d'ouverture au dialogue avec les trois instances proposées par Paul VI, soit les attentes de l'humanité, les transformations religieuses postmodernes et la convergence œcuménique. Autrement dit, SC parle à l'Église et, en même temps, elle la place sur la voie du dialogue jusqu'à sa redéfinition comme «conversation».

Il faut souligner aussi jusqu'à quel point cette perspective conduit à une conception non linéaire et non mécaniste de l'*histoire*. Cinquante ans après la promulgation de SC, nous sommes finalement arrivés à une situation herméneutique nous permettant d'intégrer le « texte » conciliaire à son « prétexte », à son « contexte » et à son « métatexte » et, à vrai dire, de relire les rapports entre les antécédents et les conséquences du Concile. En ce sens, on peut considérer par exemple la réponse du ML à la question spirituelle qui l'a inauguré comme une anticipation à la révolution spirituelle postmoderne<sup>37</sup>.

Cette perspective implique également une « valorisation théologique de la pastorale » corrélative à la « réécriture pastorale de la théologie » commencée par le Concile et, notamment, par SC. En effet, la participation active ne peut se comprendre comme une simple application pastorale répondant à des attentes surgies à un certain moment de l'histoire de l'Église, mais comme un vrai lieu théologique à partir duquel il faut, non seulement dégager des conséquences pratiques, mais aussi la reconnaître comme une expérience du dialogue ecclésial et, plus profondément, comme une expérience de ce que Paul VI a nommé l'« origine transcendante » du dialogue. Il faut voir que ni l'Église ni le monde ne sont à l'origine du dialogue. Selon Paul VI, cette origine se trouve plutôt dans « l'intention même de Dieu » qui fait de la religion un dialogue entre Lui et l'humanité.

Voilà, vénérables frères, l'origine transcendante du dialogue. Elle se trouve dans l'intention même de Dieu. La religion est de sa nature un rapport entre Dieu et l'homme. La prière exprime en dialogue ce rapport. La Révélation, qui est la relation surnaturelle que Dieu lui-même a pris l'initiative d'instaurer avec l'humanité, peut être représenté [sic] comme un dialogue dans lequel le Verbe de Dieu s'exprime par l'Incarnation, et ensuite par l'Évangile. Le colloque paternel et saint, interrompu entre Dieu et l'homme à cause du péché originel, est merveilleusement repris dans le cours de l'histoire. L'histoire du salut raconte précisément ce dialogue long et divers qui part de Dieu et noue avec l'homme une conversation variée et étonnante. C'est dans cette conversation du Christ avec les hommes (cf. *Bar.*, 3, 38) que Dieu laisse comprendre quelque chose de lui-même, le mystère de sa vie, strictement une dans son essence, trine dans les Personnes; c'est là qu'il dit finalement comment il veut être connu : il est Amour; et comment il veut être honoré de nous et servi : notre commandement suprême est Amour. À un dialogue de ce genre qui se réalise sans cesse intense et plein de confiance, est appelé d'une part l'enfant, d'autre part l'homme initié à la science mystique, dont les puissances de l'âme sont complètement comblées par lui. (ES 72)

Cette manière de décrire le dialogue de la révélation et de la foi ne semble pas avoir de liens avec la liturgie : tout paraît se décider entre « l'histoire du salut » et le « commandement suprême de l'Amour » qui régit la vie chrétienne

37. Ângelo CARDITA, « O Coração do Movimento Litúrgico. "Cinquenta anos antes" de *Sacrosanctum Concilium*, "cinquenta anos depois" », *Theologica*, 48 (2013), p. 229-255.

au cœur du monde. Cependant, il faut se rappeler qu'au moment de la publication de ce texte, SC avait déjà été promulguée et publiée. Or, pour la première constitution conciliaire, les Écritures ont une « importance extrême » (SC 24) dans la liturgie et elles y retrouvent leur situation énonciative originaire : « dans la liturgie, Dieu parle à son peuple ; le Christ annonce encore l'Évangile. Et le peuple répond à Dieu par les chants et la prière<sup>38</sup>. » (SC 33) Au moment de la reprise de l'élan conciliaire, Paul VI n'avait pas besoin de rappeler une doctrine déjà établie, mais d'ouvrir vers ce qu'il fallait encore faire : l'Église avait bel et bien conscience que tout dialogue dépend du dialogue avec Dieu et que celui-ci se poursuit au cœur de la liturgie de l'Église. Sans cesser d'être en dialogue avec l'humanité, les religions et les frères séparés, la liturgie nous met en dialogue avec Dieu, source de tout dialogue. Alors, la liturgie est la « source » et le « sommet » de l'activité de l'Église (SC 10) *en deuxième instance*, c'est-à-dire en tant que médiation qui recrée *religieusement* la situation dialogique originaire de la révélation en donnant une forme eucharistique et, par conséquent, ecclésiale à la réponse de la foi à cette parole première et silencieuse, laquelle continue ainsi à prendre chair.

*Faculté de théologie et de sciences religieuses  
Université Laval*

#### SOMMAIRE

Dans cette étude, on soutient que la dimension liturgique du dialogue conciliaire non seulement n'est pas à envisager en opposition avec les dimensions ecclésiale, œcuménique, religieuse, culturelle et humaine du même dialogue, mais qu'elle en est aussi le centre « instituant ». Notre hypothèse est qu'une première trace de la continuité dialogique du Concile se trouve précisément dans le fait que la constitution *Sacrosanctum Concilium* est déjà en dialogue avec des réalités qui peuvent être placées dans les trois cercles concentriques discernés par Paul VI dans l'encyclique *Ecclesiam suam* comme interlocuteurs du Concile et de l'Église. Ainsi, on commence par le dialogue avec l'humanité, illustré par l'exemple de la reconnaissance de la dignité et de l'égalité des femmes dans la réforme du rituel du mariage. On se réfère ensuite au dialogue avec les religions en discutant de la possibilité ouverte par *Sacrosanctum Concilium* d'intégrer des éléments issus d'autres religions au sein de l'initiation chrétienne. On enchaîne avec l'exemple du rapprochement œcuménique tout

38. « Tout l'avenir en effet va supposer un ressourcement à la Parole de Dieu, et c'est dans le cadre de la Liturgie vivante de l'Église que ce ressourcement va pouvoir s'accomplir, à la faveur de cette promesse véritablement inouïe d'une Écriture restituée dans l'avant-Messe dans sa plénitude, dans sa diversité et dans son ampleur, et proclamée dans le cadre même de la communauté pour laquelle elle est faite ». GARRONE, « Le rôle de la constitution De sacra liturgia », p. 23. On lira aussi : ÀNGELO CARDITA, « "Verbum Domini". Quando a Escritura devém palavra », *Theologica*, 44 (2009), p. 321-357.

en remarquant que s'il est vrai qu'autant la réforme de la liturgie que le mouvement œcuménique poursuivent le même objectif d'exprimer l'unité en essayant de l'anticiper dans la mesure du possible, il s'ensuit que le principe de la grâce peut et doit déjà s'appliquer à la *communicatio in sacris* malgré la désunion. L'article s'achève avec une ouverture vers la richesse dialogique de *Sacrosanctum Concilium* et, notamment, vers le fait que pour la constitution liturgique tout dialogue dépend du dialogue avec Dieu alors même que celui-ci se poursuit et s'actualise dans la liturgie.

#### SUMMARY

In this study, we advocate that the liturgical dimension of the conciliar dialogue is not only to be considered in opposition to the ecclesial, ecumenical, religious, cultural and human dimensions of the same dialogue, but also as their “establishing” center. Our hypothesis is that the first trace of the dialogic continuity of the Council is found precisely in the fact that the constitution *Sacrosanctum Concilium* is already in dialogue with realities that can be placed within the three concentric circles discerned by Paul VI in the Encyclical *Ecclesiam Suam* as interlocutors of the Council and of the Church. Thus, we begin with the dialogue with humanity, illustrated by the example of the recognition of the dignity and equality of women in the reform of the ritual of the marriage. Then we refer to the dialogue with the religions, discussing the possibility opened by *Sacrosanctum Concilium* to incorporate elements from other religions within Christian initiation. We continue with the example of the ecumenical rapprochement while noting that if it is true that both the reform of the liturgy and the ecumenical movement have the same objective of expressing unity by trying to anticipate it as much as possible, it follows that the principle of grace can and must already be applied to the *communicatio in sacris* despite disunity. The article ends with an opening to the dialogic richness of *Sacrosanctum Concilium* and in particular to the fact that according to the liturgical constitution any dialogue depends on the dialogue with God even as it continues and is actualized in the liturgy.

---

## DIALOGUE IN AFRICAN CHRISTIANITY: The Continuing Theological Significance of Vatican II

STAN CHU ILO

According to the late Cardinal Montini of Milan, the enduring legacy of Vatican II is that of the image of the church not only in search of herself but of a Church in search of the world.<sup>1</sup> Viewed in this light, one will argue that the Catholic Church's search for herself at Vatican II was an attempt to shed off the yoke of unchanging identity exemplified for instance in the writing of Eusebius that the Church was not a historical subject.<sup>2</sup> Furthermore, this search for herself led to openness to the historicity of Catholicism as a community of diverse people of God who are shaped by the forces of history. It was, in other words, through this immersion in and dialogue with history that the Church could find herself. It is in finding herself in the world while pointing the world beyond herself that the church's mediation of God's grace and salvation will become more credible in a world of diversity and change. This means the rejection of any dualism between the Church and the world, and between the temporal and spiritual mission of the Church. Vatican II highlighted the realization which was already taking shape in theological circles – in the writings of Congar, Balthasar, de Lubac etc. – that the church is in the world as an instrument for realizing the eschatological fruits of God's kingdom in history. At Vatican II, the Catholic Church began the process of abandoning her world mission in order to embrace World Christianity. The consequence of this was the acceptance of the reality of World Catholicism and the search for new navigational tools beyond the Western cultural compass for following the footprints of God in the ebb and flow of Catholicism to the ends of the earth. This was Catholicism's openness to modernity.

I will begin by analyzing the two principles and foundations for dialogue drawing from the text and spirit of Vatican II. I will then conclude the essay

---

1. Quoted in Ian LINDEN, *Global Catholicism: Diversity and Change Since Vatican II*, London, Hurst and Company, 2009, p. 82.

2. Justo GONZALES, *The Changing Shape of Church History*, St Louis MI, Chalice Press, 2002, p. 107.

with exploring the impact of Vatican II in African Christianity and develop three forms of dialogue in African Christianity, namely: (i) *At the theological level* the need for an internal dialogue on the identity and mission of African Christianity which answers the question: What is African Christianity and how does it answer the deepest questions and concerns of Africans today? (ii) *At the ecclesiological level* the need for internal dialogue between the Roman center and the African margin which answers the question: What kind of relationship should exist between the ecclesial communities of Africa and Rome so that the Christian faith will be relevant to the context of faith and life in Africa today? Furthermore, I will propose some practices for ecumenical dialogue between African Catholic churches and other ecclesial communities in Africa as well as propose some practices for inter-faith dialogue with Islam and practitioners of African Traditional Religions. (iii) *At the pastoral level, a dialogue with the poor of the Lord in Africa* with regard to how Christianity in Africa is meeting the challenges and opportunities of Africa's social context and the exponential Christian expansion in the continent.

### **The Theological Significance of Vatican II for Dialogue with History**

The interpretation of the legacy and significance of Vatican II in creating both the impetus and the theological principles for dialogue in African Christianity demands three levels of theological analysis. The first is to identify the principles at work at Vatican II. The second is to show how these principles shape the kind of dialogue taking place in African Christianity. The third is to demonstrate how they have influenced the theological and pastoral practices being developed by local churches in Africa. Discovering these principles goes beyond proof-texting specific documents of the council. It requires appropriating the spirit of the Council. My approach here is a macro-theological analysis of the spirit and inspiration of the Council with regard to dialogue with history. I will not be interpreting particular texts or documents of the council but will make constant references to them in identifying the theological principles which I employ in this essay.<sup>3</sup> Drawing from these two principles which I identify, I will proceed to formulate three theological foundations of a theology of dialogue with history in African Christianity and link them to three most important areas where dialogue is needed in the pastoral priorities and practices of particular churches in Africa.

3. On the three kinds of interpretations of Vatican II see, Joseph A. KOMONCHAK, "Interpreting the Council and its Consequences: Concluding Reflections," in James L. HEFT and John O'MALLEY (eds.), *After Vatican II: Trajectories and Hermeneutics*, Grand Rapids MI, William B. Eerdmans, 2012, pp. 164-176; on micro and macro hermeneutical approaches to understanding the theological significance of Vatican II see John D. DADOSKY, "Towards a Fundamental Theological Re-Interpretation of Vatican II," *The Heythrop Journal*, 49 (2008), pp. 742-763 [http://resolver.scholarsportal.info/resolve/00181196/v49i0005/742\\_taftrovi](http://resolver.scholarsportal.info/resolve/00181196/v49i0005/742_taftrovi).

*The first principle operative at the Council is the openness of the church to the world and dialogue with the modern world.*<sup>4</sup> Vatican II marked a significant shift in the church's self-consciousness and center of meaning leading to an expanded field view of the meaning of culture and history beyond the West.<sup>5</sup> At Vatican II, Catholicism committed herself to embracing God's continuing revelation in history as well as the new epistemologies of the South which were redefining the mission of the church. Catholicism also opened herself to a whole hearted acceptance of the richness and verities within the diversity of cultures in a more expanded understanding of the goal of history. Furthermore, *Vatican II reflects the acceptance of the diversities within history (see GS 44), the richness and salvific significance of cultural pluralism and the polycentric dimensions of particular histories.* Vatican II embraced multiple histories and multiple identities not as self-enclosed entities but as aspects of the continuing revelation of God in the sometimes uncertain and humbling movement of the Spirit in history. As Pope John XXIII said in his opening speech to the council on October 11, 1962, through the council the church sought "to look to the present, to the new conditions and new forms of life introduced into the modern world which has opened new avenues for the Catholic apostolate."<sup>6</sup> Based on this important remark of the Pope, one can argue that Vatican II was a summons to the church to move away from the church of condemnation and rejection to the church "which prefers to use the medicine of mercy rather than severity." In the words of Yves Congar, John XXIII's address was an invitation to embrace the movement of the spirit in history, to rid the church of the "donation of Constantine and convert it to an evangelical outlook that would enable it to be less of the world and more in the world."<sup>7</sup>

4. This is the conclusion of many scholars including Gerard Mannion who writes: "I would suggest that the enduring legacy of Vatican II, in accord with John XXIII's call for *aggiornamento*, is its unswerving commitment to *dialogue* among the human family" (*Ecclesiology and Postmodernity: Question for the Church in our Time*. Collegeville MN, Liturgical Press, 2007, p. 110). See also Dermot Lane's argument that dialogue was the fundamental achievement of Vatican II and he argues further that "if there is a tension surrounding the reception of Vatican II and the proper interpretation of Vatican II, that is partly due to the fact that insufficient attention has been given to the development of a theology of dialogue, and in particular to the hermeneutics that should inform the practice of dialogue" (*Stepping Stones to Other Religions: A Christian Theology of Inter-Religious Dialogue*. Maryknoll NY, Orbis Books, 2011, p. 115).

5. See for instance UR, 9 and 11 on dialogue and GS 33, 40-44 on what the church can learn from history and the admission that the church is not a perfect society and needs humility and reform in her pilgrimage to the Father's house.

6. [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html)

7. Yves Congar, quoted in Andrea RICCARDI, "The Tumultuous Opening Days of the Council," in Giuseppe ALBERIGO and Joseph A. KOMONCHAK (eds.), *History of Vatican II, Vol II: The Formation of the Council's Identity First Period and Intersession October 1962-September 1963*, New York NY, Orbis Books, 1997, p. 19.

Lieven Boeve argues that *Gaudium et Spes*, particularly illumines the nature, dimensions and path for this dialogue. He proposes that GS highlights the internal struggle within the church on how to meet the challenges of modernity. Boeve argues that the church was faced with three tasks at Vatican II in this regard. The first, the church “wanted to acknowledge the fruits of modernity and critically evaluate the strong and weak points of the modern dynamics” (GS 4-10, 41-42). Secondly, the church sought to link the modern project to the Christian story: well-understood modern progress was part of the fulfilment of God’s plan. In so doing the church has situated the modern project in the horizon of ultimate meaning (GS 23-24, 33-34. 38, 43). Thirdly, the church has proposed concrete solutions to some urgent problems accompanying the realization of the modern projects (GS part II).<sup>8</sup> Vatican II did not define dialogue but GS 92 proposes “an honest dialogue,” which is carried on in a spirit of love, freedom, harmony and reverence. This attitude should be the inspiration and method for living the mission of the Church because it sheds light on the whole world and illumines the world with the Gospel, while making it possible for the Gospel to be illumined by the world. Dialogue is also shown to be necessary because of the diversity within the church and in the world. Bradley Hinze while affirming a shift to a more Trinitarian understanding of dialogical encounters in the church through Vatican II proposes concentrating on the practices of dialogue rather than working out definitions and rule books for dialogue.<sup>9</sup> By introducing various ecclesial channels for conversations in the church, and recognizing various practices of inter-cultural encounters in the world, Vatican II made possible a new paradigm of dialogue in the Catholic Church in different contexts.

### Vatican II and the Appropriation of Patristic Notion of Divine Accommodation

It needs to be pointed out, however, that the church’s openness to the world and to the changes in history at Vatican II is centred on the divine pedagogical pattern of openness to creation in the economy of salvation. Vatican II highlighted a theological principle, *synkatabasis*, which is found in the writings of some of the early Church fathers like Origen, Eusebius, Athanasius (*De Incarnatione*), Augustine (*The City of God*) and many others. GS 44 actually explicates this patristic concept so clearly, a few examples here will suffice: “the church learned early in its history to express the Christian message in the

8. Lieven BOEVE, “Gaudium et Spes and the Crisis of Modernity: The End of the Dialogue with the World?” in Mathijs LAMBERIGTS and Leo KENIS (eds.), *Vatican II and Its Legacy*, Leuven, Leuven University Press, 2002, pp. 83-84.

9. Bradford E. HINZE, *Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church: Aims and Obstacles, Lessons and Laments*, New York NY, Continuum, 2006, pp. 2-18.



*concepts and language of different peoples*"; "Indeed, *this accommodated preaching of the revealed Word* ought to remain the law of all evangelization. For thus the ability to express Christ's message in its own way is developed in each nation"; "whoever contributes to the development of the community of mankind on the level of family, culture [...] *according to God's plan is contributing in no small way to the community of the church.*"

Stephen D. Benin argues that the patristic writers were fully conscious of this reality that the Incarnation by its very nature reflects the image of a God who comes down and steps into history in order to meet people within their specific historical contexts. God does not wait for human beings to get all their acts together before encountering humanity. This aptness of God's encounter with history is the model for the church and Christians. Writing on divine accommodation in history, Origen proposes; "He (God) condescends (*sygkatabe*) and accommodates himself to our weakness (*astheneia*), like a school-master talking a 'little language' to his children and adopting their ways."<sup>10</sup> Such theological terms which were adopted by many early fathers to explain the meaning of history and how God reveals Godself in the human and cultural dimensions like *praeparatio evangelica* (Eusebius), *logos spermatikos* (Justin), or *divine oikonomia* as 'prudent adaptation of means to end' in Athanasius were all attempts to capture the meaning and dimensions of divine accommodation in Jewish and early Christian theologies.<sup>11</sup> Benin points out that Augustine particularly was very creative in his description of the necessity to understand and properly interpret the cultural currents in history and enter into history in order to meet people where they are. According to him, "Augustine recognized that the need for communication necessitated signs and language, and he understood viscerally, as does any good teacher, that to communicate most effectively to diverse audiences in different times one might have to alter either, or both, the signs and language."<sup>12</sup> As Peter Brown also noted in this regard, Augustine could be rightly called 'the great Christian secularizer of the pagan past' because he stripped away "the traditional forms laid down by men; adjusted to the needs of human society, with which we cannot dispense in this life."<sup>13</sup> In doing this, Peter Brown continues, Augustine rendered the Roman religion 'safe' for Christians, and became also the great Christian 'converter' of the Jewish past. He, therefore, could be said to have inculturated the Roman Latin tradition in which he found himself and adjusted the message of the Christian faith to serve the needs and different

10. Quoted in Stephen BENIN, *The Footprints of God: Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought*, Albany NY, State University of New York, 1993, p. 29.

11. See Stephen BENIN, *The Footprints*, p. 29.

12. See Stephen BENIN, *The Footprints*, p. 95.

13. Peter BROWN, *Augustine of Hippo*, London, Faber and Faber, 1967, p. 266. See also *Enarrationes*. 65, 1-5 for Augustine's analysis of the two cities and the characteristics of each.

cultural traditions of the religions of North Africa and the rest of the pagan West.<sup>14</sup>

Even though Thomas Aquinas and the whole scholastic system which is attributed to him is often blamed for the emergence of the rigid and classicist philosophy and theology of Catholicism from the 19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> centuries, Aquinas is actually a cultural innovator.<sup>15</sup> William Thomas Jones argues that “Thomas’ major problem, and that of all thinking men of his day, was to find a way of incorporating the new interests and the new knowledge to which they gave rise into the religious orientation that of course still dominated the Western mind.”<sup>16</sup> Jones points out that “It was easy for the earliest Christians to reject the classical views of the world as wicked paganism, but by the thirteenth century men recognized that despite all its deficiencies, the classical world view contained values that could be ignored only at the cost of corresponding deficiencies in their own points of view.”<sup>17</sup> Jones, therefore, makes this important proposition; “It is fashionable today to speak contemptuously of the conservatism of Thomism, but in its own day it was really progressive and forward-looking.”<sup>18</sup>

The central concern for Aquinas according to Jones was “how to reconcile the classical view of the world and man with the Christian view.”<sup>19</sup> He recognized the dynamic nature of divine revelation as *sacra doctrina* in its interaction with history. This is especially reflected in his biblical interpretation. Aquinas for instance affirmed multiple ways of reading the biblical text because he recognized multiple auditors and contexts for receiving the Word of God. He argues forcefully that there are multiple appropriations of the literal sense of the scripture when he writes: “Since the literal sense is that which the author intends and since the author of Holy Writ is God, who by one act comprehends all things by his intellect, it is not unfitting as Augustine says (Confess. XII), if, even according to the literal sense, one word in Holy Writ should have several senses.”<sup>20</sup> Nothing in the scripture perishes, he argues, as a result of this diver-

14. Peter BROWN, *Augustine of Hippo*, p. 266. See also Stephen BENIN, *The Footprints*, p. 95.

15. One can trace the emergence of a more rigid enforcement of a particular interpretation of Aquinas to the mandate given by Pope Leo XIII in *Aeterni Patris* (1879) on the Restoration of Christian Philosophy that Christian philosophy and Catholic intellectual tradition should be carried out according to ‘the doctrine of Thomas Aquinas.’ On Thomas as a cultural innovator see Bernard LONERGAN, “Aquinas Today: Tradition and Innovation,” *Journal of Religion*, 55 (1975), pp. 165-166.

16. William Thomas JONES, *The Medieval Mind: A History of Western Philosophy*<sup>2</sup>, New York NY, Harcourt, Brace and World Inc., 1969, p. 209.

17. William Thomas JONES, *The Medieval Mind*, p. 211.

18. Ibid.

19. Ibid.

20. ST, I, 10, 2. See also Jean-Pierre TORRELL, *Saint Thomas Aquinas: The Person and His Work*, Vol. 1, revised edition, trans. Robert ROYAL, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2005, pp. 54-74.

sity of reading because all readers of the text accept in faith and are attuned to the fundamental divine principle at work in the scripture which is the spiritual sense. This same applies to his interpretation of natural law. Aquinas places emphasis on God who in the biblical word as in nature is the principle, the inner word and *ratio* of the law which humans must discover through reason in their particular context. Aquinas also admits of certain diversity in the application of natural law, something which is not often evident in appeals to Aquinas in justifying *ius gentium* or moral prescription in the church (ST 1-II, 94, 5, 1). Aquinas argues this way in the *Summa*: “but in matters of action, truth or practical rectitude is not the same for all, as to matters of detail, but only as to the general principles: and where there is the same rectitude in matters of detail, it is not equally known to all.” He gives a few examples where such can happen. However, in article five he argues that “a change in natural law may be understood in two ways. First, by way of addition. In this sense *nothing hinders the natural law from being changed: since many things for the benefit of human life have been added over and above the natural law, both by the Divine law and by human laws* (my emphasis).” (ST, 1-II, 94, 1,5,1). Here Aquinas points to two kinds of changes, one a positive change in natural law “supplying what is wanting in natural law” or a second a negative change which is “the perversion of natural law in the hearts of men as to certain matters.”

The contention here is that some of the most influential leading minds in Catholic intellectual tradition accommodated their writings to the times. They did so because they were conscious of the fact that the ecclesial communities are cultural subjects open to the forces of history. The divine pattern of relating with humans in history should also be the pattern of the church in her self-constituting mission. The character of Christianity as translatable in its forms and identities as the Christian faith crosses different cultural frontiers and to transform itself through a healthy encounter with cultural currents is something which is at the heart of Christianity from its very origins. In a sense, Vatican II was retrieving for Catholic Christianity a rich heritage of openness to cultures and historical forces which she had lost especially because of the counter-Reformation forces. This gave birth to authoritarian and anti-Modern currents within Catholicism and ultramontane classicist notion of truth, faith and culture. The Church thus assumed for herself the role of the sole moderator of the ebb and flow of cultural currents and world history rather than being a mediating subject of grace and divine love. The failed culture wars of the church in its attempt to maintain herself as an idealized ‘single subject’ (Pope Benedict XVI) and the wounds which they have inflicted within the church and outside it are all evidence of the futility of any synchronizing notion of faith or church or of mono-cultural Catholicism.

This theological principle of openness to history operating at the Second Vatican Council and subsequent developments opened the doors to a healthy

engagement of the church with cultural and spiritual diversity in the world. In *Tertio Millennio Adveniente*, Pope John Paul II asserts: “We can affirm that the Second Vatican Council was a providential event, whereby the Church began the more immediate preparation for the Jubilee of the Second Millennium. It was a council similar to earlier ones, yet very different; it was a council focused on the mystery of Christ and his Church and at the same time open to the world.” He goes on to speak of the council as “the beginning of a new era in the life of the church,” as “an evangelical response to recent changes in the world”; it was a council which struck “a new tone in the way it presented” the message of the church to meet the new times. It was also a council which reflects that “the ‘old’ and the ‘new’ are always closely interwoven. The ‘new’ grows out of the ‘old,’ and the ‘old’ finds a fuller expression in the ‘new,’ and the council was ‘the preparation of the new springtime of Christian life.’”<sup>21</sup>

### A Christological and Trinitarian Retrieval in Catholic Ecclesiology

*The second principle is the Christological retrieval of the meaning of history and cultures. Christ is the center of history*<sup>22</sup> because by “the Incarnation of the Son of God and the salvation which he has accomplished by his death and resurrection are therefore the true criterion for evaluating all that happens in time and every effort to make life more human.”<sup>23</sup> This is a central claim of Christianity which sometimes poses problems in dialogue with people of other faiths especially in the teachings of Vatican II reinforced in *Tertio Millennio Adveniente* (6) that “Christ is the fulfilment of the yearning of all the world’s religions and, as such, he is their sole and definitive completion.” But the Christian claim which Vatican II brings to light is about the unity of all creation in their search for God and how this search finds definitive expression in the Incarnation. The Incarnation is, therefore, not a diminishing of the claims of other religions but offers Christians a clearer bridge and symbol for understanding the salvific import of other religious subjects and why the Christian interpretation of history ‘appears as a single river, into which many tributaries pour their waters’ (TMA, 25). Christians claim then that the Incarnation is a decisive *kairos* because it altered the *chronos* of human and cosmic relations between God and creation.

The Incarnation signifies that God bends down (Aquinas) to creation; God enters into dialogue with creation as a friend and conversation partner. In

21. JOHN PAUL II, *Tertio Millennio Adveniente*, 18.

22. John XXIII in his opening address to the Council on October 11, 1962, *Gaudet Mater Ecclesia* said: “Christ is ever resplendent as the center of history and of life”: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html); See also GS 45.

23. Pope JOHN PAUL II, Bull of Indiction of the Great Jubilee 2000, *Incarnationis Mysterium*, Vatican City, Libreria Editrice Vaticana, 2000, no. 2.

doing this, God opens Godself to the world; God becomes fully available and attentive to the groaning of creation and makes Godself vulnerable in this act of humble self-manifestation to the world. God identifies totally with the human and cosmic realities in their limitations and imperfections in order to bring creation to the fullness of being to which God's originating love has desired. The assumption of human nature – becoming one with us – is not simply an accidental union or a probationary compact; it is a decisive and radical moment in history which has substantial, permanent and eschatological consequences for creation. The church's rejection of pelagianism and Jansenism was a victory for a more holistic embrace of the aesthetics of human nature and divine grace vis-a-vis what God did in the past and continues to do for humanity and the cosmos in the Incarnational and Paschal mysteries in the life of Christ. It is also, on the other hand, a rejection of Augustine's characterisation of humanity in the *City of God* (21:22) as “*massa perditionis*, a condemned lump.”<sup>24</sup> Accordingly, the *Compendium on Catholic Social Doctrine of the Church* (17) asserts; “God has spoken his Word to men and women throughout history; indeed he himself has entered history in order to enter into dialogue with humanity and to reveal to mankind his plan of salvation, justice and brotherhood. In Jesus Christ, his Son made man, God has freed us from sin and has shown us the path we are to walk and the goal towards which we are to strive.”<sup>25</sup>

Secondly the Christological rediscovery was also tied to the recovery of the Trinitarian center at the heart of ecclesiology. As I argued elsewhere, Vatican II affirms clearly that the true identity of the Church can only be found through a return to her Trinitarian center in a spirit of humility, adoration and obedience.<sup>26</sup> Only through this return to her true identity can she become true to herself and become a more effective instrument in history for the realization of the mission of God.<sup>27</sup> Furthermore, such a return to her Trinitarian center will make the church more attentive to discerning properly what God is telling humanity through the signs of the times. It will also be a strong summons to a constant reform of the church in her pilgrimage to the Father's house so that through her the people of God will be more attuned to the love of God revealed in Christ and open to the surprises of the Holy Spirit.

24. Cited in Paula FREDRIKSEN, *Sin: The Early History of an Idea*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2012, p. 126. See also *Lumen Gentium*, 2-3.

25. Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Vatican City, Libreria Editrice Vaticana, 2005.

26. On how the spirit and text of Vatican II offered a new paradigm of humility for the identity and mission of the church and her exercise of authority see Richard R. GAILLARDETZ, “Vatican II and the Humility of the Church” in Massimo FAGGIOLI and Andrea VICINI (eds.), *The Legacy of Vatican II*, New York NY, Paulist Press, 2015, pp. 87-108.

27. Stan Chu ILO, “The Church of Poor: Towards an Ecclesiology of Vulnerable Mission,” *Ecclesiology*, 10 (2014), pp. 232-233.

The attributes of the Trinity – solidarity, participation, mutual indwelling of love, relationality, respect, collaboration, co-operation, self-giving, participation and attention to and openness to the other, unity in diversity – are qualities which are needed in the church’s engagement with the world. The church then can become a suitable instrument for the mediation of the power and transformative grace of God and to dialogue with the world only by embodying these Trinitarian attributes.

The dialogical sociality in the inner Trinitarian life is made possible because the very essence of the Christian God is openness to the other. The Christian God is revealed as openness in the community of three persons as well as openness to the world. The Christian God could not have been open to the world in the divine mission in history if the Triune God was not by nature openness in the three divine persons in their mutual relations and common essence and life. This Trinitarian recovery at Vatican II also offered the church *a dialogical hermeneutics for reading history which excerpts the church from a binding enslavement to a single interpretation or a single narrative of where God is present in the church and in history*. To embody this way of being, there emerges a more humble and open church. Vatican II called the church to embrace the emptiness of the Son of God so that she can enter into the “joyful enterprise” which as J.-M. R. Tillard writes results from “the happiness of being freed from useless weight.”<sup>28</sup> This humility makes the church open to being taught and led by the new events of meaning mediated in the world especially through the poor.

### **Dialogue in African Christianity: Foundations and Theological Proposals**

Writing in *Ecclesia in Africa* (no. 2) about the impact of Vatican II on the church in Africa, Pope John Paul II said: “The Second Vatican Ecumenical Council can certainly be considered, from the point of view of the history of salvation as the cornerstone of the present century which is now rapidly approaching the third millennium. In the context of the great event, the church of God in Africa experienced true moment of grace.”<sup>29</sup> What are the fruits of the moment of grace which Vatican II inaugurated in Africa? African theologians have been reflecting on the reception and legacy of Vatican II in Africa, my concern here is to develop the theological foundations both at work in what has already been achieved in Africa, and show how they can be appropriated in the search in Africa for transformative and hopeful theo-

28. J.-M.R. TILLARD, *I Believe, Despite Everything: Reflections of an Ecumenist*, trans. William G. RUSCH. Collegeville MN, Liturgical Press, p. 2.

29. See also *Ecclesia in Africa*, 141 on why Vatican II should be considered as “the main source of inspiration for the Special Assembly of Africa.”

logical praxis for meeting the challenges of faith and life in the continent.<sup>30</sup> Drawing from the two principles developed in the preceding section, I argue that Vatican II offered three foundations for African Christianity's search for: (i) an internal dialogue on the identity and mission of African Christianity; (ii) dialogue with African cultures, African traditional religions with a view to accounting for what is going forward in African history; (iii) dialogue with the social context of Africa with a view to answering the most pressing questions being raised by the poor of the Lord in the continent. How to theologially ground these foundations and pastorally live them out in the African church will be the concern of the rest of this essay.

### **The Roman Center and the African Margins**

*The first foundation is Vatican II's affirmation of the uniqueness and autonomy of particular churches on one hand and their communion with the universal church on the other. This foundation requires a more creative engagement on the part of African theologians, laity, religious and clergy in shaping an identity and mission of the church in Africa.* How can the pastoral priorities and practices of local churches in Africa reflect the particular concerns and needs of Africans? How can there emerge in Africa truly contextualized and relevant ecclesial communities building on the gifts and assets – spiritual, human and material resources – of Africa and Africans without being micro-managed by Rome? *Lumen Gentium* (21) offered the theological foundation for understanding the identity and autonomy of local churches and the nature of the relationship between them and the Church of Rome. It affirms that bishops are the head of their local assembly and not legates of Rome. This principle is not about the power and prerogatives of local bishops but about the ecclesial status of local Christian communities and how they determine and define their pastoral priorities and practices and their self-constituting vocation dictated by cultural and historical factors which are specific to the local church.

During the Council for instance, five bishops of Chad, though French missionaries, brought this point very clearly in their joint document. Referring to the document by the bishops of Congo (July 4, 1962) on the autonomy of the churches of Africa, the African prelates called on the Council to deepen and develop some proposals for bringing about an authentic Catholicity of the

30. On the impact of Vatican II in Africa, see for instance, F. Kabasele LUMBALA, "L'inculturation et les Églises d'Afrique: entre Vatican II et le Synode africain," in FAGGIOLI and VICINI (eds.), *The Legacy of Vatican II*, pp. 351-364; Patrick KALILOMBE, "The Effects of the Council on World Catholicism: Africa," in Adrian HASTINGS (ed.), *Modern Catholicism: Vatican II and After*, New York NY, Oxford Press, 1991, pp. 310-317; See also Agbonkhianmeghe E. OROBATOR, "After All, Africa is Largely a Nonliterate Continent': The Reception of Vatican II in Africa," *Theological Studies*, 74 (2013), pp. 284-300; Albert de JONG, *The Challenge of Vatican II in East Africa*, Nairobi, Paulines Publications Africa, 2004.

Church. They argued that Catholicity should mean unity in diversity and not of domination. This is why they called for a structural overhaul of the Roman curia noting that “Roman centralism must be opened to discussion; in light of a theology of the episcopate, the apostolic responsibility of bishops.” They argued for expanding the scope and freedom of local bishops in carrying out their pastoral responsibility without interference and without being dictated to by Rome. The African prelates also noted strongly that “It is desirable that the outward trappings of the Roman papacy be more conformed to the simplicity of the gospel and to the spirit of poverty and love that ought to shine forth in the church.”<sup>31</sup> The authentic realization of Catholicity in all aspects of ecclesial life, according to Vatican II can be achieved through the recognition of the good of each cultural subject, particular churches, religious traditions, etc. and the sharing of these goods for the realization of the reign of God in history.<sup>32</sup> As Pope Paul VI proposed in *Africae Terrarum* (14) the African who becomes a Christian does not disown himself or herself but takes up the age-old values of tradition in spirit and truth.<sup>33</sup> How far this call was heeded is part of the concluding recommendations in this essay.

*The other important question of the identity of local churches is that which Pope Paul VI raised before the third session of the Council in his encyclical, Ecclesia Suam (9, 10, 12). Pope Paul’s encyclical was a call to the church – local and universal– to enter into a deeper internal dialogue with a view to answering the question: church who are you?*<sup>34</sup> Every local church has a mission to deepen its understanding of its identity in the light of Christ who instituted the Church. This answer is not something they receive from other cultural or ecclesial subjects. Rather this answer is to be found in the stories of faith, portraits of faith, biographies of Christians, daily witnesses of people in the face of daily challenges. These stories are the fruits of daily encounters in local churches with scripture, traditions, cultural realities, and inspired by the examples and experiences of other contexts of faith in the traditions of the church.

*The first and second African synods of 1994 and 2009 witnessed some of the most important dialogues in African Catholicism inspired by Vatican II.*<sup>35</sup> These

31. Quoted in J. Oscar BEOZZO, “The External Climate,” in ALBERIGO and KOMONCHAK, *History of Vatican II*, vol. I, p. 422.

32. See LG 13.

33. See also GS, 58, DH, 9; NA, 2.

34. PAUL VI, *Ecclesiam Suam*, “Church must look with penetrating eyes within itself, ponder the mystery of its own being, and draw enlightenment and inspiration from a deeper scrutiny of the doctrine of its own origin, nature, mission, and destiny.” [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html)

35. For the debate and politics of whether Africa should organize an African Council with agenda set by Africans themselves to address the specific pastoral needs and challenges of Africa – the criteria for priestly and religious life, poverty in Africa, inculturation, self-sustainability etc. – and the response of African bishops to the 1974 synod with a document, *Promoting an*



*synods identified specific challenges and made pastoral recommendations for meeting the pastoral needs of African Christians.* The First African Synod proposed five aspects of the mission of the church in Africa going into the 21<sup>st</sup> century, namely: inculturation, dialogue, proclamation, commitment to integral human development, and the evangelization of and effective use of the means of social communication. This Synod coming as it did at the time of great crisis in Africa – 16 active wars in the continent, the Rwandan genocide, failing states in Sierra Leone, Liberia, Somalia, and fragile peace efforts in Uganda, Sudan, and Chad embraced the image of the church as family of God in Africa.<sup>36</sup> The use of family image was proposed as a symbol which could show the intimate connection of all Africans and all humanity at the deepest level which goes beyond the claims of the divisiveness of ethnic, racial, national, religious, cultural and political differences. Even though the First African Synod did not define dialogue, it calls for “structures and means which will ensure the exercise of dialogue” especially to promote pastoral solidarity in many places where people are suffering division and alienation.<sup>37</sup> Dialogue was proposed at three levels: ecumenical dialogue with other Christians with a view to finding the path to Christian unity in Africa so that the Gospel proclaimed may be more credible in the eyes of people. Dialogue with Muslims free from “false irenicism or militant fundamentalism” in order to seek common grounds in the faith which they share with Christians in the One God. Such dialogues should also encourage joint initiatives to promote peace, human progress and development at all levels. Dialogue was proposed with practitioners of African traditional religions with a view to fostering the inculturation into African Christianity of positive values like belief in One Supreme God and the rejection of “many negative influences which condition the way of life” of many African Traditional Religionists. Even though the document proposes that ATRs contain “seeds of the word,” and serve as preparation for the Gospel, its call for “respect and esteem” for adherents of ATRs was vitiated by the a priori judgment made by the synod members of “many negative influences” in ATRs and claims of the superiority of Christianity over ATRs.

*However, what is important here is the influence of Vatican II’s documents especially Nostra Aetate in inspiring a more positive understanding of African culture.*<sup>38</sup> While space does not allow us to go into details about the nature of a theology of inter-religious dialogue, it must be pointed out that since the end

---

*Evangelization of Co-Responsibility*, see Englebert MVENG, “The Historical Background of the African Synod,” in Maura BROWNE (ed.), *The African Synod: Documents, Reflections, Perspectives*. Maryknoll NY, Orbis Books, 1996, pp. 20-31.

36. *Ecclesia in Africa*, 63.

37. *Ecclesia in Africa*, 65.

38. See Congregation for the Evangelization of Peoples and the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Dialogue and Proclamation: Reflection on Dialogue and the Proclamation of the Gospel*, Nairobi, Paulines Publications Africa, 1996, pp. 14-18.

*of the Second Vatican Council, there has been genuine attempt by the Catholic Church to enter into dialogue with African religions, traditions, and cultures beginning with the positive affirmation of the 1967 document, *Africae Terrarum*. Three theological questions are relevant here for pastoral actions as well as in developing theologies of inculturation: (i) How are the African notions of God like and unlike the Christian God? (ii) What does it mean to be an African Christian and how is African Christianity like and unlike African traditional religions (ATRs)? How can one account for the presence or lack of conversion in the self-consciousness of African Christians, in their plausibility structures and praxis for the procurement of abundant life and in the extirpation of evil? This is particularly so in determining how to theologically trace the transitions from traditional autochthonous cultural knowledge, artifacts and experiences and their retention in African Christianity. Furthermore, how does one account for the schizoid faith of African Christians in the search for a more direct harvesting of the fruits of encounter with God grounded in the functional and anthropological notions of human-divine opportunities in Christian worship. (iii) What practices of dialogue can be identified from other Christian and religious groups in Africa – ATRs, Islam, Protestantism, African Independent Churches etc. – which can be brought to the table in this encounter?*

Authentic dialogue cannot be undertaken without a prior intention to be open to an exchange of spiritual, moral, scriptural, aesthetical, and other transformative resources among the dialogue partners. The agenda and parameters for dialogue and inculturation in Africa are often set in Rome. Most African bishops, theologians, pastors and practitioners are often struggling to find a middle ground in implementing these guidelines which are often generic and without regard to the specific context of Africa. African traditions of dialogue need to be given a place in African Catholicism. It is a tradition which is grounded in the belief that knowledge and truth is not simply to be found in clarity of concepts or the precision of principles and logic. Wisdom, reconciliation, inter-cultural relationships are found in the very act of the 'eating' of the wisdom bread which is prepared in a communal experience of palaver and in the emergence of consensus through contestations and reverence for diversity of perspectives.

*The challenge of developing an African model of dialogue in African Christianity is highlighted by the internal tension in African Catholicism on the identity of the church in Africa. There are three significant images of the church in Africa since the Second Vatican Council which I identify. The first image could be likened to what Fernand Dumont calls the classical identity of a local church as *un héritage et projet*. There are many theologians and church officials who without fully acknowledging it act and live out the ecclesial life of the church in Africa as if the church in Africa is an ecclesial colonial outpost of*

Rome and its prototype. They therefore seek for theologies and pastoral practices both in the African Catholic academy and in the dioceses, religious communities and parishes which are embedded in the structures and systems defined by Rome. This model does not promote any openness and dialogue in the church in Africa.

The second is the *hybrid model* which tries to show that African Catholicism is a unique African expression of some family traits of African socio-cultural and religious contexts on one hand and some family traits of the Church of Rome on the other. In many instances, this model of theology and church life creates binaries and tension within the church in Africa and different levels of inauthenticity both in the proclamation of the Gospel and in witnessing to its truth in the public. This model makes dialogue possible but difficult on key questions of faith and life in Africa with a view to the emergence of a truly African Christianity.

The third model is *the creative and innovative image* where Catholicism is being lived out in Africa through local religio-cultural grammar and idioms and African map of the universe. This model takes as revelation the new realities emerging in the history of the trials and triumphs of God's people in Africa. The answers being given to the pastoral challenges of the people are not based on manualist theology or ritualistic repetition of same answers offered in ecclesiastical documents and magisterial sources. Rather these documents are seen as one of the many other sources to be consulted in conversation with cultural and social dynamics in Africa and other cultural and religious subjects and groups within and outside the Catholic Church. This model makes dialogue possible. This model is still emerging in the midst of a conservative and authoritarian church structure and hierarchy in Africa which is strongly opposed to it. But there are many African theologians who are articulating the biblical, patristic, cultural and magisterial foundations for this third model. African theologies continue to give voice to distinctive African narratives of the experiences of faith of Africans in faithfulness to the recommendations of *Ad Gentes* (22) driven by socio-cultural and historical factors.<sup>39</sup> However, Catholic theology in Africa faces many challenges one of which is the insistence at the institutional level in African local churches on what has been called "a common theological tradition in the church," and "unity in theology," and the use of Aquinas 'as reference point' for theology based on the directives from Rome through the Congregation for the Evangelization of

---

39. On the different trajectories of African theologies see Stan Chu ILO, "Method and Models of African Theology," in Agbonkhianmeghe E. OROBATOR (ed.), *Theological Reimagination: Conversations on Church, Religion, and Society in Africa*, Nairobi, Paulines Publications Africa, 2014, pp. 115-130.

Peoples which still determine the curriculum and academic programs of theological institutes and seminaries in Africa.<sup>40</sup>

### The Movement of the Spirit in African Christian History

The second foundation is the *understanding of the movement of the Spirit in African history*. One of the legacies of Vatican II to African Christianity is the recognition by the Catholic Church that *Africa is not simply a terra incognita with regard either to Christian faith or religion in general*. The Holy Spirit has always been present in the history of Africa. This means that the past history of Africa prior to the decisive and extensive Western missionary work in Africa in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries has a far-reaching salvific import. This needs to be appropriated in interpreting the meaning-making structures in Africa's quest for the God of Jesus Christ as the God of the African ancestors. In a sense there are multiple histories within particular African Christian histories but the unifying trope is the Christological center because, as Pope John Paul II asserted, "Not only is Christianity relevant to Africa, but Christ in the members of his body is himself African."<sup>41</sup> Viewed in this light, I propose that Vatican II *offered the hermeneutical key for reading and appreciating the richness and diversity within African Christian history. The reception of the Christian faith by Africans was already beginning to bear fruits in the continent beyond the Western restrictive interpretation of faith and life and the canons of orthodoxy*. African history and African religions have often been given homological and nomothetic interpretations which leave them constantly limited by a categorizing tendency which treats everything African as monolithic. *Gaudium et Spes* (5), while not fully endorsing a post-modern empirical notion of culture affirms its existence as a reality which demands a response from the Church when it teaches that "the human race has passed from a rather static concept of reality to a more dynamic, evolutionary one." The Christocentric anthropology of *Gaudium et Spes* (10, 20, 22) is a veritable key for understanding universality of Christian humanism and the goal of culture and history both contextual and global.

40. See International Theological Commission, *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria*, www.vatican.va, 2012, no. 79. See also John Paul II's argument that the church cannot abandon in local theologies the heritage which she gained from Greco-Latin thought. He makes it appear as if these are not contextual in nature but as a revelation because they are "the providential plan of God who guides his church down the paths of time and history." See *Fides et Ratio* (70-72).

41. Pope JOHN PAUL II, "The African Bishops Challenge, an Address to the Bishops of Kenya," May 7, 1980, Quoted in *African Ecclesial Review*, 1990, p. 196. See also Pope Paul VI's Apostolic Letter, *Africa Terrarum*, 14 when he asserts: "the African who becomes a Christian does not disown himself, but takes up the age-old values of tradition in spirit and in truth"; See also DH, 9; NA, 2; GS, 58.

### Dialogue with the Poor in Africa

The third foundation is dialogue with the poor. The Church in Africa is called to be a field hospital (Pope Francis) and a harbor for the poor (John Chrysostom) in Africa.<sup>42</sup> John XXIII in his famous radio address one month before the Council on September 11, 1962 said, “Where the under-developed countries are concerned, the church presents herself as she is. She wishes to be the church for all, and especially the church of the poor.”<sup>43</sup> There was a strong movement at the Council especially among the Latin American bishops and bishops from the French-speaking world “to foster in the members of the Council a sensitivity to the problems of the Church’s own poverty and of its presence among the poor.”<sup>44</sup> The sentiments of the fathers at the council with regard to the poor as a response to the pope’s radio address were articulated by Cardinal Lercaro at the end of the first session in 1962. Reflecting on Lercaro’s address, Bishop Himmer proposed that “the first place in the church must be reserved for the poor”<sup>45</sup> and that “the church can only be true to itself by reflecting “its essence” which was “ordained by its founder for the service of the poor.”<sup>46</sup> Lercaro’s vision of ‘a church of the poor’ was not adopted by the Council Fathers despite the strong push by the “the Church of the poor group” made up of bishops from Brazil, Latin America and some parts of Europe including also the African Cardinal Yago from Abidjan. However, there was a strong urgency to address the needs of the poor especially in the Global South which rang out clearly in the opening words of GS on the “joys and hope” of the people of the modern times. Towards the end of the council, the message that the “church of the poor” should be reflected in the life of the church and of the hierarchy was so strong that some 40 bishops at Vatican II mainly from Latin America signed “the pact of the Catacombs” on November 16, 1965 in the catacombs of St Domitila. They committed themselves to living in poverty and promoting the advancement of the poor in their dioceses following the example of Christ. It is obvious that opening itself to the world requires a necessary openness to the contradiction in history which is the situation of many poor people in the world.

42. See *Ecclesia in Africa; Africae Munus*, 13.

43. Pope JOHN XXIII, *Acta Apostolicae Sedis*, 54 (1962), p. 682.

44. Giuseppe RUGGIERI, “Beyond an Ecclesiology of Polemics: The Debate on the Church” in ALBERIGO and KOMNCHACK, *History of Vatican II, vol. I*, p. 345.

45. Quoted in Jon SOBRINO, “The Urgent Need to Return to Being the Church of the Poor,” *National Catholic Reporter* Source URL (retrieved on 06/10/2015 - 16:08): <http://ncronline.org/news/peace-justice/urgent-need-returnbeing-church-poor>. See also Gustavo GUTTIERREZ, “The Church of the Poor: A Latin American Perspective,” in Giuseppe ALBERIGO, Jean-Pierre JOSSUA and Joseph KOMONCHAK (eds), *The Reception of Vatican II*, trans. Matthew J. O’CONNELL, Washington DC, The Catholic University of America Press, 1987, pp. 171-193.

46. Quoted in Ian LINDEN, *Global Catholicism*, p. 93.

Even though there were no strong voices on the question of poverty and the church's social mission from the African continent at Vatican II, African theologians, pastors, church leaders and activists have taken up this fight anew within the last 30 years. The two African synods spoke strongly of the need for African Christianity to give hope to Africans. The two synods accepted an option for the poor as a pastoral praxis (EA, 139, 113, 70, 68-69, 44, 52; *Africae Munus*, 25, 27, 29, 30, 84, 88-90). Pope Francis' call for a church of the poor in his *Evangelii Gaudium* and his numerous papal messages on the church's mission to the poor have given a new paradigm shift to the church today in her self-understanding and social mission. He has also given a new impetus to realizing the dream of some of the fathers of the council for a specific document dedicated to the church's mission and praxis for liberating the poor from their suffering and pain. What is the fate and future of African Christians who continue to flock to the churches in great numbers? What is the hope which the church in Africa will offer them as they hold on to their faith as the only solid rock which will not fail them when every other thing around them continues to show signs of instability?

*The dialogue with the poor needed in Africa today will begin with a theology of accompaniment and immersion in the daily reality of the poor.* This is a theology of vulnerable mission, humility and descent into the joys and sorrows, pains and pastiche, chaos and complexities of daily life in Africa. It is a theology of *incarnational identification* with the daily struggles of Africans. It is also about a pastoral praxis from the dumps of history develop through listening to the cries of the poor, women, divorced and separated Christians who are denied communion in our churches, and millions of vulnerable children especially girls and women who are abandoned to the drudgery of hanging on to a threadbare existence. *Dialogue with the poor can only be sustained by allowing the voice of the poor and the conditions of life and pain of many Africans today to become the new voice of God revealing to the church in Africa the data for theological reflection and pastoral life.* The Bible is to be read in Africa today through the lenses of the daily life of people because the Word of God grows with the reader and the reader grows with the Word in his or her context. In addition, it requires that the Word of God which is being proclaimed in Africa become both a portrait and illumination from the experience of those on the margins. The narratives of faith, love, hope and courage reflected in the daily stories of the poor in Africa is central to the proclamation of the Gospel and in the formulation of pastoral practices in African Christianity. African theologians need to plough through layers of biblical narratives and commentaries today like their colleagues elsewhere, but there is even a greater need to embrace the emerging exegesis of the Bible mediated through the heroic faith witnesses of ordinary Africans in their trials and triumph. Their heroism and fidelity to God in many secret corners of

Africa are testaments of alternate narratives of faith, hope and being for the church and society in Africa. No theology will be relevant to Africa which ignores the new revelations from this text of the poor in Africa which in itself is a kind of fifth Gospel. *Dialogue with the poor in Africa is a way of going beyond mere armchair theological reflection in our libraries and studies, and beyond making magisterial and synodal statements in the comforts of conference halls in Rome and in the big cities in Africa.*

*In order to be a credible dialogue partner with the poor in Africa, the church in Africa must examine her inner life in the spirit of Vatican II and the two African Synods.* The church in Africa must seek the path of reform of her structures, and systems. In doing this, she is challenged to courageously identify and reject those ecclesial practices which reinforce social hierarchies, unjust structures of power and privileges, as well as spiritual exploitations of the Gospel message which harm the poor. Also to be examined are cultural practices which are reinforced through ecclesial practices and patterns which promote patriarchy, exclusionary practices, discrimination, classism, sexism, lack of transparency, and ethnocentrism and counter-evangelical life styles and compromises with powers and principalities. All these counter-witnessing make it impossible for the reign of God to come in the lives of the poor in Africa. The extent to which the church in Africa becomes a church of the poor, a church with the poor, and a church for the poor and a humble church will determine the relevance of the church in the continent in the coming years.

## Conclusion

According to Gregory Baum, the relative autonomy granted to local churches by Vatican II requires that they develop their own contextual theologies. This demands that local churches should proclaim the Gospel in a language and through discourses which make sense to their people, and that the local church must listen to the culture of the people while taking account of the situation under which the people live.<sup>47</sup> Vatican II reshaped the culture of Catholicism and underlined the need for authentic engagement with history and culture as central to evangelization.<sup>48</sup> In order to be faithful to this inspiration of Vatican II, every local church must engage in the hermeneutics of faith and culture.<sup>49</sup> This is particularly important in Africa where the Christian faith is undergoing different levels of transitions and translations in a very challenging and complex social context.

47. Gregory BAUM, *Truth and Relevance: Catholic Theology in French Quebec Since the Quiet Revolution*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2014, p. 198.

48. Pontifical Council for Culture, *Toward a Pastoral Approach to Culture*, Boston, Pauline Books and Media, 1999, p. 39.

49. See Joseph OGBONNAYA, *African Catholicism and the Hermeneutics of Culture*, Eugene OR, Wipf and Stock Publishers, 2015.

What I have offered here is an explication of the two essential principles operative in the spirit and text of Vatican II and how they have offered three theological, ecclesiological and pastoral foundations to the identity and mission of the churches in Africa. I have also suggested practices for a theology of accompaniment and praxis of action. It is my conclusion that Africa's march to modernity can be promoted through Christianity. However, it must begin by a courageous and visible grounding of theologies and pastoral practices on the life of the poor in Africa. Identifying who and where the poor are in Africa sometimes may be made difficult judging by the ecstatic dance and expressions of joy of people in churches. This may mask their hidden suffering and pain and urgency of naming the world and reality of the poor and while showing and bandaging the wounds of the poor in Africa. But the poor are everywhere in Africa: they include people who have left the church, those who have no food, home, or future; those who are on the margins, women and children, young people who have no jobs, those who have been excluded from the church, and victims of internal conflicts in our churches, victims of war, ethnic conflicts, refugees, migrants, etc. The challenge of Vatican II is still true today that the joys and sorrows of these brothers and sisters must be central to the *missio* of the Church in Africa if she is to be truly *lumen gentium*.

*Center for World Catholicism and Intercultural Theology*  
*DePaul University*  
*Chicago, USA.*

#### SUMMARY

This essay addresses the significance of Vatican II to African Christianity especially in the areas of dialogue with African religions and cultures, as well as dialogue with the poor in Africa. Vatican II was modern Catholicism's decisive commitment to dialogue with the world and openness to cultural pluralism. This brought about a movement away from mono-cultural Catholicism to an appropriation of a new hermeneutics of multiplicity in the Church's self-understanding and relations with different cultural subjects. In Africa, this openness gave a new impetus to an internal dialogue in African Christianity. Dialogue was identified as central to the identity and mission of African Christianity by the two African synods, both of which were inspired by the teachings of Vatican II. Through an examination of key texts of both Vatican II and the two African Synods, the essay proposes how dialogue with African traditional religions and Islam, dialogue with African cultures and social context, and with the poor in Africa can be carried out in the spirit of Vatican II.



## SOMMAIRE

Cette étude traite de l'importance de Vatican II pour le christianisme africain, spécialement en ce qui concerne le dialogue avec les religions, les cultures et les pauvres. Vatican II représente la volonté de l'Église catholique moderne de s'engager pour le dialogue avec le monde et de s'ouvrir au pluralisme culturel. Ce qui a permis à l'Église de passer d'un catholicisme mono-culturel à l'appropriation d'une nouvelle herméneutique de multiplicité dans l'auto-compréhension et dans la relation avec les différents sujets culturels. Cette ouverture a donné un nouvel élan à un dialogue interne au christianisme africain. Le dialogue a été identifié comme un élément central de l'identité et de la mission du christianisme africain par les deux synodes africains qui, tous les deux, ont été inspirés par les enseignements du Concile Vatican II. À travers une approche analytique des textes clés du Concile Vatican II et des deux synodes africains, cette étude propose comment le dialogue entre les religions traditionnelles africaines et l'Islam, le dialogue entre les cultures africaines et le contexte social et le dialogue avec les pauvres en Afrique pourraient être conduits selon l'esprit de Vatican II.



---

## “RITUAL DIALOGUE” AND THE “DIALOGUE OF LIFE” The Contribution of Selva J. Raj

REID B. LOCKLIN

In his 2008 work, *What Happened at Vatican II*, the historian John O’Malley suggests three fundamental “issues-under-the-issues” that most significantly shaped the teaching of the Council: the problem of continuity and change, the relationship of centre and periphery, and the predominant “style” or “model” of the Church’s authority and communication.<sup>1</sup> As a theme, “dialogue” belongs primarily to the last of these issues: it is one of the key terms in what O’Malley refers to as the horizontal or invitational style of the Council. More specifically, it is one of several terms that evoke “reciprocity” or “mutuality” as a distinctive mode of relationship and governance.<sup>2</sup> But O’Malley notes that the three “issues-under-the-issues” overlap significantly, and the style of dialogue and reciprocity bears significantly on the relation of centre and periphery. It is no accident, perhaps, that one of the documents to which O’Malley attributes the prominence of “dialogue” as a theme of the Council – that is, Paul VI’s programmatic 1964 encyclical *Ecclesiam Suam*<sup>3</sup> – unfolds as a series of dialogical interactions among various centres and their corresponding peripheries: the Church and all persons of good will; Christianity and the followers of other religious paths; Catholicism and other Christian traditions; and, finally, the Roman Church and the universal Catholic Church.<sup>4</sup>

The connection between the centre/periphery question and the practice of dialogue is, at least arguably, most pressing in India and other parts of Asia, where Christians in most cases represent tiny minorities in a highly pluralistic religious milieu. O’Malley acknowledges that Vatican II was a Eurocentric council, albeit one whose members were beginning to grapple

---

1. John W. O’MALLEY, *What Happened at Vatican II*, Cambridge MA - London, Harvard University Press, 2008, pp. 8-12, 298-311.

2. John W. O’MALLEY, *What Happened*, pp. 11-12, 43-52, esp. 50.

3. John W. O’MALLEY, *What Happened*, pp. 203-204.

4. Pope PAUL VI, *Ecclesiam Suam*, *The Holy See*, 6 August 1964, 96-113 <[http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam_en.html)>, accessed 18 May 2014.

with the consequences of decolonialization.<sup>5</sup> The Council did include indigenous Indian bishops and, as Paul Pulikkan has demonstrated, they were instrumental in pressing for the themes of reciprocity and dialogue in the conciliar teaching.<sup>6</sup> They were also instrumental in implementing this teaching and articulating new language for it, most notably the “triple dialogue” with the poor, with cultures and with religions set out by the Federation of Asian Bishops’ Conferences (FABC) beginning in the 1970s.<sup>7</sup> Such developments have, in the years since the Council, also raised some of the thorniest questions of the relationship between local churches and the Roman Church. This has been vividly illustrated, recently, by a renewed investigation by the Congregation for the Doctrine of the Faith into one of the most prominent Catholic theologians of India and one of the principal authors of several documents of the FABC.<sup>8</sup>

In this paper, I propose to explore the mutual imbrication of interreligious dialogue and the negotiation of centres and peripheries at a more local level than that of Rome and the FABC or even the Church of India – namely, the relations of Catholics and Hindus, and priests and laity, at small shrines in rural Tamil Nadu, in the southeastern corner of the Indian subcontinent. I take as my focus the ethnographic work of the late Selva J. Raj (1952-2008) and particularly his notion of “ritual dialogue” as a distinctly grassroots expression of interreligious hybridity and exchange. Such dialogue upsets the vision of fixed religious identities presumed in *Nostra Aetate* and subsequent Vatican documents such as *Dialogue and Proclamation* (1991); more deeply, it upsets the notion of dialogue itself, and removes the most important forms of exchange from the elite realm of clergy, theologians and other religious specialists. In the first part of the paper, I give an account of Raj’s argument for “ritual dialogue” and some of the examples he provides of such dialogue from his ethnographic research; in the second, I apply this idea to dominant notions of dialogue emerging from the teachings of Vatican II.

### “Ritual Dialogue” in the Writings of Selva J. Raj

Selva J. Raj was one of the most important scholars of popular Indian Christianity and South Asian religion at the turn of the twenty-first century.

5. John W. O’MALLEY, *What Happened*, pp. 12-14, 298.

6. Paul PULIKKAN, *Indian Church at Vatican II: A Historico-Theological Study of the Indian Participation in the Second Vatican Council*, Trichur, India, Marymatha Major Seminary, 2001.

7. See, e.g., Peter C. PHAN, “Christian Mission in Asia: A New Way of Being Church,” in *In Our Own Tongues: Perspectives from Asia on Mission and Inculturation*, Maryknoll NY, Orbis Books, 2003, pp. 13-31.

8. Cindy WOODEN, “Vatican investigating Indian Jesuit’s work, but has not silenced him,” *Catholic News Service*, 14 May 2014, <<http://www.catholicnews.com/data/stories/cns/1401979.htm>>, accessed 26 May 2015.

In a recent publication, Karen Pechilis has highlighted four of his distinctive contributions to the practice of scholarship in these areas of study: “collaboration, self-reflection, vividness of observation and a lightness of heart.”<sup>9</sup> To this list, one might add a term Raj used frequently in his own scholarship, “dialogue in action.” For Selva Raj embodied in his life of service and study a willingness to cross many boundaries with a sense of dialogical openness, seriousness and humility. Born into a large Catholic family in the village of Ramanathapuram, Tamil Nadu, on May 31, 1952, Raj completed his Ph.D. with the renowned Indologist Wendy Doniger at the prestigious University of Chicago Divinity School. At the time of his tragic, unexpected death on March 15, 2008, Raj was serving as Chair and Stanley S. Kresge Professor of Religious Studies at Albion College in eastern Michigan. An ordained Catholic priest for over 20 years, he nevertheless dedicated his scholarly career to the ethnographic study of popular Christian and Hindu traditions that significantly challenged the interests of the institutionalized elite. Well-respected for his significant leadership in the American Academy of Religion, the Conference for the Study of Religions of India and the Society for Hindu-Christian Studies, Raj cut his administrative teeth in the 1970s and 1980s working with Mother Theresa on the streets of Kolkata.

### *Vernacular Catholicism in the Tamil Countryside*

Though his research touched a number of different areas in South Asian studies, the core of Raj’s interest focused on popular ritual practices at four Catholic shrines in rural Tamil Nadu, two dedicated to St. Anthony of Padua and two associated with the missionary martyr St. John de Britto. He observed that the popular religiosity at these sites, though ostensibly dedicated to European figures, revealed a much more profound indigenization of Christianity than more self-conscious, elite attempts to sponsor Christian ashrams or to inculturate the liturgy. At the shrine of St. Anthony in the coastal village of Uvari, for example, Raj observed a variety of rituals that drew Tamil Hindus and Catholics together in a shared pursuit of this-worldly goals of healing and health. In several articles, Raj describes the practice of *asanam* rites, in which pilgrims seek release from demonic possession or other afflictions through ritual vows, sacrifice of a chicken or goat, hair-shaving, and a preparation of a sumptuous meal for thirteen beggars.<sup>10</sup> During fieldwork at Uvari in 2000,

9. Karen PECHILIS, “Introduction,” in Karen PECHILIS and Selva J. RAJ (eds.), *South Asian Religions: Tradition and Today*, London and New York NY, Routledge, 2013, p. 4.

10. See especially Selva J. RAJ, “Dialogue ‘On the Ground’: The Complicated Identities and Complex Negotiations of Catholic and Hindus in South India,” *Journal of Hindu-Christian Studies*, 17 (2004), p. 33-44; and Selva J. RAJ, “Shared Vows, Shared Space and Shared Deities: Vow Rituals among Tamil Catholics,” in Selva J. RAJ and William P. HARMAN (eds.), *Dealing With Deities: The Ritual Vow in South Asia*, Albany NY, SUNY Press, 2006, pp. 57-59.

Raj had the opportunity to observe possession behaviours and to interview a Catholic and a Hindu woman, both seeking release from the fierce Hindu village goddess Issakkiyamman from the divine power of St. Anthony.<sup>11</sup> On the one hand, these healing rituals implicate Hindu villagers in distinctively Catholic practices, such as praying the rosary, and frequently take St. Anthony as their own family or village deity; on the other, they also draw the Catholic shrine itself into a distinctively “indigenous worldview and epistemology” by “investing in St. Anthony miraculous powers and attributes traditionally associated with Hindu tutelary deities.”<sup>12</sup>

Commenting more broadly on the system of ritual vows (*nerccai*) evident not only at Uvari, but throughout the Tamil countryside, Raj writes:

With the exception of certain obvious Catholic items like the candle, cross, saints, and scapulars that serve as identity markers there is very little difference between Catholic and Hindu *nerccai* ritual performance. This suggests that, with some minor variations, Catholics and Hindus share a common ritual system.<sup>13</sup>

Both the “common ritual system” that draw Hindus and Catholics together and the distinctive “identity markers” that separate them play vital roles in what emerges in Raj’s scholarship as a complex, negotiation relationship. One interview subject notes that “Just three miles away from the shrine of St. John Britto is the Karuppannasami temple. Many of us Catholics go there to offer goat sacrifice, perform the hair-shaving rite, and garland the Hindu deity.”<sup>14</sup> At the same time, Raj finds little evidence of confusion about identity or religious belonging on the part of these Catholic devotees; if anything, building on the analysis of the anthropologist Victor Turner, Raj insists that such boundary-crossing functions as much to reaffirm and consolidate religious difference as to create bonds of solidarity.<sup>15</sup>

### *Institutional Indigenization versus Popular Inculturation*

It should be noted that Selva Raj is not unique in drawing attention to elements of religious hybridity in popular practice: this is a common feature of much ethnographic work in South Asia, and Raj frequently drew comparisons to anthropological studies of popular Christian traditions in Greece and Spain.

11. Selva J. RAJ, “Ethnographic Encounter with the Wondrous in a South Indian Catholic Shrine,” in Corinne G. DEMPSEY and Selva J. RAJ (eds.), *Miracle as Modern Conundrum in South Asian Religious Traditions*, Albany NY, SUNY Press, 2008, pp. 147-153.

12. Selva J. RAJ, “Ethnographic Encounter,” p. 154.

13. Selva J. RAJ, “Shared Vows,” pp. 60-61.

14. Selva J. RAJ, “Shared Vows,” p. 61.

15. See especially Selva J. RAJ, “Transgressing Boundaries, Transcending Turner: The Pilgrimage Tradition at the Shrine of St. John de Britto,” in Selva J. RAJ and Corinne DEMPSEY (eds.), *Popular Christianity in India: Riting between the Lines*, Albany NY, State University of New York Press, 2002, pp. 105-106.

What distinguishes Raj’s work is his insistence that such hybrid ritual practice constitutes a distinctive form of interreligious dialogue.

In a work published in the theological journal *Vidyajyoti* in 2005, for example, Raj offered a critique of what he called “institutional indigenization,” perhaps most clearly evident in the paradigm of the missionary Jesuit Roberto De Nobili (1577-1656).<sup>16</sup> De Nobili famously differentiated between a narrow range of Hindu rites with exclusive reference to false “idols” and a much wider range of rituals and customs that serve a wider social purpose.<sup>17</sup> Only the former needed to be rejected; the latter need not “be condemned, as the theologians say, regarding their substance, but solely regarding the objectionable mode connected with it...”<sup>18</sup> De Nobili himself became fluent in Sanskrit and Tamil, donned a sacred thread and ochre robe, and presented himself as an upper-caste ascetic. “[W]here superstition and paganism had hitherto been seen,” writes David Mosse, De Nobili “discovered Hinduism as a universe of social practice onto which Christianity would graft the light of true religion.”<sup>19</sup> This project was contested from its inception and eventually emerged as one of the primary objects of the so-called “Rites Controversy” and eventual suppression of the Jesuit order in the eighteenth century.<sup>20</sup> More importantly, for Raj, it was inextricably elitist from beginning to end, insofar as the primary agents of indigenization were missionary bishops, theologians and cultural elites like De Nobili himself. Raj thus draws a straight line from De Nobili, through the various monastic experiments with Christian ashrams in the mid-twentieth century, all the way to an initiative like the post-conciliar National Biblical Catechetical and Liturgical Centre in Bangalore, which – though drawing the Catholic liturgy into conversation with a more diverse range of classical, folk and tribal traditions – nevertheless reflects the preoccupations of an ecclesial and cultural elite.<sup>21</sup>

Against such elite projects, Raj contrasts the “popular inculturation” evident in such vow rituals as those discussed above, as well as funerary rites that incorporate the “form, content, and procedure” of popular Hindu traditions.<sup>22</sup> He sums up his analysis as follows:

16. Selva J. RAJ, “Two Models of Indigenization in South Asian Catholicism: A Critique,” *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, 69 (2005), pp. 415-430.

17. Roberto DE NOBILI, “What Rule Should Guide Us in Admitting and Judiciously Deciding about India’s Social Customs,” in *Preaching Wisdom to the Wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, S.J., Missionary and Scholar in 17<sup>th</sup> Century India*, trans. Anand AMALADASS, S.J. and Francis X. CLOONEY, S.J., St. Louis MI, Institute of Jesuit Sources, 2000, pp. 195-215.

18. Roberto DE NOBILI, “What Rule,” p. 211.

19. David MOSSE, “A Jesuit Mission in History,” *The Saint in the Banyan Tree: Christianity and Caste Society in India*, Berkeley CA, University of California Press, 2012, p. 33.

20. David MOSSE, “A Jesuit Mission,” pp. 44-46.

21. Selva J. RAJ, “Two Models,” pp. 417-420.

22. Selva J. RAJ, “Two Models,” p. 426.

Unlike the contrived institutional inculturation, popular inculturation organically emerges from the lived experience, existential concerns, and human needs of Catholic laity and their Hindu neighbours with whom they live in daily dialogical relationship. They draw from each other's ritual and religious resources and their shared common cultural and linguistic data bank. While institutional inculturation relies heavily on Brahminic and Sanskritic Hinduism, popular lay inculturation draws on popular lay Hinduism. [...] More importantly, institutional inculturation is a grass-roots experience of the laity or religious masses that organically emerges from their lived experience and human needs.<sup>23</sup>

Elsewhere, Raj specifies such popular practices as instance not merely of inculturation, but also of authentic interreligious exchange, rooted in "the world of rituals rather than the sophisticated world of theological concepts and categories."<sup>24</sup> Unlike De Nobili, who reduced Hindu and folk traditions of India to malleable social customs subject to reinterpretation by the authorized bishop or theologian, the popular indigenization evident at these Tamil shrines acknowledges the real power of these traditions and their ritual practices, as they are, and crosses religious boundaries in a shared, pleading search for this-worldly results – healing, the birth of a child, exorcism from a possessing spirit, honoring the beloved dead. "In this sense," Raj writes, "ritual also functions as a medium for encountering 'the other' and a model for dialogue on a profoundly experiential level."<sup>25</sup>

### *Ritual Dialogue*

Though Raj does not develop his theory of ritual dialogue in a systematic way, one can get a good sense of it in terms of various binaries he uses to differentiate it from more formal institutional or elite dialogical forms. The first of these binaries is interior and exterior: whereas priests and theologians focus on the cultivation of "interior, enlightened faith," the popular devotions focus on "supernatural manifestations and irruptions into the mundane."<sup>26</sup> A second binary is between conceptualism and embodied practice. Commenting on the *asanam* rituals at Uvari, Raj notes that such rites directly implicate devotees' bodies in authentic encounter with and transformed perception of the "religious other." Through shared pilgrimage, shared sacrifice and ritual meals that incorporate explicit practices of reciprocity and status-inversion, Hindus and Catholics develop a shared, embodied identity as "devotees of St. Anthony" and members of the same "ritual household."<sup>27</sup>

23. Selva J. RAJ, "Two Models," p. 427.

24. Selva J. RAJ, "Dialogue 'On the Ground'," pp. 41-42.

25. Selva J. RAJ, "Dialogue 'On the Ground'," p. 42.

26. Selva J. RAJ, "Ethnographic Encounter," p. 157.

27. Selva J. RAJ, "Dialogue 'On the Ground'," pp. 41-42.



A third binary is elite and popular, which Raj also codes as the tension between “center and periphery” in the Tamil church. On the one hand, Raj frequently observes that priests and theologians, particularly those who received their formation after Vatican II, tend to criticise these popular practices as naïve or superstitious.<sup>28</sup> On the other, these same religious elites are often reduced to a strictly marginal role. In one particularly vivid narrative, a priest offers an initial blessing of an extraordinary festival procession at the shrine of St. Anthony of Puliampatti, only to be “whisked away” to his residence and effectively excluded from the central ritual performance.<sup>29</sup> To underscore the point, Raj quotes the pastor of one shrine: “We [clergy] speak about faith, the cross, and the Kingdom of God but for them [rural Catholics] religion is pilgrimage, festivals and rituals. Official Catholic rituals like the Mass and sacraments have only secondary importance.”<sup>30</sup>

Despite his own status as a priest for most of his scholarly career, one of the intents of Raj’s scholarship in this area was to contend that the ritual dialogue of popular Tamil Catholicism is precisely not naïve or superstitious, but part and parcel of a coherent, efficacious approach to Hindu-Christian dialogue and exchange. Reflecting on the distinctively “religious epistemology” of Tamil popular religion, for example, Raj notes the close interconnection between an indigenous discourse of supernatural intervention and the lived experiences of such interventions in practice. “St. Anthony’s devotees experience miracles and miraculous events,” he writes, “because they have the category of miracles and collectively assert their possibility and reality.”<sup>31</sup> Similarly, Raj affirms the importance of materiality and the body as sites of religious significance in the common Tamil epistemology and ritual repertoire, shared by Catholics, Hindus and Muslims alike.<sup>32</sup> As already briefly noted, Raj contends very strongly that Tamil Catholics participate in this epistemology and draw freely upon this repertoire without any confusion about their distinct identity as pious Catholics. In one telling example, Raj describes his elder brother’s decision to sponsor a sacrificial *puja* to sanctify the plot of a new home. After the brother’s Hindu mason killed a chicken and sprinkled its

28. E.g., Selva J. RAJ, “Shared Vows,” p. 62; “Ethnographic Encounter,” pp. 156-58; Selva J. RAJ, “Transgressing Boundaries,” pp. 102-103; and Selva J. RAJ, “The Ganges, the Jordan, and the Mountain: The Three Strands of Santal Popular Catholicism,” in RAJ and DEMPSEY, *Popular Christianity in India*, pp. 50-51.

29. Selva J. RAJ, “Public Display, Communal Devotion: Procession at a South Indian Catholic Festival,” in Knut A. JACOBSEN (ed.), *South Asian Religions on Display*, London and New York NY, Routledge, 2008, p. 83. For other examples, see Selva J. RAJ, “Ganges, Jordan and Mountain,” p. 45; “Serious Levity at the Shrine of St. Anne in South India,” in Selva J. RAJ and Corinne G. DEMPSEY (eds.), *Sacred Play: Ritual Levity and Humor in South Asian Religions*, Albany NY, SUNY Press, 2010, p. 32.

30. Selva J. RAJ, “Transgressing Boundaries,” p. 103.

31. Selva J. RAJ, “Ethnographic Encounter,” p. 162.

32. Selva J. RAJ, “Public Display,” pp. 84-85.

blood on the foundation and the corners of the plot, Raj's sister-in-law followed with holy water and Catholic votive offerings so that "Jesus might guard our family and protect our new home."<sup>33</sup> "By her ritual actions," Raj concludes, "she was letting her Hindu workers know that while she shares Hindu religious ideas and ritual idiom, she also has a different religious identity and a distinct ritual tradition."<sup>34</sup>

### Ritual Dialogue and/as a "Dialogue of Life"?

In one of his earlier essays, Raj describes popular inculturation and ritual dialogue as a "corrective to the conceptual, elitist, institutional inculturation or institutional dialogue" that remains "divorced from the existential human and spiritual experiences of the majority of Indian Catholics."<sup>35</sup> For the remainder of this paper, I will explore the extent to which Raj's theology of ritual dialogue coheres with a vision of interreligious dialogue emerging from Vatican II, and the extent to which it critiques or complicates such a vision.

### *The Council's Inclusive Vision of Dialogue*

It is by now well-recognized that the Vatican II Declaration on the relation and attitude of the Catholic Church toward other religious paths, *Nostra Aetate*, represents only one element of the Council's wider teaching on the followers of such paths, and it says little indeed about the issue that has probably attracted the most attention in the post-conciliar period: namely, the possibility of universal salvation.<sup>36</sup> Instead, the document echoes *Lumen Gentium* (16) in making what Francis Sullivan considered a far more innovative development in the broader conciliar teaching: the Council's affirmation not merely of goodness – which had been clearly acknowledged in prior tradition – but also of truth in the teachings and practices of other religious paths.<sup>37</sup> This twin focus on goodness and truth is, in turn, reflected in the document's specification of "collaboration" (*collaboratio*) and "conversation" (*colloquium*) as the desired modes of relation between Christians and the followers of such paths

33. Selva J. RAJ, "Being Catholic the Tamil Way: Assimilation and Differentiation," *Journal of Hindu-Christian Studies*, 21 (2008), p. 54.

34. Selva J. RAJ, "Being Catholic," p. 55.

35. Selva J. RAJ, "Ganges, Jordan and Mountain," p. 55.

36. On this point, see especially Gerald O'COLLINS, *The Second Vatican Council on Other Religions*, Oxford, Oxford University Press, p. 201, and Francis A. SULLIVAN, S.J., "Vatican II and the Postconciliar Magisterium on the Salvation of the Adherents of Other Religions," in James L. HEFT with John O'MALLEY (eds.), *After Vatican II: Trajectories and Hermeneutics*, Grand Rapids MI and Cambridge UK, Eerdmans, 2012, pp. 68-95.

37. See Francis A. SULLIVAN, "Vatican II," pp. 76-78.

early in the document (NA 2).<sup>38</sup> The term *colloquium* recurs in the longer, far more detailed treatment of Christian-Jewish relations, along with the injunction for Christians and Jews to cultivate mutual “knowledge” (*cognitio*), “high regard” (*aestimatio*), and biblical and theological “study” (*studium*; NA 4).

Though the declaration does not explicitly use the term “dialogue,” it is clear that these terms imply what O’Malley describes as reciprocal, dialogical relations, and subsequent magisterial teachings have not drawn a sharp distinction among such terms as *colloquium*, *dialogos* and *collaboratio*. In fact, the dialogue envisioned by *Nostra Aetate* includes not only discursive study and conversation, but also elements of embodied practice and affective relation. This broad definition recurs elsewhere in the tradition. In *Ecclesiam Suam*, for example, Pope Paul VI defined dialogue as, simply, the “internal drive of charity which seeks expression in the external gift of charity” (64), and he associated it, if anything, more with collaboration to advance the cause of peace and the common good than more formal activities of theological or philosophical exchange. So too the landmark 1991 *Dialogue and Proclamation*, following the 1984 document *Dialogue and Mission*, defines dialogue as “‘all positive and constructive interreligious relations with individuals and communities of other faiths that are directed at mutual understanding and enrichment,’ in obedience to truth and respect for freedom. It includes both witness and the exploration of respective religious convictions” (9).<sup>39</sup>

Perhaps most importantly for my purposes in this article, *Dialogue and Proclamation* again follows *Dialogue and Mission* in distinguishing among four basic, interrelated forms that such dialogue can take (42):

- a) The *dialogue of life*, where people strive to live in an open and neighbourly spirit, sharing their joys and sorrows, their problem.
- b) The *dialogue of action*, in which Christians and others collaborate with the integral development and liberation of people.
- c) The *dialogue of theological exchange*, where specialists seek to deepen their understanding of their respective religious heritages, and to appreciate each other’s spiritual values.

38. The Latin text and English translation of *Nostra Aetate* are available in Norman P. TANNER (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils, Volume II: Trent-Vatican II*, London, Sheed and Ward; Washington DC, Georgetown University Press, 1990, pp. 968-971.

39. Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Dialogue and Proclamation: Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ*, 19 May 1991, *The Holy See*, <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_19051991\\_dialogue-and-proclamatio\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html)>, accessed 19 May 2014. The cited text is from no. 3 of the Secretariat for Non-Christians, *The Attitude of the Church toward Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission*, 10 May 1984, CIMER <<http://www.cimer.org.au/documents/DialogueandMission1984.pdf>>, accessed on 19 May 2014.

- d) The *dialogue of religious experience*, where persons, rooted in their own religious traditions, share their spiritual riches, for instance with regard to prayer and contemplation, faith and ways of searching for God or the Absolute.

Though *Dialogue and Proclamation* explicitly denies any hierarchy in these forms of dialogue, it does seem to trace a movement of ethical deepening and ever-greater spiritualization. “Contacts in daily life and common commitment to action,” the authors write, “will normally open the door for cooperation in promoting human and spiritual values; they may also eventually lead to the dialogue of religious experience in response to the great questions which the circumstances of life do not fail to arouse in the minds of people (cf. NA 2)” (43). The theologian Jacques Dupuis, in treating these documents and unfolding the significance of interreligious dialogue, describes its significance in terms of “enrichment” and “purification” of one’s personal faith and “deeper conversion” of all participants to God.<sup>40</sup>

### *The Synthesis of Life and Religious Experience in Ritual Dialogue*

The “ritual dialogue” described by Selva J. Raj clearly corresponds in some ways to what these documents describe as a “dialogue of life”: popular indigenization, on Raj’s telling, is fundamentally rooted in the “existential human and spiritual concerns and experiences” of the laity.<sup>41</sup> The widened vision of dialogue in both *Ecclesiam Suam* and *Dialogue and Proclamation* – if not *Nostra Aetate* itself – clearly includes such concerns in its field of view. Such an existential focus becomes even clearer in the *Directory on Popular Piety and the Liturgy*, issued by the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments in 2001.<sup>42</sup> The authors of the *Directory* recognize the importance of popular forms of religious expression, quoting Pope John Paul II to the effect that “popular piety can neither be ignored nor treated with indifference or disrespect because of its richness and because in itself it represents a religious attitude in relation to God” (2). They also acknowledge a diverse range of such popular expressions, with “pious exercise [...] in harmony with the spirit, norms, and rhythms of the Liturgy” (7) at one end of the spectrum and a more universal, cross-cultural “popular religiosity” beyond the scope of “Christian revelation” (10) at the other. Once again, in the *Directory*, we encounter a movement from center to periphery.

40. Jacques DUPUIS, *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue*, Maryknoll NY, Orbis, 2001, pp. 233-235.

41. Selva J. RAJ, “Two Models,” p. 420.

42. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, *Directory on Popular Piety and the Liturgy: Principles and Guidelines*, Boston, Pauline Books and Media, 2002, hereafter cited by section number in the text.

What we do not encounter in these documents is any obvious recognition of something like a shared Tamil folk “ritual system” and “religious epistemology” as a means to forge links across boundaries of religious identity. The *Directory*, perhaps, comes closest, with its recognition that “there is always a religious dimension in the hearts of people, nations and their collective expressions” (10) in its discussion of popular religiosity. But the document also reveals a deep ambivalence in its chapter on the theological evaluation of such religiosity: whereas the Christian life of worship is described, in terms reminiscent of *Ecclesiam Suam*, as participation in a “salvific dialogue” Father, Son and Spirit (76-78) at the outset of the chapter, such a dialogic approach is nowhere evident in the discussion of inculturation at its conclusion. The authors speak instead in guarded terms about appropriate adaptation of language, music, art and even “certain gestures” from diverse cultures and draw attention to the risks of “subjective approaches” and “syncretism” (92). Perhaps unsurprisingly, the vision of inculturation offered by this Vatican congregation shares more in common with the two rules of Roberto De Nobili than with the spontaneous exchange of Hindu and Catholic devotees of St. Anthony of Uvari.

*Dialogue and Proclamation*, for its part, is often recognized as a high point in the Church’s recognition of the positive role played by the teachings and practices of other religious traditions in the salvation of their adherents.<sup>43</sup> Yet, the traditions that receive such positive valuation are almost exclusively the so-called great historical religions of Asia and Africa (see 12-13) and the terms of valuation cohere closely with what Raj criticised as the “interior, enlightened faith” of institutionalized Catholicism.<sup>44</sup> It is, according to the authors *Dialogue and Proclamation*, through the “sincere practice of what is good in their own religious traditions,” internal assent to “the dictates of their conscience” and the “invisible action of the Spirit of Christ” that Hindus and others come to participate in the salvation of Christ (29). If there is no inter-religious dialogue in the *Directory*’s treatment of indigenized religiosity, we might say, there is no explicit recognition of the exteriorized, embodied practice of popular piety in *Dialogue and Proclamation*. “Ritual dialogue,” as proposed by Raj, disappears into a crack between the “culture” of one document, and the “religion” of the other.

This is so, in part, precisely because the popular religiosity at these four Tamil shrines does not respect any easy division between religion and culture, or between “life,” “action” and “religious experience.” For the devotees Raj observes and interviews over the course of his many articles, the experience of the transcendent is inextricably bound with the exigencies of everyday life.

43. See Francis A. SULLIVAN, “Vatican II,” pp. 88-89; Jacques DUPUIS, *Christianity and the Religions*, pp. 222-225; and Mark PLAISS, “‘Dialogue and Proclamation’ a Decade Later: A Retreat?,” *Journal of Ecumenical Studies*, 38 (2001), pp. 189-195.

44. Selva J. RAJ, “Ethnographic Encounter,” p. 157.

God manifests the divine self in and through struggles for social status and prestige, the desire for a child, and physical, embodied experiences of illness and possession.

Now, it would probably go too far to say that either Selva Raj or the devoted lay Catholics who emerge in his scholarship have no appreciation for personal faith or salvation in Christ – quite the opposite! Instead, he notes how in practice such emphases often reflect institutional concerns and undercut profound instances of inculturation and dialogical engagement. In his treatment of the leasing of ritual honours (*mandakapadi*) in festival processions of St. Anthony in Paliampatti, for example, Raj notes with the efforts of priests to reform this “caste- and economy-based system” to bring it more in line with the “Gospel value of equality”; such efforts, he concludes, have met with only “moderate success among educated audiences,” due both to deeply engrained social mores and the economic importance of such sponsorships for “church coffers.”<sup>45</sup> Similarly, in his reflections on miraculous healing stories from the Uvari Anthony shrine, Raj notes that priests’ reluctance to credit such narratives stems as much from a sense of competition between the institutional power of the church and the supernatural power of the saint as from any rationalist or spiritual motive.<sup>46</sup> What might be coded as “purifying cultures from [...] dehumanizing elements” as an aspect of authentic dialogue in a Vatican document like *Dialogue and Proclamation* (46), in other words, emerges in Raj’s work as an expression of a very this-worldly concern with institutional power and consolidation. Here too, “life” and “religious experience” seamlessly cohere.

## Conclusion

In his *What Happened at Vatican II*, with which I began this essay, John O’Malley draws special attention to the universal call to holiness in *Lumen Gentium* as one of the clearest indications of the transformation of style intended and effected by the Second Vatican Council: along with “charism,” “grief,” “anguish,” “conscience” and other “interiority-words,” the call to holiness reflects a dramatic shift from the judicial style of previous ecumenical councils, oriented as they were to “external conformity to enforceable codes of conduct.” Of this call, O’Malley writes that “though it must have external form, [it] relates more directly to the higher impulses of the human spirit...”<sup>47</sup> If this shift is true of the Council’s approach to Christian life in general, it is also true of its approach to dialogue, which seeks mutual learning, mutual

45. Selva J. RAJ, “Public Display,” pp. 86-87.

46. Selva J. RAJ, “Ethnographic Encounter,” pp. 158-160.

47. John O’MALLEY, *What Happened*, pp. 50-51.

enrichment and mutual conversion to “the higher impulses of the human spirit.”

In this, the vision of dialogue at Vatican II both affirms the mutuality and exchange of popular indigenization and, it would seem, profoundly undermines it. Ritual dialogue, as Selva J. Raj observed it in the popular Catholic shrines of rural Tamil Nadu, exists largely apart from and sometimes “in defiance of institutional norms and ecclesiastical directives”<sup>48</sup> and its focus more closely resembles the exteriority and formalism with which the pre-conciliar period is frequently indicted than the interiority of Vatican II. Though Raj speaks with modest approval of the reforms of the Council, such appreciation is always laced with profound ambivalence: often it is the most progressive reformers shaped by the teachings of Vatican II who are least tolerant of the popular indigenization and ritual dialogue Raj considered so vital to the practice of Tamil Catholicism. By opening its doors to an artificial, contrived form of theological inculturation and dialogue, on this reading, Vatican II may have also become guilty of intruding itself into a vital, spontaneous popular dialogue already underway. Even now, Raj’s work seems to suggest, such institutional dialogue threatens to de-vernacularize these traditions and to insinuate the power of the centre into the hearts, minds and hybrid ritual practises of Tamil Catholic devotees.

Is there any other way to imagine this relationship? Here we may profit by turning again to the *Directory on Popular Piety and Dialogue* of 2001. In its introduction, the *Directory* offers three principles for pastoral practice: insistence on the “primacy of the liturgy” over popular piety; the need for both “evaluation and renewal” of such piety; and the articulation of “distinction” and “harmony” as the proper mode of relation between the two (11-13). With regard to the last of these principles, the authors write:

On the one hand, a superimposing of pious and devotional practices on the Liturgy so as to differentiate their language, rhythm, course and theological emphasis from those of the corresponding liturgical action, must be avoided, while any form of competition with or opposition to the liturgical actions, where such exists, must also be resolved [...]. Since, on the other, pious practices must conserve their proper style, simplicity and language, attempts to impose forms of ‘liturgical celebration’ on them are always to be avoided (13).

As several liturgical scholars have noted, the authors of the *Directory* significantly underestimate the degree to which the liturgy itself has been shaped by popular practice, from fourth-century Rome to contemporary Latin America.<sup>49</sup>

48. Selva J. RAJ, “Two Models,” p. 426.

49. See James EMPEREUR, “Introduction: Popular Piety and the Liturgy: Principles and Guidelines,” in Peter C. PHAN (ed.), *Directory on Popular Piety and the Liturgy: Principles and Guidelines – A Commentary*, Collegeville MN, Liturgical Press, 2005, esp. pp. 13-17, and Mark R. FRANCIS, “Liturgy and Popular Piety in a Historical Perspective,” *ibid.*, pp. 19-43.

Nevertheless, the *Directory* does recognize the integrity of such practices and envisions a creative tension between their legitimate exercise and the more formal, universal and institutional practice of the Eucharistic liturgy.

As for the differentiation and harmony of formal liturgy and popular piety, so also perhaps for the differentiation and harmony of institutional and ritual dialogue. As already noted, the *Directory* itself does not envision popular religiosity as a form of interreligious dialogue, but it does offer a template for the relation between center and periphery on the question of ritual performance. Hence, it becomes possible to imagine the “ritual dialogue” of Catholic and Hindu devotees in rural Tamil Nadu not as one or another of the forms of dialogue outlined in a Vatican document like *Dialogue and Proclamation*, but as an enduring, dialogical alternative that takes its own, distinctively Tamil forms and follows its own, distinctively Tamil rules. If so, then the question of how to relate institutional and ritual dialogue may shift from the idiom of critique or competition to the idiom of negotiation and harmonization. Vatican II, on this reading, did not initiate a dialogue; it inserted the church into a myriad array of such dialogues, already underway in the lives of ordinary Catholics and indeed in the history of salvation itself. The question is how to appreciate and to engage these living, grassroots expressions of dialogue, in their distinctness, without false appropriation, suppression or mutual isolation. The work of Selva J. Raj – Tamil, priest, ethnographer, critic – offers a first, decisive step toward such engagement.

*University of St. Michael's College*  
*Toronto*

#### SUMMARY

The 1965 Vatican II Declaration *Nostra Aetate* twice commends “dialogue” or “conversation” (colloquium) between Christians and followers of other religious paths (nos. 2, 4). Since then, in works like the 1991 Vatican document *Dialogue and Proclamation*, the semantic range of “dialogue” has expanded to include social action, contemplative practice and, simply, “life.” In this article, I explore the further expansion of this category in the work of the late Selva J. Raj (1952–2008). In his many ethnographic studies of Tamil Catholicism, Raj proposed the notion of “Ritual Dialogue” as a distinctly Indian and grassroots expression of interreligious exchange. From this work, it becomes possible to imagine such “ritual dialogue” not as one or another of the dialogic forms outlined in *Dialogue and Proclamation*, but as an enduring alternative that takes its own, distinctively Tamil forms and follows its own, distinctively Tamil rules.



## SOMMAIRE

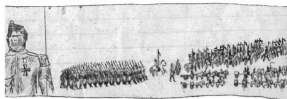
La déclaration *Nostra Aetate* du Concile Vatican II (1965) loue à deux reprises le « dialogue » ou la « collaboration » (colloquium) entre les Chrétiens et les adeptes d'autres voies religieuses (nos. 2, 4). Depuis ce temps, dans des documents tels que *Dialogue et Proclamation*, publié par le Vatican en 1991, le champ sémantique du mot « dialogue » s'est élargi pour inclure l'action sociale, les pratiques contemplatives, et, tout simplement, la « vie ». Dans le présent article, j'explore le développement de cette catégorie dans l'œuvre du feu Selva J. Raj (1952-2008). Dans ses multiples études ethnographiques du Catholicisme tamil, Raj a proposé la notion de « dialogue rituel » comme une expression du dialogue interreligieux distinctement indienne et de base. À travers ce travail, il devient possible d'imaginer tel « dialogue rituel » non comme l'une ou l'autre des formes dialogiques exposées à grands traits dans *Dialogue et Proclamation*, mais comme une alternative durable qui prend ses propres formes et qui suit ses propres règles, distinctement tamils.

YVES  
**CONGAR**

Journal of a Theologian  
1946–1956



Yves Congar



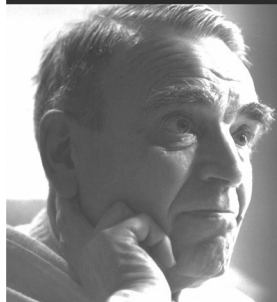
DIARY OF THE  
1914–1918 WAR



with notes and introduction by  
STEPHANE AUDOIN-ROUZEAU



M-D CHENU



VATICAN II NOTEBOOK

available through **Casemate Academic**

Ph: 610 853 9131 F: 610 853 9146

E: [info@casemateacademic.com](mailto:info@casemateacademic.com)

or **Amazon**

---

## RECEIVING THE COUNCIL THROUGH DIALOGUE: Educational Institutions as Instruments of Reception

MICHAEL ATTRIDGE

There can be little doubt that when the Second Vatican Council ended on December 8, 1965 many bishops who attended were asking themselves, “what next”? They had just participated in and experienced a profound transformation in the Roman Catholic Church at a global level, the first of the modern period. As leaders of their respective local churches they would now have to consider ways of bringing the Council to their clergy, their parishioners, and indeed as *Christus Dominus* indicates to all people in their dioceses – Catholic, non-Catholic, members of other world religions, and to non-believers. The size of this task and its importance was not lost on Canadian Bishop Alexander Carter of the diocese of Sault Ste Marie, Ontario. Alex Carter had attended all four sessions of the Council as one of more than one hundred Canadian bishops present in Rome. He wrote: “...all bishops who were at Vatican II returned home realizing that their work was cut out for them. We could not continue to function as though nothing had happened. There was much to do and many changes to be made. We knew that we would be fully occupied in trying to bring the message of Vatican II to our people. We would also have to try to explain to them the reasons for the great changes that needed to be made.”<sup>1</sup>

The reception of Vatican II is a subject that has been greatly studied in the past fifty years since the close of the Council. In a seminal article published in 1970, theologian Alois Grillmeier argues that ‘reception’ “means the acceptance or adoption of some ‘good’ by a group of people which did not itself create this ‘good.’” He notes that the process of receiving a Council may take centuries and occurs on three levels: i) at the ‘kerygmatic’ level, where decisions “...are officially promulgated by ecclesiastical authority, whether the bishop of Rome, or the bishops of the individual dioceses”; ii) at the ‘spiritual’

---

1. Alexander CARTER, *A Canadian Bishop's Memoires*, North Bay, Tomiko Publications, 1994, p. 195.

level, where the lives of the people are “nourished by the saving truth proclaimed by council and in this way the council is ‘received’ in the hearts of the faithful”; and, iii) at the ‘theological’ level, where bishops and theologians “...clarify and enrich the theology of a council by dialogue and discussion.”<sup>2</sup> Hermann Pottmeyer follows a similar structure in saying that the Council received an official interpretation through encyclicals, declarations of curial agencies, episcopal synods and pastoral letters. At another, equally important but not officially binding level, it is received in how it has been interpreted by theologians and religious literature. Finally, he says, the fruitfulness of Vatican II has been demonstrated in the way in which it has been received in the practice of communities of the faithful.<sup>3</sup> Gilles Routhier also draws attention to types of reception, using a dual categorization of – following the language of Grillmeier – ‘kerygmatic,’ and practical. The first corresponds to the official acts of the magisterium and the latter to the “assimilation of the conciliar teachings in the life of the ecclesial body.” For Routhier, the limitation of the former is that it normally does not take into consideration local initiatives of particular groups.<sup>4</sup>

In this paper, I propose to focus on the practical level of the reception of Vatican II that is at the level where the teachings of the Council are received in the local church and where they transform the lives, practices and ministry of the faithful. Further, I propose that dialogue is an effective, indeed an essential means by which these conciliar teachings are assimilated and appropriated.

The example I will use is an institute for religious education established in the Diocese of London Ontario by Emmett Carter, bishop of London from 1964 to 1978. Carter established the school, called the Divine Word Centre, in London Ontario immediately after the close of Vatican II. Its purpose was to renew the Church at the local level and the Centre was directly and explicitly inspired by the Council. I am interested in exploring whether and in what ways educational centres can be instruments of “reception” of a Council. My assumption is that the results of Vatican II, a Council that achieved a moral unanimity on teachings related to almost all aspects of the church’s life, is a “good” that needs to be received not only officially, but also unofficially through an assimilation and appropriation into the life of the community.

2. Alois GRILLMEIER, “The Reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church,” *The Ecumenical Review*, 22 (1970), pp. 386-387.

3. Hermann J. POTTMEYER, “A New Phase in the Reception of Vatican II: Twenty Years of Interpretation of the Council,” in Giuseppe ALBERIGO, Jean-Pierre JOSSUA, and Josphe KOMONCHAK (eds.), *The Reception of Vatican II*, Washington DC, Catholic University Press of America, 1987, pp. 29-30.

4. Gilles ROUTHIER, “La périodisation,” in Gilles ROUTHIER (ed.), *Réceptions de Vatican II*, Leuven, Maurits Sabbibliotheek Faculteit Godgeleerdheid, 2004

In using the term dialogue here, I am following the work of Bradford Hinze in his book “Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church.”<sup>5</sup> Hinze acknowledges that the word dialogue can have many meanings related to communication in the church. However, for him the distinctive feature, common among its many uses is “the back-and-forth movement in communication between individuals in which people are acting both as speakers and as listeners.” In the midst of the exchange there emerges the condition for “common understandings, judgments, decisions and actions” whereby “people can gain insight into their personal and communal identity and into the world; horizons expand, minds and hearts change, conversions occur.”<sup>6</sup> Hinze then describes five different types of dialogue.<sup>7</sup> First is the exchange between two individuals. This is the narrowest sense of the term. But it can also be extended to a group of people. Second, dialogue can refer to the exchange between a speaker and a group. The example he provides is a legislative hearing that one might find in a government setting. In this situation, the body hears the spoken ‘testimony’ of individuals with experience or expertise. The body is listener but may ask questions or make observations, which can in turn prompt further responses. The exchange is dialogical because speakers and listeners strive for mutual understanding, judgment, decisions and, possibly, actions. A third type of dialogue is that which takes place in plenary sessions of diocesan synods, episcopal conferences, synods of bishops, and even in ecumenical or interreligious gatherings. These are dialogical because the groups meet to discuss and deliberate in order to formulate common understandings, judgments, decisions and courses of action; the work often results in a public text or statement. A fourth type of dialogue is the to-and-fro that happens between a reader and a text, as theorized by Hans Georg Gadamer and David Tracy. As Hinze is quick to note though, clearly this interchange is only dialogical by analogy. A text can only respond to and raise questions in the imagination and intellect of the reader through a process of thought and discernment. Nevertheless, the term dialogue still characterizes what happens when people read and meditate upon texts where “a crucial part of this process”... is learning to enter into the world opened up by these texts in order to address specific life situations. Finally, the fifth type of dialogue described by Hinze is where people enter into dialogue with themselves, as in the process of thinking. This, together with the more recent theory that people experience themselves as composed of multiple active identities, vocal at different times, has led to an understanding of self where a “plurality of possibilities, needs, wishes, motivations, and ideas are expressed.” This suggests that an individual’s identity is constantly

---

5. Bradford E. HINZE, *Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church*, New York NY, Continuum, 2006.

6. Bradford E. HINZE, *Practices of Dialogue*, p. 8.

7. Bradford E. HINZE, *Practices of Dialogue*, pp. 8-11.

being negotiated through dialogue both synchronically and diachronically in various stages of life. In Christian theology, Hinze notes, this helps us to think about the lifelong process of discernment and mission.

As mentioned, the Divine Word Centre for Religious Education was the creation of the Bishop of London Ontario after the Council. Emmett Carter was creative, strategic and tireless in his desire to bring the church envisioned by Vatican II to the people of the London diocese. Days before the close of the Council in December 1965, he wrote to the clergy saying that the most important work of the diocese now was the practical application of Vatican II. “We, the local Church of God,” he wrote, “assume the full responsibility [...] the updating is now ours.”<sup>8</sup> Carter pursued the practical application of the Council through three major projects. First, already in 1963, he initiated a General Mission in the most southern region of the diocese that would last more than four years.<sup>9</sup> Its goal was to renew the minds, hearts and basic attitudes of the Catholics of the region both as individuals and as communities. Aided by social science researchers at the University of Windsor, consultations were held with approximately 8000 lay people in the diocese over a two and a half year period. The final implementation phase included conferences on topics most central to Vatican II: marriage, family, work, scripture, liturgy, ecumenism, laity, interpersonal relationships and Faith and the modern world. The second initiative occurred two months after the close of Vatican II when Carter announced that he would hold a diocesan synod, the first post-conciliar diocesan synod in the world.<sup>10</sup> The structure of the synod mirrored to a large extent that of the Council. There was an early, preparatory stage, which included both clergy and laity, a deliberative stage with elected representatives from the parishes of the diocese, and a final legislative stage, more than three years later, which in the view of some “ensured an advisory role for laity in diocesan administration and laid a foundation for the new post-Conciliar ecclesiology.” The third initiative is the subject of this study, the Divine Word Centre for religious education.

The inspiration for the Divine Word had both a long and a short history.<sup>11</sup> The deeper roots went back thirty years before Vatican II when Carter and others in Canada became concerned with how religious education was being

8. G. Emmett CARTER, “G. Emmett Carter to Priests of the London Diocese,” Most Rev’d G.E. Carter DD, LLD, Circular Letters 1962 – 1966, 3 December 1965, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

9. Diocese of London Archives, Carter Papers, Box 16, File “General Mission of Essex County, Edward BOYCE, ed., History and Evaluation of the General Mission on Essex County, Publication No. 4 of the General Mission of Essex County, 7”; as quoted in: Michael POWER and Daniel J. BROCK, *Gather up the Fragments: A History of the Diocese of London*, Diocese of London Publications, 2008, p. 84.

10. Michael POWER and Daniel J. BROCK, *Gather up*, p. 85.

11. Carter Archives, Diocese of London, Box 9, Divine Word Centre – Correspondence, “Article for Lumen Vitae.”

taught. As the decades continued, new pedagogical methods arose, and as he pursued doctoral studies at the University of Montreal in psychology and religious education, the idea for a religious education institute that focused on interiority and personal transformation, matured. His experience at Vatican II, though was the tipping point. He wrote that for many bishops at Vatican II, “the surge of ideas, the debates, the confrontation, the very crises were a source of deep purification and renewal of dedication.”<sup>12</sup> And while those debates were conducted from the view on high, the bishops who were there and responsible for a diocese had to ask themselves “We bishops are being renewed here. But how are we going to renew the Church on the local level?”<sup>13</sup> The Divine Word Centre was thus an opportunity to renew the local Church through education. If it had been opened 25 or 30 years earlier, Carter said, it would have been a training course for teachers of religion. In 1966, the emphasis had changed. The focus had to be on the “religious response in the whole person.” The Church had moved from an objective to a subjective approach. It had to focus on a “personalist theology and expend its efforts to establishing a rapport with human beings.” In describing the Centre, Carter said the first objective was the inner transformation and personal renewal of the students. “If this is not achieved, he said, nothing has been achieved. If it is achieved, then much has been gained.”<sup>14</sup>

If one considers the kinds of dialogue described by Bradford Hinze, it is possible to see at least four of them operative in the Divine Word Centre. However, given the limits of this paper, I will only explore two of them. It is worth recalling that the common feature in each of these types of dialogue, whether the more restrictive of person-to-person dialogue, or the more expansive notions of groups in dialogue, or even a person in dialogue with a text, is the back-and-forth movement of communication between speaker and listener, where speakers become listeners and listeners become speakers. Also important to recall is that the goal of this process is learning, growing, developing, where understanding changes, decisions are made, and actions may be taken.

The first type of dialogue operational at the Centre is between an individual and a body. The example offered by Hinze was in a legislative hearing where a person gives “testimony” and the body listens, asks questions, makes observations and responds. Through this dialogical process, both the individual and the body, develop and grow. This is the same process that occurs in the classroom setting where teachers teach, communicate, ask questions, engage the students, who in turn listen, think, make judgments, respond, and themselves ask questions to the teacher, who engages in the same process. This to-and-fro of the classroom setting is dialogical.

---

12. Ibid.

13. Ibid.

14. Ibid.

Three related observations can be made at this point. First, the visiting faculty at the Divine Word Centre were primarily those who were either directly involved in Vatican II as *periti*, or were among the ones most active in promoting the kinds of theological change that occurred at the Council. Certainly, none of them was associated with the pre-Vatican II, Roman, manualist style. The names included: scripture scholars, Barnabas Ahern, Roland Murphy and Carol Stuhlmüller; moral theologians Bernard Häring, Enda McDonagh and Charles Curran; and theologians, Walter Burghart, Bernard Cooke, Gabriel Moran, Marcel van Caster, and Charles Davis. Most of them were invited personally and directly by Carter himself, having met them in Rome during the Council. And many of them returned to the Divine Word, year-after-year, until its close in 1979. They were able to speak to the students about the experience of the Council either first or second-hand, and describe the discussion and debates surrounding the texts to the students at the Centre, with clarity and intensity. The learning experience of the classroom was thus enhanced by authority of these experts.

The second observation concerns the composition of the student body. Although the number of students enrolled at the Centre varied from 62 to 19, there was always only one class and the average number of students was 34 per year. All students were required to have at least a baccalaureate degree or equivalent and the age range was 25-45 years. All students were expected to have had extensive experience teaching in the field of religion, although exceptions were made if they showed deep interest in religious education. The students came from various countries in the world, especially in the last five years of the program. However, with very few exceptions, at least 2/3 of the student body came from North America. Everyone spoke English. In other words, the student body was quite homogenous from the standpoint of common experiences and likely shared values. They represented a community of common interest, which may have facilitated the process of dialogue.

The third and final observation is that classroom learning was a significant part of the Centre's educational process. From September until May, students attended between 220 to 300 hours of classroom instruction, depending on the year in which they attended, in addition to seminars, practical and independent study and research. Although the intention of the curriculum committee was not to make classroom the primary means by which the students learned, it was a formative part. And certainly the amount of structured time devoted to studying and discussing the readings was important.

The second type of dialogue that occurred at the Divine Word was between reader and text. The great majority of classroom time centered on the documents and themes of Vatican II: the Church, Christ, Scripture, Liturgy; Ethics and Ecumenism. In other words, the classroom was an important locus at the Divine Word and in it Vatican II was the central theme. One of the students



who attended the first year the Centre opened, in 1966, still recalls the importance of the Council's text, the "Constitution on the Church." Students listened to lectures, participated in class discussions, asked questions, studied and reflected on the document, in a variety of ways, again and again. She recalled the plea of theologian Charles Davis to the students in the class, all of whom were involved in religious education, to think deeply and carefully about what the Council taught and to allow it to draw them out from where they were, theologically. For her, this was especially important. Her novitiate formation had focused on reading Pius XII's encyclical on the Church, *Mystici Corporis Christi* and other papal writings from the time. *Lumen gentium* for her was a bolt from the blue. Davis told the students he was not sure the Council Fathers understood fully what they had done. He encouraged them to immerse themselves in the Council and to use an inductive method when they returned home. They were to start with the reality as it was in their own daily lived context, whether in the diocese, in the parish, the school, an inner city mission, wherever they found themselves and to do what they could to transform the world according to what the Council was calling for. The dialogue between reader and text, that is the to-and-fro movement between the reader as active enquirer and the text as respondent, questioner, and challenger – analogously understood – was a central part of the Divine Word's program and students were expected to understand, make judgments and decisions and to move to action, when they returned home.

In addition to these two kinds of dialogue, drawn from the types identified by Bradford Hinze, I would argue that there was another operative at the Divine Word, namely between the individual and the modern world. Hinze acknowledged that his understanding of the kinds of dialogue were an extension outwards from the simplest type, that is, the exchange between two people, where speaking and listening, discernment and decision-making, growth and development occur through a back and forth movement. Society is not a single, conscious, thinking and acting subject, in the same way that an individual is. But everyday individuals act and interact with the world around them. And the world around them communicates in response either through interactions with strangers on the streets, or through incidences we witness like the kindness of someone rushing to the aid of an accident victim, or through information we see in the media. These experiences communicate to us, we think about them, and we integrate them. It might be argued that with most people this only occurs, passively or subconsciously, and therefore goes unrealized. However, at the Divine Word this type of "dialogue" was actively and intentionally pursued. The student body was divided into small reflection groups of no more than ten. Each group was assigned a facilitator who was a member of the permanent staff. The group would meet once a week and engage intentionally in the inquiry method of "observe, judge,

act.”<sup>15</sup> The method had been used for decades and was endorsed by Pope John XXIII in his encyclical *Mater et Magistra*. Accordingly, students were to take note of what they had studied, discussed, witnessed, and participated in, that week through classes, field work, liturgy, prayer, even in their daily living conditions outside of the Centre. Second they were to reflect on the ways in which God was present and manifest in these areas. Finally they were to think about how this affected them as persons and how they ought to respond to this, through action. In this triad, student engagement in the world outside of the Centre was important. The students lived in rented, off-site housing, in regular apartments with other students. This was intentional. The director explained that one of the goals of the program was for the students to live as other people live. They were to shop, cook meals, “listen to noisy neighbours,” do laundry, to meet the people of the community as they were in the conditions in which they live. The students learned to become more aware of people’s problems and the challenges of everyday life and to think about how to address them according to Christian values.<sup>16</sup> In this dynamic, the data of the world around them became an important source of information and in a sense, a “dialogue” partner. The weekly reflection group, using the “see, judge, act” triad became the means by which the dialogue could take place between the student and the world.

To summarize, I have offered three examples of dialogue that were operational at the Divine Word Centre and shown how there was a reciprocity, opportunities for discernment and decision-making and encouragement to consider action. The first example was in the classroom between the faculty member and the student body where the exchange took place regularly over the course of the year as the students discussed, debated and came to a deeper understanding of the subject matter. The second was between the student and the text, especially the texts of Vatican II, where students read and re-read the Council’s teachings and were challenged to consider how to bring those documents to life in their ministerial contexts when they returned home. Finally, the third was between the student and the world around them, which in this case was life in the city of London Ontario, facilitated by the “see, judge, act” method which was used regularly to facilitate integration of the data and to bring the student, to consider action.

Emmett Carter argued that the Divine Word Centre was unique in terms of religious education institutes around the world. The Centre was formally affiliated with the Lumen Vitae Centre in Belgium. But it was different. It was also different from other catechetical schools in the United States like the one

15. Carter Archives, Diocese of London, Box 9, Divine Word Centre Correspondence, “Letter from Carter to Francoeur, August 19, 1966.”

16. Carter Archives, Diocese of London, Box 9, Divine Word Institute – 1966-1977, General Correspondence, “Letter from O’Flaherty to Ryan, May 5, 1967.”

in Monroe Michigan. The Divine Word emphasized interior transformation, or what we might refer to today as spiritual and human formation in addition to intellectual formation. The other Centres were, as Marcel Gervais would describe them, 'how-to' institutes. The Divine Word sought to change people from the inside so they would return to their ministry as educators and catechists, renewed. Certainly, one element that made the Centre unique and aided in the learning process, especially in its first years was having a visiting faculty who were periti at Vatican II and had first-hand knowledge of the Council.

The dialogical nature of the Centre facilitated the reception of Vatican II at the practical level, that is in the hearts and minds of the students who attended. Anyone who speaks of the Divine Word, even today, whether in the London diocese or outside always speaks of it with great enthusiasm. It is described as one of the most remarkable, post-conciliar initiatives in Canada. One of the graduates I interviewed summarized the words of many others when she said that the Divine Word made her a "Vatican II Catholic," in three ways: liturgically, morally, and theologically. She learned to look at liturgy beyond rubrics, formulae, and as an obligation, and to consider the nature of worship more broadly and actively. Morally, she discovered the importance of conscience, together with freedom and responsibility, which made her a more thoughtful, concerned and active Catholic in individual and social matters. Finally, theologically, she learned to move away from the "rigidity of the Catechism" with its question-answer format and to think theologically, from the starting point of faith. She learned to listen first in her ministry to the faith of the people. Being able to call oneself a "Vatican II Catholic," and articulate what that means must surely be a mark of having appropriated the Council in one's life.

In conclusion, I would not immediately generalize that all institutions educational or otherwise established after the Council and as a result of it would be instruments of reception. A number of factors would need to be considered.<sup>17</sup> However, it is clear that dialogue is an essential, even constitutive element of reception at the practical level. It permits the possibility of taking the Council and integrating it into the lives of faithful in order to bring about transformation. The Divine Word, I believe, is an effective example of this.

*University of Saint Michael's College  
Toronto*

---

17. The institutions would need to communicate the texts and possibly the experience of the Council.

## SUMMARY

Much has been written about the reception of the Second Vatican Council in the past 50 years. Some of this literature has looked at the methods by which the Council has been received. Little study though has been done about the role that educational institutions – schools, universities, seminaries, etc., – have played in the reception of Vatican II. At the same time, not much attention has been given to the role of dialogue in receiving the Council. Using the work of American theologian, Bradford Hinze, in his book *Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church*, this paper probes the use of dialogue, employed in an Ontario educational institution, as a means of “receiving” Vatican II. The educational institute was the Divine Word Centre, established in the diocese of London Ontario in 1964. Its purpose was to catechize men and women in contemporary religious education.

## SOMMAIRE

Au cours des cinquante dernières années, de nombreux écrits ont abordé la question de la réception du concile Vatican II. Ces travaux se sont intéressés pour une part aux méthodes qui ont marqué cette réception, mais ont accordé assez peu d'attention au rôle qu'y ont joué les institutions dans le domaine de l'éducation, écoles, universités, séminaires, etc. Il se trouve en même temps qu'assez peu d'attention a été consacrée au rôle du dialogue dans la réception du concile. En s'inspirant de la réflexion du théologien américain Bradford Hinze, dans son ouvrage *Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church*, le présent article explore le rôle qu'a joué le dialogue comme moyen de réception de Vatican II dans une institution d'éducation ontarienne, le Divine Word Centre, établi à London Ontario en 1964 avec comme objectif l'éducation religieuse contemporaine à travers la catéchèse aux adultes, hommes et femmes.

---

**REVUE CRITIQUE**

**DE LA PHILOSOPHIE RUSSE COMME  
INLASSABLE SYMBIOSE**

ANNA DJINTCHARADZE

Teresa OBOLEVITCH, **La philosophie religieuse russe**, coll. « Philosophie & Théologie » ; traduction de Maria GAWRON-ZABORSKA, préface de Maryse DENNES. Paris, Cerf, 2014, 13,5 × 21 cm, 275 p., ISBN 978-2-204-10257-5.

Née le 22 mai 1974 à Biélorussie, S. Teresa Obolevitch est professeure adjointe au département de philosophie à l'Université de Jean-Paul II à Cracovie – parmi ses intérêts, la philosophie russe et la relation entre science et foi. En 2005 elle défend sa thèse de doctorat « Le concordisme problématique : connaissance et foi dans la pensée de Vladimir Solovyev et Simon Frank ». En 2012, Obolevitch obtient son agrégation pour la recherche intitulée « De l'onomatodoxie à l'esthétique. La conception du symbole par Alexei Losev » qui est une étude historico-philosophique. Rédactrice en chef de la revue « Logos et Éthos » de 2008-2012, elle dirige actuellement des recherches sur le thème de science et religion à l'Université de Cracovie sous le patronage du Centre des Recherches Interdisciplinaires Copernic et est auteure de plus de cent articles, ainsi que de cinq livres.

En cherchant dans son survol de l'histoire de la vision philosophique russe, une seule phrase qui en exprimerait « le programme », Obolevitch cite B.P. Vysheslavcev à qui une maxime hégélienne est restée chère : « L'objet de la philosophie est identique à l'objet de la religion ». Obolevitch entreprend dans la présente étude une analyse calmement convaincante de cette tradition d'intégralité philosophico-théologique. L'ouvrage paraît pour la première fois en langue française.

Il s'agit d'une bonne œuvre de référence sur le sujet où énoncés et/ou conclusions sur le caractère de la vision russe sont aussitôt appuyés par les textes originaux des auteurs concernés et sont dotés de références textuelles ultérieures. La bibliographie exhaustive guidera le lecteur intéressé sur une voie sûre. Le livre ne veut, cependant, être qu'une introduction, à vaste envergure certes, mais restant assez détaillée et concise.

Le texte se divise en deux parties, comportant, l'un (du Moyen Âge à Léon Tolstoï) quatre chapitres, l'autre (Âge d'Argent : de Vladimir Solovyev à Alexei Losev) cinq.

Résumons ces jalons.

## **Précis d'histoire de la pensée russe depuis le Moyen Âge jusqu'à la période des Systèmes**

### *La spécificité de la philosophie russe*

La philosophie russe étant née à la croisée des courants oriental-byzantin et occidentaux, elle oscille entre l'orientation existentialiste d'une part et spéculative de l'autre. Greffée à la Russie kiévienne lors de son baptême en 988, la philosophie des premiers théologiens, dits « Pères de l'Église », a lancé et déterminé la tradition intellectuelle du Christianisme russe ; le « religieux » ne s'ajoute pas au philosophique, mais lui est intrinsèque. Toute la réalité, y compris l'être humain qui est image et similitude de Dieu, est appréhendée et évaluée selon l'action divine dans la création. La philosophie russe a longtemps gardé un caractère non-académique, comme elle n'a jamais été une réflexion théorique visant un système accompli de thèses à caractère définitif et absolu. La philosophie est propédeutique à la théologie, elle-même non pas essentialiste, mais apophatique et dont le but est de s'unir à l'Inexprimable par l'ascèse et la prière. Même plus tard, aux XVIII-XIX<sup>e</sup> siècles, les grands philosophes ne se diront pas « philosophes », mais « penseurs religieux » – catégorie incluant les belles-lettres. Caractéristiques demeurent la tension entre la dimension sapientielle et spéculative, ainsi que l'aspect profondément ontologique de la vérité : *Istina*, « vérité », qui se traduit par « ce qui est », exprime de manière univoque le fait qu'il faut devenir la vérité afin de la connaître.

Au XVI<sup>e</sup> siècle, à travers le moine Philothée de Pskov, naît l'idée messianique de Moscou comme « troisième Rome ». La conviction qu'un rôle particulier incombe à la Russie traverse toute l'histoire de la pensée russe et est le mieux exprimée dans l'adage de Vladimir Soloviev : « L'idée d'une nation n'est pas ce qu'elle pense d'elle-même dans le temps, mais ce que Dieu pense sur elle dans l'éternité. » Au XIX<sup>e</sup> siècle les penseurs se diviseront en deux courants socio-philosophiques : l'occidentalisme et le slavophilisme avec deux positions respectives aux idées nationales.

Importante est l'emphase sur la conciliarité (*sobornost*) ; il s'agit de l'unité organique entre Dieu et l'humanité, menant à un collectivisme qui diffère des catégories de l'autoritarisme et de l'individualisme en Occident et dont le trait distinctif est la primauté de l'être sur la connaissance de celui-ci. Finalement, la tradition platonicienne et l'idéalisme allemand resteront connotés à la pensée russe.

*Les sources : La pensée russe au Moyen Âge*

Après le baptême de la Russie, le caractère de la théologie est moins le développement de celle-ci que son approfondissement en tant que symbole. Comme la conviction est qu'aucune forme rationnelle n'est en mesure d'exprimer les vérités dogmatiques, l'orthodoxie « est montrée, non pas prouvée » et le recours au cœur humain plutôt qu'à la raison est privilégié. Le rejet de l'autorité de l'évêque de Rome, ainsi que de toute autorité hormis celle des Pères de l'Église, favorise une liberté dans les questions de foi et la non-urgence de son élaboration rationnelle, ce qui à son tour favorise l'éthique et l'esthétique, en tant que catégories ontologiques et métaphysiques, comme moyens d'expression de la pensée, plutôt que le discours rationnel. Dans la pensée russe médiévale, c'est l'expérience mystique transmise à travers la prière et les *starets* qui priment sur les traités spéculatifs. C'est à travers l'iconographie, la nature comme lieu de l'action divine, et la beauté de la liturgie que les dogmes trinitaires et christologiques sont transmis à travers la Russie médiévale. L'art et la beauté sont assimilés à la *Sophia* – la sagesse, synonyme de sainteté. En effet, le recueil de textes ascétiques oriental intitulé *Philokalia* signifie l'« amour du beau », alors que la « preuve » de l'existence de Dieu, considérée la meilleure, sera fournie par Paul Florensky : « La *Trinité* de Roublev existe, donc Dieu existe. » La philosophie de l'icône, comme lieu où demeurent les énergies divines, prend corps au XV<sup>e</sup> siècle. Au XVI<sup>e</sup> se crée une nouvelle école iconographique à Moscou soulignant l'importance des symboles et de l'allégorie – question qui génère des débats échauffés. Les nouveaux éléments acceptés par l'Église orthodoxe, Georges Florovsky en déplorera plus tard les conséquences : « ...la peinture d'icônes [...] se mit à représenter des idées plus que des visages ». Cyrille et Méthode ouvrent le début de la littérature slave vers la fin du IX<sup>e</sup> siècle ; de nombreux concepts philosophiques, tels que nature, univers, essence, existence, etc. sont introduits dans la langue slavonne. Cyrille et ses successeurs – Clément, Nicéphore, Cyrille de Turov, et autres – ont transmis aux slaves des fragments des œuvres du monde antique et médiéval. L'Hexaméron de Jean de Bulgarie, l'Izbornik de Syméon et l'Izbornik de Svjatoslav contiennent (IX-XI<sup>e</sup> siècles) contiennent la philosophie de la nature, d'anthropologie, d'astronomie, de géographie, d'histoire, ainsi que des commentaires des Catégories d'Aristote. Une différenciation plus nette entre la foi et la raison figure dans les écrits russes à partir du XI<sup>e</sup> siècle, par exemple dans les écrits du métropolite de Kiév, Hilarion, et Nicéphore. Les XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles voient s'accomplir l'unification des principautés russes et l'émergence de centres d'éducation. La vie intellectuelle se concentre autour des monastères-foyers de spiritualité hésychaste, alors que des contacts laïcs se nouent avec l'Occident et a lieu l'assimilation des idées de la Renaissance ; sous Ivan III on rassemble dans un même endroit tous les manuscrits existants. Les premiers traités

cosmologiques sont composés qui compilent le savoir du temps, sans nier les vérités de la foi (Cyrille Belozersky, moine Euphrosinus et Macaire le métropolitain). Le penseur le plus important du Moyen Âge tardif est Maxime le Grec qui traduit la Bible et les œuvres des Pères de l'Église et corrige les traductions en place. Il lutte pour la théocratie, contre l'astrologie, polémique contre les latinisants qu'il accuse de vouloir prouver les vérités de la foi avec les syllogismes d'Aristote et vise l'équilibre entre la foi et la raison.

Le déclin du Moyen Âge russe tombe à l'époque de la Renaissance en Europe. Bien que les contacts avec l'Occident s'intensifient, la philosophie n'est plus « importée », mais est fruit d'une tradition originale.

### *Philosophie religieuse au siècle des Lumières*

Le chapitre 3 décrit l'évolution de la pensée russe, religieuse et laïque, au XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles. Après l'Union de Brest en 1596, les paradigmes scolastiques pénètrent dans les établissements supérieurs et la situation suscite de nouveaux débats sur l'acceptabilité des idées de la scolastique médiévale. Malgré la forte tendance aristotélicienne au XVIII<sup>e</sup> siècle, soutenue par les hiérarques, la tradition hésychaste renaît ; l'institution des starets se développe, avec les grands noms comme saint Païssi Velitchkovski, saint Tikhon de Zadonsk et métropolitain Pierre Levchine. Sous l'influence de ce courant monastique qui s'oppose à la scolastique, l'Église orthodoxe revient officiellement au platonisme chrétien, et en 1690 condamne les « latinisants ». L'une des causes de la chute de l'aristotélisme en Russie est l'enseignement de saint Grégoire Palamas sur l'impossibilité de connaître l'essence de l'être divin, mais la cause essentielle du succès du platonisme gît dans le caractère même de la philosophie russe qui se veut « amour des choses divines » concernant le salut. Obolevitch cite d'autres facteurs expliquant l'échec de l'aristotélisme en Russie. Le reste du chapitre expose la philosophie de Grégoire Skovoroda – premier philosophe russe « officiel », et les tendances et orientations philosophiques de l'Académie des Sciences, fondée en 1724 à Saint-Petersbourg par Pierre Ier, selon la conception de G.W. Leibniz. Au terme de cette époque, la philosophie, à force de se rationaliser, devient de plus en plus « amour de la sagesse laïque ». L'Église orthodoxe, en craignant les idées naturalistes et athées, demande aux tsars d'introduire une censure par rapport aux sciences « libres ».

### *La philosophie russe au XIX<sup>e</sup> siècle*

Le chapitre 4 commence par une analyse détaillée de la situation de la philosophie dans les milieux académiques ; son caractère platonisant cherchera une réconciliation avec les sciences empiriques et une rationalisation de la doctrine chrétienne – donc, une synthèse intégrale du savoir. Les figures importantes



de la période, telles que Fiodor Golubinski, Koudriavtsev-Platonov, Fiodor Sidonski, Vassilii Karpov, et autres, sont passées en revue.

Ensuite vient l'analyse de la pratique laïque de la philosophie; ses adeptes slavophiles et occidentalistes mettront l'emphase sur la philosophie de l'histoire, les questions sociales, anthropologiques et épistémologiques. Dans ce cadre est analysée la vision de Pierre Tchaadaev, Ivan Kireïevski et Alexeï Khomiakov.

Finalement, le chapitre considère la littérature russe de la période en tant que «locus philosophicus»; on a une bonne synopse des messages philosophiques de Fiodor Dostoïevski et Léon Tolstoï.

### «L'Âge d'argent» dans la philosophie russe

#### *La Notion d'Âge d'argent*

La période comprend la dernière décennie du XIX<sup>e</sup> siècle et les trente premières années du XX<sup>e</sup>. Elle se caractérise par une renaissance religieuse et philosophique et une recherche novatrice omni-disciplinaire: en littérature, en peinture, en musique, dans le théâtre et le ballet. Cette dynamique a favorisé la réception rapide des courants comme l'impressionnisme, le symbolisme, le modernisme. La philosophie, outre la tradition orthodoxe, cherche l'inspiration dans d'autres confessions et traditions. Nicolas Berdiaev signalera «l'apparition d'âmes nouvelles, d'une sensibilité sans précédent» et dira que c'est à cette époque-là «qu'ont eu lieu des passages rapides et houleux du marxisme à l'idéalisme, de l'idéalisme à l'orthodoxie, de l'esthétisme et du décadentisme à la mystique et à la religion, du matérialisme et du positivisme à la métaphysique et à la réception mystique du monde».

En désignant F. Dostoïevski et V. Soloviev comme précurseurs de cette période, Obolevitch la compare aux recherches de synthèse de la philosophie et de la Révélation à l'âge patristique. Le chapitre se termine par un court aperçu historique sur les aléas et les destins des penseurs russes lors et après la révolution d'Octobre.

#### *La rationalité des vérités de foi*

Le chapitre 6 contient l'analyse élaborée de la pensée de Vladimir Soloviev et Nicholas Losski. Soloviev est considéré le fondateur de la philosophie russe – presque tous les philosophes ultérieurs se rapporteront à lui – car il a créé le premier système philosophique original: la philosophie de l'unitotalité aux deux conceptions majeures de «divino-humanité» et de «sophiologie». L'intention centrale de Soloviev est de «justifier» les vérités de foi chrétienne par rapport au jugement critique de la raison. De là son projet de connaissance intégrale, synthèse de la théologie, de la philosophie et de la science.

*Unitotalité*: il s'agit d'une philosophie panenthéiste qui, tout en évitant le panthéisme, affirme l'absolu (Dieu) transcendant et immanent. Cela est obtenu grâce aux deux pôles de l'absolu: l'absolu en soi, libre de tout être (Divin), et l'absolu qui est une force créatrice de tout être et qui est divin et matériel (*Sophia*).

*La divino-humanité*: suivant la doctrine orthodoxe de la déification, Soloviev montre que la personne humaine naît uniquement dans son enracinement en Dieu et qu'il y a rétroaction entre Dieu et l'être humain dans le sens que ni Dieu ni ce dernier ne s'auto-suffisent l'un sans l'autre. Le Christ est l'unité parfaite visée par tout être humain; il est «Logos» et Dieu, mais aussi «Sophia» et Homme. Il est donc Principe de l'humanité idéale déifiée.

*La théorie de la connaissance intégrale*: théosophie libre, la synthèse proposée entre la connaissance rationnelle, mystique et empirique, se veut opposée au positivisme, au panlogisme hégélien, ainsi qu'à la théologie traditionnelle. Elle suggère l'intégralité du savoir humain où la philosophie rationnelle peut devenir un «savoir sur Dieu» et la théologie traditionnelle – devenir une sorte de philosophie, alors que la vraie science ne serait possible qu'enracinée dans la métaphysique de ce qui gît derrière le phénomène qui se révèle.

Influencé par Soloviev et par le leibnizianisme, Nicolas Losski développe l'intuitionnisme différent de celui de Bergson en ce que c'est l'intuition qui est à la base de toute rationalité. Entre Leibniz et Whitehead, Losski affirme que la réalité est le résultat d'agents substantiels a-temporels et a-spatiaux, et d'événements qu'ils créent. Ce sont des supports de l'être à caractère quasi psychique. Toute la réalité forme ainsi un tissu métaphysique unifié avec l'union interne de tous les êtres, ce qui permet la connaissance de l'essence d'un objet par une relation directe.

L'autonomie des agents substantiels créés par Dieu, garantit la non-responsabilité de Dieu à l'égard du mal, ainsi que de la liberté du monde. Losski diverge du courant commun russe, en affirmant que la déification de l'être humain n'est pas «ontique», mais ne vise qu'une similitude.

Soloviev et Losski sont les plus rationalistes des penseurs russes.

### *Apothatisme et philosophie*

Le chapitre 7 présente les deux représentants du courant méta-rationnel, Paul Florensky et Simon Frank. Obolevitch affirme avec justesse que la philosophie de Florensky ne se laisse pas presser dans un système; il s'agit plutôt d'une pensée polyphonique. Ses écrits touchent à la philosophie, à la théologie, à l'exégèse, à l'histoire de l'Église, à l'art et à la linguistique. Le gond de son discours consiste en l'impossibilité de rationaliser entièrement la réalité. Les mathématiques qu'il connaît à fond, est pour lui un domaine supra-rationnel et qui donne accès à la transcendance. L'analyse suggérée suit de près les idées

de Florensky, telles que la consubstantialité (système homoiousien/homéou-sien), sa sophiologie et symbolisme, son enseignement élaboré sur l'antinomie épistémologique, sa théodicée et anthropodicée.

Simon Frank méfiant à l'égard de la religion dogmatisée, se déclare pour la « foi en les droits de l'esprit libre ». Juif d'origine, il se fera baptiser comme orthodoxe à l'âge de 35 ans. Son intention première est de réconcilier la philosophie avec les vérités de la foi. À la suite de Florensky, il souligne le caractère antinomique et apophatique de la connaissance de Dieu. Il conteste quelques idées de Soloviev, tout en défendant la structure holistique du réel : l'être de la réalité transcende l'ensemble de ses parties qui ne sont que des déterminations, donc des limitations, ce qui introduit le principe logique de non-contradiction et témoigne du statut inférieur de la réalité phénoménale. Son inspiration foncière est la *docta ignorantia* et la *coincidentia oppositorum* de Nicolas de Cues qu'il développe dans un discours anti-hégélien, qualifiant la connaissance comme vie, et non comme concept.

### *La philosophie russe existentielle*

Le chapitre 8 est consacré à Nicholas Berdiaev et à Léon Chestov – les représentants par excellence de l'existentialisme russe. D'esprit orthodoxe, Berdiaev interprète le christianisme à la manière de la nouvelle conscience religieuse. Ses centres d'intérêts sont l'anthropologie, l'éthique, la philosophie sociale. Ayant influence Paul Tillich, il se déclarait sentir déchiré entre la pensée russe et celle de K. Barth. Obolevitch réussit à peindre un portrait éloquent de sa philosophie. La source et fondement de sa pensée est la liberté (l'inspiration vient de Jacob Boehme) qui précède l'être et même Dieu et ainsi également le problème éthique de différenciation du bien et du mal. Il s'agit d'une liberté créée, irrationnelle, méonique, émergeant du gouffre sans fond – le *Ungrund* : « La liberté a la primauté sur l'être, l'esprit a la primauté sur toute nature figée. » Réfléchissant sur la problématique posée par Dostoïevski, Berdiaev dit que Dieu, plutôt que maître et seigneur, est l'Esprit libérateur qui lutte aux côtés de l'être humain contre l'injustice du monde, contre toutes les formes de l'asservissement par la nature empirique ; celle-ci, à la différence de Dieu qui n'exige que la liberté humaine, est source d'objectivation et d'esclavage : « Je ne peux pas nier la réalité de la table sur laquelle j'écris et de la chaise sur laquelle je suis assis, mais je peux nier la réalité de Dieu. » L'ontologie doit être surmontée par la pneumatologie, car la philosophie axée sur l'être – métaphysique traditionnelle – ne résout pas le problème de la liberté. De là le rejet par Berdiaev de la méthode cataphatique : « La [...] théologie cataphatique qui considère Dieu comme être connaissable dans les concepts, est une expression du naturalisme théologique [...] ; l'être est une catégorie naturaliste et [...] la réalité de Dieu est réalité de l'esprit [...] hors et au-dessus de l'être. » Ainsi, il

y a le monde des phénomènes : monde objectif, naturel et social, celui de nécessité et d'esclavage, d'inimitié et de domination. Et le monde nouménal : celui de l'esprit, de la liberté, de la création, de l'amour et de la pitié.

Dans la même tonalité holistique, Berdiaev développe son personnalisme consistant en la maîtrise de la nature par l'esprit, ce qui présuppose la participation de l'être humain à la *creatio continua* de Dieu.

À l'opposé de la réflexion rationnelle et systématique à la Soloviev, Léon Chestov, qui est de religion juive, revendique une expression directe, vivante et dialectique de la dynamique de l'émotion et de la pensée, l'objectif de la philosophie n'étant pas de rassurer l'être humain, mais d'éveiller en lui des inquiétudes. Il accusera la philosophie traditionnelle qui, dans sa rationalité, s'appuie sur l'expérience mais qui tire des conclusions de quelques cas et néglige la dynamique entière de l'action. Or, la « philosophie doit être folle, comme toute notre existence ». Chestov ne fut pas l'ennemi de la science, mais critiquait les prétentions absolutistes de la raison de répondre à toutes les questions, comme le voulait Soloviev. C'est dans cette tonalité qu'il critiquera l'effort du Moyen Âge de rationaliser le mystère des Écritures. Il interprète le péché originel en ce que dorénavant c'est les fruits de la science du bien et du mal – les principes rationnels – qui sont devenus les principes de la philosophie. Adeptes de Kierkegaard, Pascal, Dostoïevski et de Plotin, Chestov établit la liberté absolue de Dieu, alors que la connaissance – le fait de demander, de poser des questions et d'exiger des preuves, signifie qu'on n'est pas libre : connaître, c'est connaître la nécessité. C'est la peur primaire du chaos qui engendre la rationalisation, laquelle s'avère un signe d'assujettissement, alors que la foi libère en ce qu'elle est capable de faire face à l'imprévisible, à l'insondable et au terrifiant. Ainsi, Chestov luttera contre toute manifestation diminuant l'importance de la foi et contre la sécularisation de la connaissance humaine. Dieu-liberté est le but dernier de tous nos efforts ; cette liberté nous délivre « non seulement des valeurs morales, mais aussi des vérités éternelles de la raison. La vérité et le bien sont les fruits de l'arbre "interdit" : ils n'existent que pour les êtres limités, expulsés du paradis. » Chestov doute de la possibilité de la réalisation d'une telle liberté sur terre, mais affirme que l'être humain la pressent.

Finalement, la liberté de Chestov, à la différence de celle de Berdiaev, ne précède pas Dieu, mais est enracinée en lui.

### *Le débat sur l'« onomatodoxie »*

Au chapitre 9, Obolevitch expose l'histoire du débat russe autour de la spiritualité hésychaste liée à la métaphysique du nom. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le hiéromoine Hilarion veut faire renaître en Russie la pratique orientale de la « prière du cœur » qui implique que Dieu est présent avec son être et ses

attributs dans son Nom qui est inséparable de son essence. La polémique commence avec certains moines du mont Athos accusant Hilarion de panthéisme pour le fait d'identifier le divin avec la réalité créée et nominale que constitue, selon eux, le nom. Les autorités ecclésiastiques russes, aussi bien que grecques, se proclamèrent onomatoclastes, et, en 1913, 833 onomatodoxes furent déportés de l'Athos vers la Russie, où la majorité fut excommuniée. Ce rejet est dû au fait que la théologie de saint Grégoire Palamas (distinction entre Essence divine et ses énergies) était négligée à cette époque, ce qui a causé le malentendu dans l'interprétation de l'idée hésychaste originelle. Ce sont les théologiens libéraux et les philosophes qui, dans leur polémique volontaire avec l'Église officielle, chercheront à développer une réponse positive. Tout un ensemble de penseurs s'était mis à défendre la présence réelle dans le Nom de Dieu, parmi les plus actifs – Serge Boulgakov, Pavel Florensky et Alexeï Losev. Les mathématiciens représentants de l'école moscovite de la théorie des fonctions (Dmitri Egorov, Nicolai Louzine), aussi bien que les poètes (Viatcheslav Ivanov et Ossip Mandelstam), ont contribué à la défense de la doctrine onomatodoxe, en développant la notion du symbole dans leurs domaines respectifs.

Les arguments majeurs sont formulés par Boulgakov et Losev qu'Obolevitch analyse en détail. Boulgakov affirme que la langue elle-même n'est pas une réalité conventionnelle, mais précède la capacité humaine de nommer: « nous ne disons pas les mots: ce sont eux qui se font entendre en nous ». Se basant sur les écrits des pères orientaux, Boulgakov dit que les mots sont des modèles des choses qui sont inséparables de l'Essence du Créateur en constituant ses énergies. Notre esprit est ainsi « l'arène d'une auto-idéation de l'univers ». Avec un tel ontologisme en place, la prière n'est pas un simple acte psychologique, mais possède un sens objectif par la présence en elle du Dieu transcendant et immanent. La philosophie du nom reste pour Boulgakov un problème religieux et philosophique fondamental.

C'est en s'inspirant de Maxime le Confesseur, que Losev développe son enseignement sur le symbole comme énergie. L'essence de Dieu et les essences des choses communiquent avec leur entourage par l'entremise des énergies-noms – symboles qui non seulement permettent d'identifier la chose, mais aussi de la reconnaître comme existante. « Le Cosmos est une échelle de verbalités de degrés différents [...] une totalité de degrés différents de vitalité ou de durcissement du mot. » La notion du symbole-mot n'est ainsi pas réservée à la langue seule, mais à tout langage, que celui-ci appartienne à l'art ou à la science.

**Conclusion**

Obolevitch conclut en passant en revue les quelques noms des penseurs contemporains russes, en qualifiant la philosophie russe de symbiose inlassable avec la religion. Est citée la description de Berdiaev à ce sujet: « La philosophie russe unit la connaissance et la foi: elle voit dans la “connaissance” une forme partielle de la foi, et dans la “foi” la forme intégrale de la connaissance. »

*Faculté de théologie  
Collège universitaire dominicain  
Ottawa*

---

## RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

### PHILOSOPHIE

Daniel DESROCHES, **La philosophie comme mode de vie**. Québec, Presses de l'Université Laval, 2014, 15,2 × 23,0 cm, XVIII-405 p., ISBN 978-2-7637-2001-2.

Largement inspiré des œuvres de Pierre Hadot, l'helléniste français qui a introduit le thème de philosophie comme manière de vivre en 1995 (p. 32) et par d'autres passionnés de l'histoire de la philosophie antique comme Michel Foucault et André-Jean Voelke, le livre que Desroches présente s'avère un outil d'une valeur incontournable, surtout dans le curriculum philosophique collégial. En effet, Desroches souhaiterait même voir une réécriture des manuels d'enseignement de la philosophie (p. 371-372). L'engouement avec lequel il présente la philosophie comme mode de vie chez les philosophes antiques et son applicabilité aujourd'hui laisse présager un verdict positif quant à la réussite de son projet de convaincre les responsables d'entreprendre une réforme pédagogique à ce sujet.

L'objectif principal de l'ouvrage de Desroches est de présenter, d'une manière simple et instructive, à toute personne curieuse et intéressée par la philosophie, une introduction plus ou moins détaillée à la philosophie grecque à travers les principales écoles philosophiques de l'antiquité.

La première partie est un tour historique aux origines lointaines de la philosophie. L'accent est mis sur l'importance du concept de vie mis de l'avant par les précurseurs de la philosophie. La deuxième partie consiste en une présentation des six grandes écoles philosophiques à savoir: le socratism, le cynisme, le scepticisme, l'épicurisme, le stoïcisme, et la vie contemplative. La troisième partie est constituée par une mise en évidence de la «vie examinée» et de considérations éthiques contemporaines. Entre les chapitres qui composent les 400 pages de l'ouvrage sont insérées des notices d'auteurs ainsi que des notices thématiques, ce qui témoigne de ce qui l'apparente à un matériel didactique.

Desroches est convaincu qu'à l'instar de chacune des écoles philosophiques qu'il présente, le philosophe d'aujourd'hui devrait réussir à «arrimer sa manière de vivre à une philosophie» (p. 362). Son constat, en référence à Thoreau, est qu'aujourd'hui, il existe des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes. Or, l'A. estime, à la suite de Montaigne, qu'au lieu de tenir un discours sur la philosophie ou de se perdre dans des discussions spéculatives infinies, dans lesquelles les philosophes passent leur temps à se contredire mutuellement et à participer à des compétitions savantes non essentielles, le philosophe «devrait prendre conscience que nos activités livresques, parfois utiles, ne saisissent pourtant pas l'essentiel» (p. 361).

Le philosophe devrait plutôt se concentrer sur l'essentiel qui n'est rien d'autre que la transformation de son existence. C'est pourquoi Desroches prévient dès le

début les lecteurs intéressés par des examens critiques d'autres approches philosophiques ou par une étude spéculative et érudite de doctrines et de concepts abstraits, qu'ils ne trouveront rien de semblable dans le présent ouvrage. Une précision qui manque, néanmoins, est en quoi celui-ci constitue une contribution supplémentaire ou une solution aux lacunes éventuelles de l'œuvre de Pierre Hadot, par rapport à laquelle le titre et les thèmes développés affichent beaucoup de recoupements. Les précisions que donne Desroches (p. 366-367) ne sont pas convaincantes; elles semblent même déplacées par rapport au contenu de son ouvrage. En outre, elles ne mentionnent pas le travail de l'éminent helléniste français.

À la suite de Hadot, Desroches propose, à travers la philosophie comme mode de vie, une autre manière d'aborder la philosophie. En premier lieu, il s'agit de faire intervenir et de reconnaître un nouveau paradigme permettant de lire, de traduire, et d'interpréter les textes anciens et de conduire ainsi à une compréhension plus cohérente de la philosophie antique. En second lieu, l'approche de la philosophie comme mode de vie valorise la vie philosophique et ses pratiques par rapport à l'activité discursive de la philosophie (p. 25). En troisième et dernier lieu, l'approche de la philosophie comme mode de vie doit être en mesure d'actualiser et d'asseoir les pratiques philosophiques d'une vie donnée dans celles d'une période historique lointaine de la pensée philosophique.

Toutes les écoles de la philosophie grecque évoquées par Desroches s'accordent au moins sur un principe concourant à la transformation de la manière de vivre du philosophe. Selon ce principe, la philosophie constitue en elle-même une thérapie contre tous les maux de l'âme. De là découle nécessairement l'ataraxie, ou tranquillité de l'âme. Depuis l'*areté* socratique, en passant par l'*autarkeia* des cyniques, l'*ataraxia* des sceptiques et des épicuriens, l'*apatheia* des stoïques, jusqu'à l'*athanasia* contemplative, l'objectif majeur est constamment de se laisser guider par la puissance éternelle de la philosophie, de se recueillir, de faire une étude objectivement introspective de soi, de se laisser vivre en communion avec la nature. Ainsi, la fonction thérapeutique de l'âme assurée par la philosophie procure à qui s'y donne une vie sereine et plus complète.

Les philosophes de l'antiquité grecque accordent une place prépondérante à l'âme et à son activité dans l'ensemble de la vie cosmique. En effet, pour eux, l'âme possède une fonction de direction et de gouvernement à l'égard du corps. C'est la raison pour laquelle ils veillent constamment à l'intégrité physique et psychique. Ils connaissent les maux qui peuvent affliger l'âme et savent comment y remédier rapidement et efficacement. Cette connaissance en quelque sorte mystique remonte à la période socratique.

Socrate, être inclassable selon Desroches, est pourtant connu pour son remarquable choix d'une vie basée sur des principes philosophiques fermes, que certains ont jugés provocateurs et qui lui auraient même coûté sa vie. Son principe, selon lequel une vie non orientée (ou « non examinée », selon l'expression utilisée par l'A.) ne vaut pas la peine d'être vécue, ouvre la voie à plusieurs autres principes qui vont guider, non seulement sa propre vie, mais aussi celle de toute personne désirent pratiquer la philosophie. Le mode de vie de Socrate consiste donc à vivre en accord avec la valeur la plus haute, l'excellence morale ou la vertu (p. 104). Or, vivre en harmonie avec soi-même, avec la nature, et avec les autres non seulement prévient



la souffrance de l'âme, mais aussi lui procure une santé maximale, en assurant à la personne un bonheur inégalé. La philosophie socratique, orientée vers une mission et une fin ultime de recherche de la vérité, se propose de suivre une série de maximes telles que: «*Connais-toi toi-même*», «*Il vaut mieux subir l'injustice que la commettre*», «*Nul ne fait le mal par choix conscient*», etc. L'objectif principal de toutes ces maximes est de conduire le philosophe à la vie vertueuse, à la tranquillité de l'âme, et au bonheur véritable.

Le socratisme a énormément influencé Diogène de Sinope et les autres cyniques dans le choix de leur mode de vie caractérisé par la frugalité et la simplicité, poussées à outrance pour certains. Les cyniques sacrifient tous les biens matériels pour ne se contenter que du strict minimum nécessaire à préserver la vie, et tout cela, afin d'être libres. En effet, les cyniques estiment qu'une vie de dépendance limite la liberté, du fait que la souffrance et le malheur s'installent dès qu'il existe un manque des biens dont la vie est en quête. C'est ainsi que, pour les cyniques, il y a deux sources du malheur, à savoir les désirs et les besoins (p. 153). Le remède des cyniques contre la souffrance de l'âme est donc l'autarcie ou l'autosuffisance. L'absence de besoin, l'auto-dépendance, et la maîtrise de soi conduisent à l'inverse à l'apathie, qui n'est rien d'autre que l'invulnérabilité ou l'insensibilité à la souffrance.

Citant Lucrèce et son œuvre *De la nature*, Desroches identifie deux grandes maladies de l'âme chez les sceptiques. Ces maladies sont toutes des maladies de l'opinion. Il s'agit de la présomption et la prévention (p. 209). Pour l'A., ces maladies de l'âme apparaissent parce que nous ne vivons pas au présent. En d'autres termes, au lieu d'accepter le monde tel qu'il se présente à soi, on forme des préjugés qui à leur tour font anticiper des situations qu'il faut à tout prix éviter. Puisque, pour le sceptique, on n'est jamais sûr de la valeur de ce choix alternatif, on impose à l'âme une grande souffrance en lui infligeant le travail perpétuel de se former une opinion sur la nature des choses. Le remède sceptique est *l'époché* qui consiste dans la suspension du jugement ou le fait de « ne pas prendre position à l'égard des biens et des maux, afin de ne pas permettre aux opinions de tirailler continuellement l'esprit » (p. 213).

La solution épicurienne aux maladies de l'âme est de se réjouir au présent (p. 234). Il faut constamment rechercher le plaisir de vivre. On arrive à un tel plaisir perpétuel par la satisfaction de tous les désirs naturels et ainsi par la prévention de toute souffrance du corps. La conception épicurienne du plaisir consiste en un équilibre corporel et psychique. L'être humain ne peut éprouver le plaisir véritable que si le corps et l'âme sont dépourvus de toute souffrance. Pour les épicuriens, le bonheur suppose une autarcie corporelle et une ataraxie globale. En d'autres termes, « il faut que le corps soit bien pour que l'âme profite, et il faut que le corps profite pour que l'âme soit bien » (p. 234). L'épicurisme est ainsi une thérapeutique en ce sens qu'il permet de prévenir et, au besoin, de guérir le corps et l'âme des souffrances qui peuvent les affliger, permettant ainsi à l'individu de vivre pleinement dans le plaisir.

Au delà des opinions qui font souffrir l'âme chez les sceptiques, les stoïciens placent le malheur spirituel dans le choix des situations et des événements concrets affectant la condition humaine. Les stoïciens sont conscients que l'être humain vit dans un monde qui échappe à son contrôle et que, comme l'exprime Desroches, le malheur vient du fait « qu'on désire l'inaccessible, ce qui n'est pas là, tandis que l'on

refuse l'inévitable, ce qui immanquablement arrive» (p. 270). Les afflictions viennent du fait qu'on refuse de composer avec ce que la nature nous offre. La solution stoïcienne réside dans le bon usage du *logos*, dans la capacité humaine de faire des jugements et des choix rationnels à même de distinguer ce qui est au pouvoir de l'individu et ce qui ne l'est pas. Une telle rationalité rend le stoïcien indifférent aux événements naturels. Les choses ne sont ni bonnes ni mauvaises, elles sont seulement des choses. Le stoïcien doit donc les prendre telles qu'elles se présentent à lui, une attitude que Desroches désigne comme citadelle intérieure, apathie, ou accord avec soi (p. 274).

À l'Académie de Platon ainsi qu'au Lycée d'Aristote, l'activité philosophique s'inscrit dans une perspective globale de purification de l'âme à travers le *logos*. La dialectique platonicienne doit conduire à une transformation des sujets rationnels; c'est là un exercice spirituel et moralement transformateur. L'action contemplative enracinée dans un détachement complet à l'égard du monde sensible suit un cheminement ordonné vers l'éternel ou le divin. Ce qui est recherché ici est une thérapie de l'âme en vue de la rendre « plus saine, plus parfaite, plus circulaire, plus lumineuse » (p. 305).

Desroches arrive même à retrouver aussi chez Aristote la fonction thérapeutique de la philosophie à travers l'élévation de l'âme, ce qui est une ligne interprétative assez rare de la philosophie d'Aristote. Desroches, dans les pas de Hadot, conçoit le bonheur aristotélicien comme une activité de l'âme conforme à la vertu (p. 321). Selon Desroches, en partant du principe téléologique selon lequel toute chose est orientée vers une fin, Aristote conçoit l'activité philosophique, telle que la pratique de la vertu, comme une manière de chercher « la connaissance purement désintéressée, selon le modèle du premier principe, l'intellect divin, qui n'a d'autre objet ni d'autre fin que lui-même » (p. 323). En outre, souligne l'A., la recherche du savoir et l'étude de la nature, activités certes chères à Aristote, apportent un plaisir certain.

Desroches avait raison d'anticiper une certaine lassitude chez les initiés à la philosophie qui liraient son livre, mais il semble que ni lui-même ni son éditeur ne se soient rendu compte du caractère de superfluité de son style, dû probablement à ses exigences pédagogiques et à son expérience de conférencier. Par ailleurs, il admet avoir sacrifié, en s'inspirant de Socrate, la technicité (p. 362). Quant à la réussite de son projet de voir le lecteur transformé et saisi d'une autre vision du monde, après la lecture de son livre, le temps dira ce qu'il en est, mais ce qui est déjà acquis est que son œuvre ne produira pas « un herbier rempli de feuilles mortes » (p. 372).

Salvator Stanley NDAYIZEYE

*Études supérieures*  
*Collège universitaire dominicain*  
*Ottawa*

Jacques PATRY, **L'interdit, la transgression, Georges Bataille et nous**, préface d'André BARIL. Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, xiii-96 p., ISBN 978-2-7637-8854-8.

Dans cet ouvrage concis, écrit dans un langage accessible, Jacques Patry propose une lecture de l'œuvre de Georges Bataille en suivant le fil conducteur de la dialectique de l'interdit et de la transgression. Patry exprime dans son avant-propos qu'il ne s'agit pas pour lui « d'avancer de nouvelles interprétations, mais d'inviter à lire et à relire Bataille » et mettre de l'avant son projet libérateur. Ce livre offre en effet une bonne introduction à Bataille. La chronologie commentée, placée de manière rafraîchissante au début de l'ouvrage plutôt qu'en annexe, est particulièrement utile pour les lectrices qui découvrent ce penseur pour la première fois. Patry y situe Bataille dans son contexte historique et il prend la peine de résumer les enjeux des œuvres qui feront l'objet des chapitres suivants. Ensuite, il nous offre une collection chronologique de penseurs louangeant Bataille. Cette sélection pourrait avoir le mérite de situer le penseur parmi ses pairs et ses héritiers, mais elle semble quelque peu superflue et prolonge inutilement l'introduction. Par contre, le tableau « Un fil conducteur pour lire Bataille » offre un visuel clair des présupposés et du cadre spéculatif sur lequel Patry s'appuiera dans les deux parties de son ouvrage.

La première partie de *L'interdit* porte sur l'anthropologie philosophique de Bataille. Dans le premier chapitre, Patry retrace l'évolution et l'avènement de l'être humain dans *La Théorie de la religion* et *La part maudite*, deux œuvres dans lesquelles Bataille traite respectivement du rôle formateur et restrictif de la religion et de l'économie. L'enjeu de l'intuition de Bataille se situerait, selon l'A., dans la tension humaine entre une immédiateté animale perdue et la médiation de la raison qui a créé des interdits. L'être humain ferait l'expérience de ses pulsions vitales, qui relèvent de ce qui est « déraisonnable », en réalisant qu'il ne peut se résumer uniquement en tant qu'être de pure raison. « L'exubérance de la vie » se manifesterait violemment en se heurtant aux interdits imposés par la raison. L'être humain serait donc un océan en furie que des digues essaient tant bien que mal de retenir. La raison, la religion et la logique économique cherchent à mettre de l'ordre dans le chaos, mais il s'agit toujours d'un ordre extérieur. Patry nous rappelle que ce qui intéresse Bataille, c'est la connaissance de l'intimité, la connaissance de l'être intégral de l'humain. Celui-ci sentirait qu'il déborde naturellement la raison et il va donc chercher son sens à l'extérieur d'elle, au sein de l'expérience érotique.

Le deuxième chapitre situe Bataille par rapport à ses racines scientifiques. Patry fait appel à Lévi-Strauss en sociologie, à Freud en psychanalyse, à Nietzsche en philosophie et à Marx en économie pour montrer que l'approche méthodologique et visionnaire de Bataille, bien qu'elle s'inscrive dans la lignée de ces trois penseurs, les dépasse parce qu'elle explicite l'expérience intérieure au lieu de la décrire simplement de l'extérieur.

La deuxième partie de l'essai traite du sens de la transgression. Après avoir décrit une histoire de l'instauration des interdits pour créer la société humaine et la résistance de l'homme face à ses pulsions contenues, Patry traite, dans les chapitres 3 à 5, de la nature de l'érotisme selon Bataille. Le lieu de l'érotisme, de l'expérience érotique, serait ainsi l'expression brutale et violente de la nostalgie de l'état animal,

l'état d'immédiateté et de continuité où l'homme discontinu se sentirait complet. Ainsi, les partenaires sexuels transgressent les interdits de leur conscience rationnelle en laissant libre cours à leurs pulsions animales et ils vivent une jouissance extrême dans cette transgression. Le plaisir sexuel vient justement du fait que l'interdit n'est pas aboli mais dépassé, franchi en toute conscience de cause pour perdre la conscience.

Le chapitre 6, dans lequel Patry décline trois formes d'érotisme, est peut-être, selon nous, le plus intéressant. Jusqu'à présent, l'auteur a répété et rappelé de nombreuses fois l'importance des tensions entre continuité et discontinuité, entre interdit et transgression, entre vie et mort en rapport avec l'expérience érotique. Mais il l'avait surtout circonscrite à un érotisme physique qui cherchait dans l'insaisissable d'autrui un sens à la vie qui bouillonne en lui. Au chapitre 6, Patry distingue cette expression de l'érotisme («l'érotisme des corps») de «l'érotisme des cœurs» et de «l'érotisme sacré». Cette dernière forme est frappante puisque c'est la seule qui traite de la mise à mort, non pas figurée, mais concrète, d'une victime. Elle est malheureusement la forme la moins développée par Patry.

Cet ouvrage présente la dialectique interdit/transgression chez Bataille et ses implications périphériques, comme le rôle du langage et du discours philosophique. Ces derniers éléments sont par contre rajoutés un peu maladroitement à l'idée fixe de l'interdit dépassé et transformé (la «transgression» rappelant un *aufhebung* romancé) et auraient bénéficié d'un prolongement de l'ouvrage pour être mieux intégrés. Finalement, l'enjeu de la liberté, mentionné à la fois dans la préface, l'avant-propos et la conclusion, ne réapparaît pas dans l'exposition. Peut-être est-ce un arrière-plan admis d'emblée par les spécialistes de Bataille, mais l'enjeu de trouver un sens à la vie humaine ressort beaucoup plus dans le livre de Patry.

Élaine GAUTHIER-MAMARIL

*Études supérieures*  
*Collège universitaire dominicain*  
*Ottawa*

Gerald RAU, **Mapping the Origins Debate: Six Models of the Beginning of Everything**. Downers Grove IL, Inter-Varsity Press, 2012, 15,2 × 22,9 cm, 237 p., ISBN-13: 978-0-8308-3987-2.

Gerald Rau has multiple degrees in biology and one in education. He has taught biology courses at Wheaton College. This background has been a tremendous aid to writing this seminal book. Rau has cut through much of the rhetoric and emotions that characterize most of the debates revolving around origins. It is the most instructive book outlining competing theories concerning origins since Thomas B. Fowler and Daniel Kuebler's *The Evolution Controversy: A Survey of Competing Theories*. However, it encompasses a greater scope of subjects since it is not strictly confined to discussions regarding biological origins. Rau's discussion includes four separate categories with respect to origins: the universe, life, species and humans (p. 28).

The book is comprised of eight major sections. The first chapter, deals with worldviews, philosophy and science (pp. 19-30), the second, a spectrum of models (pp. 31-56) – Rau outlines six of them (including what is a model, spectrum of opinions, the different models and what Intelligent Design [ID] is) and chapters three to six deal with the four categories of origins with respect to the six different models (as the title of the book indicates). Each of these chapters provides responses to the following questions: “What is the evidence? How does each model interpret the evidence? What difference does it make?” (pp. 31-152). Chapter seven explores what we can learn from each model and chapter eight looks at the heart of the debate. There is also an epilogue, two useful appendices and a helpful glossary. The first appendix is a number of comparison tables of the six models of origins dealing with each of the four separate origins categories (pp. 194-205). This table is useful to see the major similarities and differences between all the different positions. The second appendix is a comparison of the different views of the six models concerning Genesis 1 (pp. 206-208).

In the first section, Rau asks what is eternal and answers that ultimately one has the option between two diametrically opposed views: naturalism and supernaturalism. Rau notes that within each view there are a multiplicity of ways of interpreting “empirical and documentary evidence about origins” (p. 21). Rau expresses that his main intention in writing *Mapping the Origins Debate*: “is an attempt to present [six different origin models] in a way that is comprehensible to those with little background in either science or theology, as objectively as possible, to promote understanding of the presuppositions and logic of each position” (p. 21).

Rau presents a brief discussion of worldviews which can be expressed as a narrative or a number of presuppositions that are held about reality (p. 21). He also discusses the concept of personal philosophy which he takes to mean what we consider to be true or if we can know if something is true or not (p. 22). He discusses how these two conceptions affect science (pp. 22-23). He then distinguishes between naturalistic, materialistic, atheistic perspectives for the eternity of matter and self-organizing principles to explain complexification with theistic perspectives which vary a great deal and are dependent on one’s view of divine interaction (pp. 22-23).

Rau examines the term “science” and acknowledges that such a term has been notoriously difficult to define. He rightly points to there being many different kinds of science which have their own methodologies and techniques including theoretical, historical, observational and experimental sciences (p. 23). He also considers three essential components to science, in general, including empirical evidence (pp. 23-24), logical inferences (pp. 24-25), and necessary presuppositions (pp. 25-27). It is worth noting that the view expounded by logical positivists (logical empiricists)<sup>1</sup> that science depends solely on evidence and logic without any recourse to presuppositions

---

1. A movement within Western philosophy that embraced verificationism whereby statements were only verifiable logically or empirically to qualify as a meaningful statement. Knowledge could only be ascertained through logical or empirical verification. The collapse of verificationism came with the realization that the whole principle was incoherent since one cannot verify a statement about verificationism empirically. This movement is typically associated with the Vienna Circle. Critics of this movement included Willard Van Orman Quine, Richard Rorty, Karl Popper, and Thomas Kuhn.

has been debunked by both philosophers and historians of science (pp. 25-26). Science in fact cannot be performed without some basic presuppositions that are typically considered to be so commonsensical that they are typically taken for granted. He distinguishes between global and local presuppositions (p. 26). One example of a global presupposition is the belief that the physical world is real and not just an imposition of the mind and that our senses are reliable (p. 26). A local presupposition entails a common belief among all hypotheses in a given set (p. 26). Rau emphasizes that objectivity of science but not necessarily of scientists (p. 26).

Rau's point is fundamental to understanding how human biases affect the understanding of scientific theories, especially those related to origins. The question of whether it may be fruitful or not is a different issue but the point is that scientists' motivations play a large role in the formulation and/or influence of scientific theories. Fred Hoyle, for instance, was fueled by his atheism and proposed his Steady State Theory in an attempt to subvert the Standard Big Bang Theory which he viewed as a threat to his atheistic worldview. The discovery and evidence for the cosmic microwave background radiation served a death knell to Hoyle's Steady State Theory. Eventually the evidence for the Steady State Theory was too thin to hold as a legitimate scientific theory.

In the second chapter, Rau outlines the six models including: naturalistic evolution (NE), old-earth creation (OEC), young-earth creation (YEC) and under the broad tent of theistic evolution (TE), Rau proposes three sub-categories non-teleological evolution (NTE), planned evolution (PE) and directed evolution (DE) (p. 38).

NE is the position that there is no supernatural nor intrinsic purpose in the universe. Famous supporters of this view include Richard Dawkins, Stephen J. Gould, Ernst Mayr and Eugenie Scott. YEC is the position that adheres to the view that God created the universe and everything in it within the past 10,000 years, it also denies any sort of evolution except for very limited forms within a species (such as micro-evolution). Adherents (past and present) to this view include Ken Ham, Henry Morris and Kurt Wise. Unfortunately, the media typically represents these polar opposite views, forming a caricature of the real debates going on. The media ignores the four other positions in the middle by presenting a false dichotomy. OEC accepts the standard scientific method for calculating the 13.7 billion years of the universe's age and 4.5 billion years of the Earth. OEC claims that the major body plans of organisms were created over millions of years as opposed to all suddenly and relatively close together like in YEC (over the span of several days). Hugh Ross, Stephen Meyer and Dean Kenyon hold to OEC.

NTE affirms that there has been no supernatural intervention since the creation of the universe (p. 43). It is very similar to a deistic view but many adherents would contest such an association. Some proponents of such a position include the theologian John Haught and the late nuclear physicist, theologian and pioneer of the science and religion typologies, Ian Barbour. PE holds that there is a specific intention and plan which was implanted into the universe at the moment of creation (p. 45). It is a form of teleological evolution and is a monotheistic position (p. 45). PE suggests that although God certainly can intervene in creation but does not do so because the original creation was perfect (p. 45). Advocates of PE include Canada's dentist, theologian, evolutionary biologist and first tenure track professor of science and religion,

Denis Lamoureux<sup>2</sup>, biologist Kenneth Miller, Francis Collins (leader of the Human Genome Project and founder of BioLogos<sup>3</sup>) and physicist Howard Van Till. The final model, DE is also a form of teleological evolution. DE declares that God even after bringing the universe into being still continues to act within it. Unlike PE, in DE, God intervenes throughout the history of the universe, although, proponents are divided over whether such a thing is scientifically detectable or not. Supporters of this view include the prolific quantum chemist, Henry Schaefer, physicist Loren Haarsma and the famous biochemist, Michael Behe who coined the term “irreducible complexity” as a criterion for ID. It is worth noting that ID, the view that, certain phenomena within the universe and the universe itself is best explained by an intelligent cause as opposed to solely naturalistic mechanisms has different degrees of overlapping with the five theistic models outlined. I disagree with Rau that they are only restricted to YEC, OEC and PE (p. 54). I contend that ID when extended to the origin of the universe and as an explanation for the fine tuning of the physical laws, constants and initial conditions, would encompass PE and NTE as well. This is a stance that the philosopher of physics and atheist Bradley Monton agrees with in his book *Seeking God in Science: An Atheist Defends Intelligent Design*.<sup>4</sup>

In the four subsequent chapters Rau presents the standard evidence related to the four different areas of origins: the universe, life, species and humankind. He then discusses this evidence while taking into account how each of the six models interprets the data. It is worth mentioning that the three TE positions offer non-concordist interpretations of Genesis 1 while YEC and OEC offer concordist ones. It will be worthwhile to examine how he deals with the origin of life. This will give us a glimpse into Rau’s approach, as to how each of the six models interprets the data since there is not enough space to go through each of the four different categories of origins. Rau admits that the evidence for the origin of life is extremely scanty and open to speculation from the different positions. NE, NTE and PE all seek naturalistic explanations for the origin of life since NTE and PE do not allow for the divine intervention after the creation of the universe. So, there must be a natural process in a stepwise fashion to explain the origin of life (p. 98). YEC and OEC both explain the origin of life by sudden appearance due to God’s intervention in creating life just as God creates species and humankind instantaneously. Rau indicates that DE on the other hand is not wedded to either a gradual or instantaneous creation event(s) for life (p. 99).

Interestingly, although Rau does explore the concept of information as it related to the origin of life (pp.89-94) he does not discuss Stephen Meyer’s highly pertinent work as outlined in his 2009 book *Signature in the Cell*. Meyer in this work employs a similar method to Charles Darwin in *The Origin of Species*, which entails abductive reasoning through making an inference to the best explanation. Meyer concludes through this methodology, which is a standard mode of reasoning for the historical

---

2. It was misspelled, as Lamoureux on p. 45.

3. A non-profit organization that seeks to reconcile evolutionary biology with the Christian faith. They also seek to demonstrate, in more general terms, that there is no inherent contradiction between science and biblical Christianity.

4. Bradley MONTON, *Seeking God in Science: An Atheist Defends Intelligent Design*, Peterborough, Broadview, 2009, p. 75.

sciences such as evolutionary biology, cosmology, and origin of life studies, that ID best explains the origin of information necessary to begin the self-replication process of the first living organism. This is done after ruling out all the competing naturalistic scenarios. The origin of information is a fundamental challenge to naturalistic scenarios for the origin of life which NE, NTE and PE all seek. Interestingly, philosopher Thomas Nagel in his 2012 book, *Mind & Cosmos* has found much of Meyer's argumentation rather convincing although he resists any theistic conclusions for theological and psychological reasons.<sup>5</sup> Nagel has recognized that Meyer's work has been dismissed unfairly by critics who have not sincerely examined his thought.<sup>6</sup>

In relation to all this, Rau only considers supernatural explanations for ID (p. 53). But it is worth pointing out that it is logically possible that an evolved extra-terrestrial engineer designed life and planted it on earth, which is also compatible with ID. This sort of solution may lead to an infinite regress unless there is a naturalistic explanation for these extra-terrestrial organisms, or unless these were somehow created by God at one point of the history of the universe. One could conjure up a multitude of varying scenarios but the point is that ID does not necessarily exclude extra-terrestrials as an explanation for the origin of life on earth, even if most of its supporters favour a theistic explanation.

I have a couple of misgivings related to Rau's eighth chapter on the origins of humans. I think it would've served him well to spend some time discussing the origin of consciousness which is intimately related to the origin of humans. This is a subject ready for robust research. The other has to do with what he says regarding the non-existence of the soul and its correlation to life's meaninglessness (p. 150). This seems to be a false dichotomy. Rau fails to mention the position of Christian physicalism or materialism. A position that denies the existence of the soul but affirms the objective intrinsic value of human beings as created in the image and likeness of God. Prominent Christian physicalists / materialists include the philosophers Peter van Inwagen and Nancey Murphy. As these positions demonstrate, one can deny the existence of the soul and still affirm objective meaning, contrary to Rau's intimation. Whether such a position is consistent is, of course, another question, but it is a growing position in the Christian church, at least among academics but certainly not orthodox Catholicism. However, to Rau's credit, he rightly indicates that the origins debate is not solely restricted to scientific questions but also to ethical questions including life's meaning, purpose and whether humans possess intrinsic value (p. 151). He also, correctly points out, that under naturalism, unlike the five other theistic positions, one cannot affirm intrinsic value of humans in the wider scheme of existence (i.e., outside of subjective impositions) (p. 152).

Nonetheless, Rau has, in my view, greatly succeeded in presenting these six models in the most objective way possible. He did not attempt to convince anyone of a particular position. This is a testament to the strength of his adopted approach in this book since one cannot ascertain the position he may endorse from his pre-

---

5. Thomas NAGEL, *Mind & Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, London, Oxford, 2012, pp. 10-12.

6. NAGEL, *Mind & Cosmos*, pp. 10-12.



sented argumentation. He indicates that the model he supports has not been justified fully from neither a scientific nor theological standpoint.

The key may be perhaps, to borrow an idiom from a friend<sup>7</sup> who has recently written a manuscript on evolution (which I have yet to complete) is to break the deadlock, so to speak, between “Darwin” and “Design” as a broad categorization of the heart of the “dilemma.”

Rau’s book is an indispensable resource in understanding the logic and structure of other models that one may disagree with. It also provides a wealth of resources for further reading and research. It is an original and erudite contribution to the science and theology dialogue. It also serves well to outline several of the philosophical assumptions that function as a mediator between the two. I know of no other text that explores such a vast amount of material dealing specifically with origins in such a tightly knit package. I highly recommend this work to not only philosophers, scientists and theologians but to anyone interested in the debates revolving around origins.

SCOTT VENTUREYRA

*Graduate Studies*  
*Dominican University College*  
*Ottawa*

Richard M. RESTAK, **The Big Questions: Mind**. London, Quercus Editions Ltd, 2012, 14.48 × 21.08 cm, 208 p., ISBN 978-1-84866-206-3.

Richard Restak is a neurologist and the former president of the American Neuropsychiatric Association. He has authored several *New York Times* best sellers.

This book is part of a series titled *The Big Questions* edited by University of Cambridge philosophy professor, Simon Blackburn. Within the series, in each of these titles, a world renowned expert within their respective field provides responses to difficult questions pertaining to a specific subject. Richard Restak tackles twenty different questions concerning mind. Despite the title, Restak examines many questions related not only to the mind but to the brain and its inner functioning and how it relates to the concept of the mind. This review will focus on what I consider to be the most fascinating and difficult question that Restak wrestles with, as opposed to offering brief remarks on each of the twenty questions (which would be difficult to contain within the allotted space).

In the introduction, Restak, properly recognizes that when dealing with important questions regarding the mind, it is impossible to completely remove oneself from such an endeavour (pp. 6-7). In other words, the “I” is fundamental to any such inquiry. This is something Jerry Fodor, a philosopher of mind and cognitive scientist,

---

7. Perry MARSHALL, a manuscript of his forthcoming book: *Evolution 2.0: Breaking the Deadlock between Darwin and Design*. Perry has taken a stab at reconciling the two through scientific means in a highly innovative fashion. His work, from what I have read so far, shares a semblance to Mike Gene’s *The Design Matrix: A Consilience of Clues*.

has proposed, i.e., the approach of methodological solipsism whereby the “I” is the sole possible starting point for both philosophical and scientific construction and reflection.<sup>1</sup> This is something that Restak seems to initially and implicitly acknowledge although he then proceeds to intimate a somewhat contrary position when he states:

However, in tackling such questions there is a choice: whether to regard it as primarily a philosophical enquiry or whether it is a scientific enquiry. My approach is to tend towards the latter. In the 21<sup>st</sup> century few would argue that memories and emotions, words and ideas, dreams and imagination, perceptions and thoughts, and a sense of self and of the outside world are not activities of the brain. And today we are not simply relying on our own self-referring minds to consider these issues—brain imaging, cognitive studies, precise anatomical studies, chemistry and many other investigative modes are playing a role. To put it another way, while, philosophically, the ‘self-referential’ paradox remains, there are practical ways in which we can step outside of ourselves to help tackle the Big Question. (p. 7)

It seems as though Restak is diminishing the role of philosophy in scientific inquiry, as though the two can be bifurcated. It is important to note that science can never extricate itself from philosophy. For example, there are several presuppositions necessary at both the global and local level regarding scientific inquiry.<sup>2</sup> For instance, logic and mathematics are presupposed within scientific inquiry including the cognitive sciences. Now with respect to global presuppositions we must acknowledge that there is a physical world outside of our mind and that our senses are reliable. As for a local presupposition we acknowledge the coherency of hypotheses determined by evidence. It is also worth noting that scientists possess certain beliefs that can shape how they view science, so complete objectivity of a scientist is not possible. These and other philosophical issues are either ignored or downplayed by Restak. Nonetheless, it is important for those who are not an expert in a particular scientific field to be aware of this. Expertise in a given field does not give one carte blanche to make conclusions beyond their domain of proficiency, claims must always be decided by reason and evidence.

The very first question(s) Restak seeks to answer are: “Can we have a mind without a body? Are we creatures of pure thought?” (p. 8). Here Restak dives right into a classical philosophical problem, the mind/body debate, one that has challenged the greatest thinkers of history. Restak, rightfully, demonstrates that when one endures an illness such as the flu it negatively influences our ability to concentrate on a task such as studying or reading (p. 8). As he states: “In such a state, you would be unlikely to believe that the mind can be considered separate from the body – the flu was affecting both your mind and your body” (p. 8). He then makes an amusing statement which is more of a caricature than anything towards René Descartes and his belief in substance dualism, by stating: “Apparently, Descartes never suffered a case of the

1. Cf. Jerry Fodor, “Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Science,” *Behavioral and Brain Sciences*, 3 (1980), pp. 63-73.

2. See above my review of Gerald Rau’s *Mapping the Origins Debate*.

flu.” (p. 9) More will be said on Descartes’ view of dualism and substance dualism in general, after we delve into the bulk of this chapter.

Restak provides interesting examples of “bodily illusions” where experiments are performed on individuals whereby they perceive a different body as their own as opposed to their *actual* one and this alters their perception of the world, i.e., someone perceiving a small baby like body will perceive the world as much larger than one who perceives themselves having a giant’s body (p. 10).

Restak also considers the relationship of body movement with the mind. He distinguishes between body movements that are immediate and subconscious from those that are the product of conscious intention (p. 10).

Restak goes on to point out that “the presence of movement doesn’t necessarily imply a mind” through using the example of automatic doors noting that “minds aren’t involved beyond the design, construction, installation and maintenance of the door.” This is all true but mind is a fundamental component to even have the possibility of such movement, if anything the information needed to produce such movements is implanted in the system by a mind which presupposes the existence of both the structure of physical components and its movement. The hardware of an automatic door and the informational component, i.e., the instructions that direct such movement of the door whether in mechanical form or not, transcends the physical medium. If anything it serves to demonstrate that the informational content operates together with the physical even though not necessarily bounded by it. Restak demonstrates that through technology we have weakened the links between the mind and body through a “created disembodiment” (p. 11).

Restak continues his discussion on disembodied minds through providing the example of the horrifying *locked-in syndrome* whereby an individual “is aware, awake and cognitively intact but cannot move or verbally communicate because of paralysis of all of the voluntary muscles of the body with the exception of the eyes” (p. 11) even more dreadful is the *total locked-in syndrome* the paralysis of the eyes are also included. Restak also gives the example of the program DOCTOR which was created in the mid-1960s by Joseph Weizenbaum where the program analyzed language and was able to respond to a particular script (p. 12). Computer programs in general indicate that mind can exist without a body (p. 13), although a material form is necessary for the informational processing capacities but not reducible to such. One can simply think about the various forms that information can be recorded; from a hard-drive, to a DVD, to a book, to a mind, to verbal communication of minds etc...

In an intriguing part of this section, Restak discusses how the formation of a mind is not always necessarily a top-down process, i.e., “when the nervous system reaches a certain degree of complexity, mind emerges” (p. 14). Restak, shows that the exact opposite is true that “mind emerges from the body’s interaction with its environment” (p. 14) through the example of the octopus. The octopus demonstrates complex and “intelligent” behaviour but is classified as a mollusc and as Restak states “[a] close cousin to the snail, one of the dumbest creatures on Earth” (p. 14). Restak also points to the many differences between an octopus and a snail including the possession of eight powerful legs, all-seeing eyes and its complex engagement with the environment (p. 14). The central point made by Restak is that “the mind of an octopus emerges not from a central brain but from the action of its tentacles, eyes

and body shape. Thus, the mind of an octopus is embodied and can be properly understood only by taking its body configuration into account" (p. 14). This still raises questions as to whether this is a consistent occurrence throughout nature? And can movement and dexterity be an accurate indicator of the power of the mind? Restak, fails to mention that the octopus possesses the greatest brain to body mass ratio among all invertebrates which is taken as a way to hypothesize levels of intelligence among animals. The existence of a strong correlation seems highly indicative but it seems such conclusions should nonetheless be tentative since we currently do not fully understand such correlations.

Restak then poses the following questions: "does the mind exist apart from the brain? And where does the soul stand in all of this?" (p. 15). Restak then returns to Descartes, arguing that Descartes added much to the confusion between blurring the lines of philosophy, theology and science (p. 16). However, one could ask, are such boundaries meant to be neatly segregated? It turns out that the science-theology interaction suggests the opposite. There are many complex interactions between the three great fields of inquiry that are heavily intertwined, so one should not be surprised to expect such blurring of lines. Restak, correctly, draws attention to the problematic notion Descartes brought about by suggesting that the pineal gland is a go-between the mind and the brain, as illuminated by his student, Princess Elisabeth of Bohemia (p. 16). What she touches upon is how one can explain the interaction between the immaterial and the material, i.e., the mind and the brain – how can something immaterial move the material? (pp. 16-17). There are several things worth pointing out here. First, it could be that we have no explanation as to how the immaterial interacts with the material but nonetheless such could be the case. Second, we have examples of the immaterial interacting with the material, think of computer software and hardware. Or another way of putting it, information transcends the material medium. Third, this seems to also touch upon how one interprets reality in an overarching metaphysical framework which is strongly related to the question of God. Do we have warrant to assume that such an interaction is not plausible or even possible? If one assumes naturalism, it seems it is difficult to affirm. However, if God exists, an ultimate disembodied mind (among many other attributes), responsible for material reality, one would expect interactions between the immaterial and material but if such a being like God does not exist then one would conclude that such a notion is puzzling. I would maintain that a thing such as mind or information is a conundrum in a purely physical universe but something to be expected if the universe emanated from a Divine mind. Nonetheless, metaphysical assumptions play a large role in scientific understanding, despite Restak's diminishment of the role of philosophy in scientific endeavours.

To his credit, Restak, acknowledges that often times neuroscientists "make claims about the brain they can't prove" and suggests that "it is not at all self-evident – as some neuroscientists claim – that we can do away with the concept of a mind altogether and simply speak of the brain" (p. 17). Restak, makes reference to a letter he received from Sir John Eccles who was a substance dualist and won the Nobel Prize in 1963. In this letter, Eccles calls Restak a "promissory materialist" precisely because of his unwillingness to completely discard the concept of mind (p. 17). Restak also, rightly demonstrates that to equate the mind with the brain is a *category mistake*

using the thought of philosopher Gilbert Ryle (p. 17). It would be akin to asking what a musical note tastes like or what texture a certain smell has. A neuroscientist cannot gage at the content of a thought by the observation of a neuro firing. One cannot discern the subjectivity of an individual's thought because of the physiological changes or occurrences within the brain. Restak, in a similar vein, notes that "[m]ind is not a physical structure like the brain; it is not a 'thing.' Mind has no visible form, no aroma, no taste; it can't be held in the hand like the brain. Thoughts, the products of the mind, do not require physicality to exist. Thoughts, however, are meaningless without minds that can think and interpret them" (p. 18).

Restak in the end, admits there is no final answer to whether we can have a mind without a brain. One thing we can expect is a deepening understanding of the mind and the brain whether a mind can exist without a body. It seems he may be correct, at least from a scientific perspective that the mind-body problem (the "world-knot" as Arthur Schopenhauer referred to it (p. 18)) will continue to be difficult to "unravel" (p.18). But I would suggest that it is ultimately a philosophical issue even though neuroscience is extremely important to understand how the brain functions but questions regarding consciousness, the soul and mind involve answers that supersede scientific investigation. What is important to note in all these discussions is that physicalism and dualism are actually empirically equivalent. Neuroscience can only demonstrate correlations between mind and the brain, not that they are identical.

Restak considers nineteen other intriguing and difficult questions revolving around the brain and mind including: "how do brains come to exist?," "what is this thing called love?," "what is the 'I' in our brain?," "is free will an illusion," "what is thinking?" and "what does a brain do when it is doing nothing?" Restak provides many valuable insights through his thoughtful responses to all twenty questions. Although Restak through his introductory comments gives the impression that he seeks to diminish the role of philosophy in light of the neurosciences to tackle the mind/body problem, he nonetheless leaves much room for philosophical reflection. It is a worthwhile read for those wanting to expand their knowledge concerning the brain and mind.

SCOTT VENTUREYRA

*Graduate Studies*  
*Dominican University College*  
*Ottawa*

Mohamed AZIZ LAHBABI, **La personne en islam**<sup>3</sup>, coll. «L'Autre et les autres»; introduction de Markus KNEER. Namur, Éditions Lessius, 2015, 13 × 21 cm, 136 p., 14 €, ISBN 97-2-87299-8.

Il s'agit de la nouvelle édition, nous dit-on dans la feuille de présentation, « revue et corrigée à partir de la dernière édition en arabe, d'un ouvrage publié en français en 1964 », aux P.U.F., sous le titre *Le personnalisme musulman*, mais les éditeurs font savoir (p. 21) que « nous nous basons sur sa seconde édition (française) de 1967. L'intérêt réside dans une longue *Introduction* (p. 5-20) de Markus Kneer, théologien

allemand, responsable du dialogue islamo-chrétien dans le diocèse de Paderborn : la vie et la pensée du philosophe marocain y sont brièvement relatées sous l'angle des exigences « personnalistes » du dialogue interreligieux. Il est utile de se rappeler quel est le contenu de ce petit traité qui eut son succès en son temps, car il mettait à la disposition du grand public le contenu de la thèse de doctorat en Sorbonne du Professeur Mohamed Aziz Lahbabi, *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, PUF, Paris, 1954. Une 1<sup>ère</sup> partie comprend deux chapitres. Le *ch. I* rappelle quelles sont les *Données de base* (p. 27-60) : l'autonomie de la personne, du concept au mot, la prise de conscience, épanouissement du moi, conscience-agir. Le *ch. II* traite des *Données constitutives* (p. 61-73) : ontologiquement, moralement, climat éthico-social. La 2<sup>ème</sup> partie est faite de trois chapitres. Le *ch. I* exprime *Réserves et interrogations* (p. 77-95) : la transcendance, l'athéisme, la personne face à l'omnipotence de Dieu, situation de la femme (la polygamie, égalité de l'homme et de la femme), esclavage et tutelle des minorités. Le *ch. II* pose la question : *Où en sommes-nous aujourd'hui ?* (p. 97-118) : dépersonnalisation de la culture musulmane, salafyya musulmane et renaissance occidentale, la vision du monde chez le musulman, religion d'espoir. Le *ch. III* est une simple *Ouverture sur l'avenir* (p. 119-122). Un *Glossaire* et un *Index* des versets coraniques comme un autre des noms cités facilitent le recours au livre. Mais, d'une part, on regrettera la curieuse translittération de la *nisba* dépourvue de son « i » : *salafyya, dhâtyya, fardyya, shakhçanyya, islamyya* et le « s » qui est de trop dans *rassul* et *tassawwuf*. D'autre part, manquent dans la bibliographie de Lahbabi les titres de ses livres de poésies et de nouvelles, ainsi que ses livres publiés en arabe ! Et le titre du deuxième de ses livres devrait commencer avec « libertés » au pluriel.

C'est donc à la lumière de l'*Introduction* que le lecteur est invité à parcourir ce livre de Mohamed Aziz Lahbabi, qui fut en son temps l'un des premiers musulmans de dialogue, en cohérence avec sa thèse et avec ce livre. Il est certain que, du côté catholique, la philosophie sous-jacente aux efforts de dialogue interreligieux se basaient sur une approche « personnaliste », comme l'a démontré le pasteur luthérien finlandais Risto Jukko en sa thèse publiée en 2007 sous le titre *Trinity in Unity in Christian-Muslim Relations, The Work of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue* (Leiden, Brill, 365 p.). Markus Kneer a donc raison d'assurer cette nouvelle édition d'un *best-seller* qui rappelle à tous quelles sont les conditions « inter-personnalistes » de tout véritable dialogue interreligieux. Celui-ci est toujours un « dialogue de personnes », car « ce ne sont pas les différentes religions, saisies comme entités séparées, qui entrent en dialogue ». La pensée et les écrits du philosophe marocain sont au service d'« une intention dialogique » parce qu'on y trouve « une anthropologie musulmane à la rencontre des autres » qu'il était bon de rappeler dans le contexte difficile que connaît aujourd'hui le dialogue interreligieux. Malheureusement, dit-il, « l'usage surabondant qui en est fait le vide insensiblement de son contenu », et c'est d'autant plus vrai du dialogue islamo-chrétien.

Mohamed Aziz Lahbabi n'écrivait-il pas ce qui suit, en 1967, dans la revue libanaise *Travaux et jours* ? « Le vrai dialogue présuppose la foi en la coexistence de systèmes différents disposant des mêmes prérogatives de s'exprimer, de vivre de leur propre vie. Il n'est rien de plus dissolvant pour des religions que la croyance à une vérité unique absolument absolue dans un monde humain qui se définit par son ordre

relatif. L'unitarisme, en matière de dogme, est aussi dangereux pour l'humanité que l'irruption, dans nos sociétés contemporaines, des idées fixes, de l'absolutisme de l'absolu qui finit souvent par épouser le totalitarisme. Le pire danger pour le dialogue consisterait à laisser planer les équivoques et à ne pas aller jusqu'au bout de la clarification en parlant à cœur ouvert». Et voilà qui distingue opportunément entre «la pensée unique» de tous les fondamentalismes et la recherche différenciée du mystère de Dieu en sa Vérité ultime à travers les expressions humaines que nous nous en faisons, cultures et civilisations comprises.

Maurice BORRMANS

*Pontificio Istituto di Studi Arabi et d'Islamistica*

Mustapha HOGGA, **Théocratie populiste ou séparation des pouvoirs au Maroc?**

**Histoire et alternative démocratique**, coll. «Histoire et Perspectives Méditerranéennes». Paris, L'Harmattan, 2014, 13 × 21 cm, 251 p., ISBN 978-2-343-00248-2.

Professeur à l'Université marocaine d'al-Akawayni, l'auteur est spécialiste de Ghazâlî (*Orthodoxie, Subversion et Réforme en Islam, Ghazali et les Seljuquides*, Paris, Vrin, 1993) et des sciences politiques en Islam (*Pensée et Devenir du Monde arabo-islamique*, Paris, L'Harmattan, 1997). Il s'interroge sur les possibilités d'un régime de royauté constitutionnelle au Maroc, car «la dyarchie largement en faveur du pouvoir royal persiste et le Makhzen continue d'opérer malgré toutes les balivernes au sujet de sa disparition». En effet, quelle peut être au Maroc d'aujourd'hui l'alternative démocratique alors que tout y invite à le considérer comme un «pays fondamentaliste islamique»?

L'auteur y répond en neuf chapitres. Le *ch. I* énonce *Les déterminants du Maroc moderne: continuité et ruptures* (p. 15-48): restauration du Makhzen et instabilité politique, les difficultés du régime (putschistes et insurgés). Le *ch. II* traite de la *Synthèse monarchique et (des) lignes de fractures* (p. 49-66): reconstitution du front national (une panacée?), potentialités politiques selon l'histoire. Le *ch. III* rappelle qu'il y a *Précarité sociale, valeurs religieuses et attitudes anomiques* (p. 67-82): paupérisation et crise des classes moyennes, primat du sacré et emprise de la tradition, socio-pathologie des Marocains. Le *ch. IV* évoque la *Puissance de l'État* (p. 83-106): monarchie, Makhzen et imâmat, données géopolitiques fondamentales. Le *ch. V* pose la question, *L'alternance, une transition démocratique?* (p. 107-132): l'alternance, succession dynastique réussie ou transition démocratique?, les partis politiques: intégration et recomposition permanentes. Le *ch. VI* constate la *Misère du droit: le déficit majeur* (p. 133-166): les Années de plomb et la question de l'impunité, impunité et répétition, Droits de l'Homme et citoyenneté, une justice en crise, corruption, subversion de la loi et ambivalence. Le *ch. VII* s'interroge sur la *Séparation des pouvoirs, islamisme et Makhzen* (p. 167-188): islam, islamisme et démocratie, autonomie du Makhzen (que peut le despotisme éclairé?). Le *ch. VIII* interpelle: *Pourquoi la séparation des pouvoirs?* (p. 189-220): un débat nécessaire, dangers de la confusion des pouvoirs et bienfaits de leur Séparation, libéralisation du monde musulman et Occident. Le *ch. IX* reconnaît que c'est là *Une œuvre de longue haleine* (p. 221-236);

la construction démocratique en Occident (patience et longueur de temps), l'élite démocratique au Maroc.

Et l'auteur de conclure en racontant tous ses déboires avec le système universitaire marocain où perdurent clientélisme, conflits idéologiques et démission de l'État de droit.

Maurice BORRMANS

*Pontificio Istituto di Studi Arabi et d'Islamistica*

## THÉOLOGIE

Walter VOGELS, *Élie et ses fioretti. 1 Rois 16,29 - 2 Rois 2,18*, coll. «Lectio divina», 261. Paris, Cerf, 2013, 13 × 21,5 cm, 201 p., ISBN 978-2-204-09920-2.

W. Vogels nous a habitués depuis longtemps à ses excellents ouvrages de haute vulgarisation. Sur plus d'un livre ou d'un thème, il a déjà beaucoup écrit. Ses livres ne sont pas de l'exégèse pointue s'adressant à des spécialistes, ni des introductions s'adressant aux débutants. Ils se situent plutôt dans un juste milieu qui sait intéresser un large public bien formé. C'est ainsi que le thème est présenté dans tous ses tenants et aboutissants sans qu'aucune question majeure ne soit occultée. L'A. dit juste ce qu'il faut pour un public averti et fournit des éléments bibliographiques en plusieurs langues pour ceux qui voudraient poursuivre l'étude (voir par exemple les notes des p. 79-80). Dans le monde biblique, nous avons déjà eu l'occasion de déplorer qu'il n'y ait pas davantage de publications de ce genre.

Le livre de W. Vogels sur le cycle du prophète Élie s'inscrit dans cette même ligne. Après l'introduction d'usage, le premier chapitre présente les « questions débattues ». Puis, le corps du livre (chapitre 2) est constitué d'une relecture de tous les épisodes du cycle d'Élie, dans l'ordre canonique. Le titre du livre vient d'une comparaison fort heureuse avec François d'Assise, que l'A. explique aux p. 47-50. L'A. fait très bien d'introduire Élie avec le roi Achab (p. 59), avec lequel il a été associé, pour le meilleur et pour le pire ! L'A. aime les structures, soit qu'il les emprunte aux auteurs, soit qu'il propose les siennes. Comme c'est le cas de tous les essais de structuration, certaines sont plus convaincantes que d'autres. La structure du cycle entier proposée aux p. 60-61 nous a paru bonne et bien expliquée. Les niveaux de sens y sont bien présentés. L'étude des divers épisodes du cycle d'Élie est fort bien menée, l'A. sachant bien voir les connotations et implications du texte (voir par exemple p. 76-77).

Les qualités du livre sont évidentes. Toutefois, et nous sommes conscient que c'est une affirmation classique, ce genre de livre souffre parfois des « défauts de ses qualités ». C'est ainsi que des questions complexes sont peut-être présentées de façon trop simples ou que des questions qui auraient certes mérité plus de nuances ou de discussion sont réglées un peu rapidement (par exemple p. 10). Mais comme l'A. fournit des suppléments bibliographiques, le lecteur insatisfait ou qui resterait sur sa faim a de quoi continuer sa recherche.

Certaines options peuvent sembler discutables, mais cela fait partie de la recherche exégétique. Par exemple, le rapprochement entre Élie et Élihu (p. 11) pour-



rait ne pas convaincre, comme le rapprochement entre Hiel et Achab (p. 66). On pourra aussi ne pas suivre l'A. dans ses interprétations symboliques (p. 73-74 sur l'est du Jourdain; p. 85 sur le chiffre 3; p. 114 sur « monter » et « descendre »; p. 133 sur le chiffre 7).

L'approche méthodologique de l'A. est claire. Il s'inscrit clairement dans une exégèse synchronique qui considère le produit final qu'est le texte dans son état actuel (voir p. 37: « Mon étude du cycle d'Élie se situe dans cette approche synchronique, et s'abstient d'essayer d'offrir une autre reconstruction possible de cet ensemble. ») Nous avons déjà été amené à faire part les réserves que nous avons sur une certaine approche synchronique qui choisit de ne pas considérer les questions diachroniques. La lecture manque parfois de sens critique tant la synchronie est poussée loin. Cohérent avec son choix méthodologique, l'A. fait ça et là des affirmations qui pourraient faire sursauter ou sourciller plus d'un bibliste. Donnons quelques exemples. Quand l'A. affirme, citant M. Masson, que les récits du cycle d'Élie émanent d'un seul auteur, nous en doutons sérieusement (p. 37-38). Les comparaisons avec le Pentateuque, récits et lois, sont du même ordre (par exemple p. 52; p. 65 sur Ex 34,13; p. 67 sur Lv 18,21 et des sacrifices humains à Baal; p. 75 la viande allusion aux caillles du désert; p. 83 l'impureté rituelle; p. 84 prouvant l'authenticité du prophète grâce à Dt 18,22; p. 125 qui rapproche la grotte d'Ex 33; p. 120 et 126 sur le décalogue) ou avec des concepts comme l'idolâtrie, qui, semble-t-il, sont anachroniques pour l'époque d'Élie (p. 64). Est-il exact de parler d'un « retour du culte de Baal » (p. 49), d'écrire: « Dorénavant le culte de cette capitale du Nord n'est plus le culte de Yahvé mais de Baal » (p. 65), ou encore: « Baal a commencé à prendre la place de Yahvé en Israël » (p. 68), ou même: « Baal n'est pas perdant car il n'existe même pas » (p. 115)? Dans des récits si anciens et sans doute fragmentaires, peut-on supposer un cycle complet fournissant toute l'information (p. 126 et 130)?

Bien que l'A. ait affirmé avec raison: « Il est important aussi de prendre conscience et d'admettre que notre logique occidentale n'est pas la seule valable » (p. 37), il prend la peine d'écrire une section sur « la question religieuse – éthique » (p. 50-56) où justement des interrogations contemporaines, voire des scandales, seraient mieux expliqués en présentant le monde ancien. Ici, l'A. verse presque dans le ton homilétique (voir aussi p. 112).

Malgré ces quelques remarques qui portent presque toutes sur notre désaccord quant aux options méthodologiques de l'A., auquel on ne peut certes pas reprocher de manquer de cohérence, il reste que ce livre, comme tous ceux de W. Vogels, font preuve d'une culture biblique impressionnante et d'un talent sans pareil pour partager le texte biblique.

Hervé TREMBLAY o.p.

*Faculté de théologie  
Collège universitaire dominicain  
Ottawa*

Laila LUCCI, **Sapienza di Israele e Vicino Oriente antico. Introduzione alla lettura degli scritti biblici sapienziali**. Milano, Edizioni Terra Santa, 2015, 15 × 24 cm, 256 p., ISBN 978-88-6240-330-6

Professeure d'exégèse biblique et de langue hébraïque à l'Institut supérieur de sciences religieuses «A. Marvelli» de Rimini, Laila Lucci nous présente ici, comme le titre de l'ouvrage l'indique, une introduction à la littérature sapientiale d'Israël et du Proche-Orient ancien. L'ouvrage, préfacé par Massimo Pazzini (p. 9-11), est divisé en deux grandes parties et se termine par une bibliographie (p. 247-256). La première partie, qui est subdivisée en deux chapitres, est consacrée à la sagesse égyptienne (p. 23-65) et à la sagesse mésopotamienne (p. 67-116). Ces deux chapitres visent pour l'essentiel les mêmes objectifs. Le premier, c'est d'analyser le vocabulaire qui se rattache au concept de «sagesse». Le deuxième, c'est de présenter les principaux textes de sagesse et d'identifier leurs milieux de vie (essentiellement les cours royales et leurs écoles). Lors de sa présentation de l'Instruction d'Amenemopé, Lucci reprend l'interprétation, bien connue mais toujours controversée, de G. E. Bryce, selon laquelle Pr 22,17-24,11 dépend de ce vieux texte de sagesse égyptienne (p. 27-30). En ce qui concerne la littérature mésopotamienne, étonnamment, rien n'est dit sur la sagesse d'Ahikar, explicitement cité en Tb (1,21-22; 2,10; 11,19; 14,10), dont plusieurs proverbes s'apparentent à ceux que l'on trouve en Pr et Qo. Ce silence est d'autant plus étonnant que Lucci n'hésite pas à signaler maints textes qui ne sont pas sapientiaux, comme des codes de lois, des prières pénitentielles, etc. Le troisième objectif de ces deux premiers chapitres, c'est de montrer la contribution théologique des sages dans divers domaines: la théogonie, la cosmogonie, l'anthropogonie, la théodicée, etc.

La deuxième partie de l'ouvrage, qui porte sur la sagesse biblique, est subdivisée en quatre chapitres. Intitulé «Nature et acquisition de la sagesse», le chapitre 3 (p. 119-143) vise à présenter le lexique sapiential (*hkm*, *mwsr*, *mzmh*, etc.), la physiologie de la sagesse, la méthode des sages (essentiellement l'observation, l'expérimentation et la réflexion) et l'évolution de la sagesse (le passage d'une sagesse populaire fondée sur l'expérience à une sagesse plus spéculative identifiée à la Torah). À ce sujet, Lucci rejette avec raison l'hypothèse selon laquelle la sagesse aurait d'abord été profane avant d'être religieuse (p. 127-128; 138). Dans le chapitre 4 (p. 145-175), qui a pour titre «Les sages en Israël», Lucci cherche d'abord à montrer que si la famille et la tribu sont à l'origine de la sagesse populaire, c'est l'école qui constitue le principal milieu de vie qui a donné naissance à la littérature sapientiale (p. 145-159). Il est vrai que Ben Sira fait explicitement référence à une école (Si 51,23). Toutefois, contrairement à ce que Lucci affirme (p. 151-152), on ne peut en dire autant de Qo 12,9. Quant aux témoignages archéologiques évoqués en faveur de l'existence d'écoles en Israël et en Judée, il est bien connu que ceux-ci prêtent à de multiples interprétations. Par conséquent, sa reconstitution de l'enseignement élémentaire et supérieur ne fera sûrement pas l'unanimité. Lucci poursuit son enquête en portant attention au rôle de Salomon comme parangon des sages (p. 159-166). Bien entendu, elle reconnaît avec raison que l'attribution de Pr, du Ct, de Qo et de Sg à Salomon est fictive; par contre, lorsqu'elle précise que c'est cette attribution fictive à Salomon qui a favorisé l'intégration de ces livres dans le canon (p. 162), plus d'un exégète aura des doutes, notamment en ce qui concerne les livres de Qo et de Sg. Enfin, elle ter-

mine ce chapitre par un examen des relations entre les textes de sagesse et les autres textes de la Bible, particulièrement les textes juridiques et prophétiques. Dans le chapitre 5 (p. 177-209), intitulé « Quelques thèmes sapientiaux », Lucci s'intéresse d'abord au thème de la création (p. 177-192). Bien qu'elle sache que la littérature de sagesse est depuis longtemps identifiée comme une théologie de la création, son analyse est décevante dans la mesure où elle porte davantage sur Gn 1-3 et quelques mythes mésopotamiens que sur les textes de sagesse. En outre, aucun texte de Qo n'est cité dans son étude, pas même Qo 12,1 qui fait pourtant explicitement référence au Créateur. Le deuxième thème étudié dans ce chapitre est celui de la théodicée et de la rétribution. Après avoir distingué trois sortes de mal (naturel, moral et religieux), l'auteure présente les diverses formes de rétribution : collective, individuelle, automatique et eschatologique. De manière tout aussi classique, le dernier chapitre (p. 211-245) vise à présenter les principales caractéristiques stylistiques (parallélismes de type synonymique, antithétique, synthétique, etc.) et les différentes formes littéraires des textes de sagesse, aussi bien de la Bible que du Proche-Orient ancien. En ce qui concerne la présentation des formes littéraires, il n'est pas certain, comme l'imagine l'auteure (p. 220), que la seule fonction des poèmes acrostiches ait été de servir comme exercice scolaire pour faciliter la mémorisation. Par exemple, dans le cas de Pr 31,10-31 et de Lm 1-4, le poème acrostiche est plus qu'un simple aide-mémoire ; il vise plutôt à exprimer la totalité et la plénitude. Je ne crois pas davantage que le texte de Pr 26,4-5 doive être identifié comme une énigme (p. 229). À mon avis, la forme littéraire de ce texte est plutôt celle de l'antilogie. Il me semble également erroné d'écrire que l'autobiographie biblique n'a pas de teneur hyperbolique et autoglorificatrice (p. 239). Le texte de Qo 1,12-2,26 est nettement hyperbolique et peut très bien se lire comme une véritable parodie des textes légendaires au sujet de Salomon, ainsi que des éloges propagandistes des autobiographies royales du Proche-Orient ancien. L'identification de Qo 12,1-6 à une allégorie de la vieillesse (p. 240) sera tout autant critiquée par les exégètes, aussi bien en ce qui concerne le genre littéraire que la délimitation de la péripécie.

En dépit de ces quelques critiques et de plusieurs autres réserves qu'il serait trop long d'exposer, il s'agit d'un bon ouvrage d'introduction, qui a le mérite d'être clair et de s'adresser aussi bien aux étudiants de premier cycle qu'au grand public.

Jean-Jacques LAVOIE

*Département des sciences des religions  
Université du Québec à Montréal*

Michelangelo TÁBET, **Introduzione ai libri poetici e sapienziali dell'Antico Testamento. Manuale di Sacra Scrittura**. Roma, Edusc, 2015, 13,5 × 21 cm, 327 p., ISBN 978-88-8333-425-2

Comme le titre l'indique, cet ouvrage est une introduction aux livres poétiques et sapientiaux de la Bible. L'ouvrage est divisé en trois parties de longueur inégale. La première partie est subdivisée en deux chapitres (p. 23-56 et 57-92). Le premier vise à définir la sagesse, cet art d'avoir du succès dans la vie, aussi bien individuelle que

collective (p. 29), à présenter le corpus de la littérature sapientiale (Job, Proverbes, Qohélet, Ben Sira et Sagesse de Salomon) et à souligner les liens qu'entretiennent ces livres avec le Pentateuque, la tradition deutéronomique, les textes prophétiques et apocalyptiques, les livres didactiques (Rt, Jdt, Tob et Est) et la sagesse ancienne du Proche-Orient (Égypte, Mésopotamie et Canaan). De manière tout aussi classique, le deuxième chapitre vise deux objectifs principaux. Le premier, c'est de présenter, d'une part, une vingtaine de genres et de formes littéraires qu'on trouve dans les textes sapientiaux et poétiques de la Bible, et, d'autre part, certaines caractéristiques stylistiques propres à ces textes (diverses formes de parallélisme, paronomase, assonance, etc.). Le deuxième objectif, c'est de présenter la nature théologique de la sagesse et quelques grands thèmes théologiques qui s'y rattachent. À ce sujet, Tabet rejette avec raison l'hypothèse selon laquelle la sagesse aurait d'abord été profane avant d'être religieuse (p. 73-74). Par contre, son interprétation de la rétribution dans le livre de Qohélet ne me semble pas fidèle au texte (p. 82 et 256). En effet, Qohélet n'est peut-être pas un matérialiste – encore faudrait-il savoir ce que ce mot signifie –, mais cela ne veut pas dire pour autant qu'il croit en l'immortalité de l'âme.

La deuxième partie du livre est également subdivisée en deux chapitres, le premier portant sur le psautier (p. 95-164) et le second sur le Cantique des cantiques (p. 165-192). Dans les deux cas, les sujets abordés pour étudier ces textes sont classiques: datation, milieux de vie, genres littéraires, structure du livre, influences étrangères, etc. En ce qui concerne le Ct, l'auteur défend trois interprétations qui, précise-t-il, sont complémentaires et non contradictoires: «allégorique», «littérale» et «littérale-symbolique» (p. 184). Comme suite à la présentation sommaire de ces trois interprétations (p. 184-188), qui susciteront sûrement maintes critiques de la part des exégètes, Tabet ajoute que le Ct a aussi une «dimension éthico-morale» (p. 189). Par exemple, bien qu'il reconnaisse que le Ct ne fait pas directement référence à l'institution du mariage, il estime que l'amour dont parle le Ct a toutes les caractéristiques d'un amour conjugal: il est exclusif, fidèle et chaste (p. 190).

La troisième partie de l'ouvrage est subdivisée en cinq chapitres qui portent respectivement sur cinq livres de sagesse: Job (p. 195-222), Proverbes (p. 223-244), Qohélet (p. 245-262), Ben Sira (p. 263-284) et Sagesse de Salomon (p. 285-309). Une brève bibliographie termine chacun de ces cinq chapitres et une bibliographie générale clôture l'ensemble de l'ouvrage (p. 311-327). Les aspects privilégiés pour l'étude de ces cinq livres sont tout aussi classiques: titre du livre, canonisation, textes et versions, structure du livre et contenu, unité et histoire rédactionnelle, genres et formes littéraires, datation, influences étrangères ou parallèles extra-bibliques, contenu théologique, etc.

Le spécialiste des livres sapientiaux ne découvrira rien de nouveau en lisant ces pages, d'autant plus que les références bibliographiques ne sont pas toujours à jour. Par ailleurs, plusieurs interprétations susciteront probablement des débats. Par exemple, en ce qui concerne les liens entre Pr 22,17-23,11 et le texte d'Amenemopé, l'auteur est d'avis que les différences sont aussi nombreuses que les ressemblances et que, par conséquent, les deux œuvres proviennent simplement du même milieu sapientiel du Proche-Orient ancien (p. 236). Plus d'un exégète contestera l'idée que Qo 12,9-14 forme deux épilogues (12,9-11.12-14) ajoutés ultérieurement (p. 247; 253-254) et que Qo 12,13 constitue la clé herméneutique de tout le livre (p. 255 et 257).

Certaines féministes réagiront sûrement lorsqu'elles liront qu'il n'est pas du tout objectif d'accuser Ben Sira de misogynie (p. 281).

En somme, même s'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, il s'agit d'une bonne introduction aux livres poétiques et sapientiaux, mais qui s'adresse essentiellement aux étudiants de premier cycle ou au grand public. Pour ceux et celles qui auraient souhaité une introduction aux textes poétiques et sapientiaux à partir des nouvelles méthodes et approches, de plus en plus utilisées en exégèse biblique depuis les dernières décennies, il faudra donc encore patienter, car ce type d'ouvrage n'existe toujours pas, et ce, même si de nombreuses introductions aux livres sapientiaux ont récemment été publiées en diverses langues, notamment en français, en anglais, en allemand et en espagnol.

Jean-Jacques LAVOIE

*Département des sciences des religions  
Université du Québec à Montréal*

Jean DUHAIME et Peter W. FLINT (dir.), **Célébrer les manuscrits de la mer Morte.**

**Une perspective canadienne**, comprenant vingt-cinq contributions par des spécialistes des manuscrits de la mer Morte et de la littérature connexe. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2014, 15 × 23 cm, xxxix-658 p., ISBN 978-2-89420-943-1.

Ce livre est la traduction en français des actes du Symposium tenu en 2007 à la Trinity Western University à l'occasion des 60 ans de la découverte des manuscrits, une édition dans leur langue originelle en anglais à l'exception de quatre en français ayant paru en 2011. Il rassemble, groupés en quatre sections, 25 articles par 27 collaborateurs: chercheurs, jeunes diplômés et doctorants, canadiens ou assimilés ou invités par la suite, afin de donner une idée de la recherche canadienne sur ces manuscrits.

La première section donne *Un aperçu de la recherche et des projets au Canada* (p. 3-58). E. Schuller qui a publié 14 manuscrits poétiques, psalmiques et hymniques de la grotte 4 et mis en forme en anglais les reconstructions et relectures de *IQH<sup>a</sup>* par H. Stegemann, retrace la part de *La recherche canadienne sur les manuscrits de la mer Morte*, à commencer par le rôle important dans les acquisitions de la McGill University en 1954 et 1955. Elle rappelle les éditions de textes par ses collègues S. Olyan (1 ms), T. Lim (5 mss) et D. Falk (2 mss), ainsi que les coéditions par P. Flint et S. Metso, des travaux annexes comme les concordances, des études de textes déjà publiés, l'enseignement et la diffusion par divers moyens modernes. On est surpris d'apprendre (p. 6) que la grotte 2 est au nord de la grotte 1, que Milik trouva la grotte 3 et le *Rouleau de cuivre* (c'est H. de Contenson avec son équipe) et que le premier article de R. Osborne sur le sujet date de 1946, donc avant la découverte des manuscrits! (p. 13), erreurs déjà présentes dans l'édition en anglais. Une nouveauté est la découverte, au Canada, de 5 fragments de papyrus achetés par R.B.Y. Scott en 1955 maintenant au Musée Redpath de McGill, confiés à F. García Martínez (p. 11) et dont on attend toujours la publication. Dans *Robert Balgarnie Young Scott, premier spécialiste canadien des manuscrits de la mer Morte*, J. Kalman et J. du Toit détaillent

les diverses interventions de Scott dans l'acquisition de fragments, ses premières études et leur diffusion dans les média (p. 24, mais la découverte de la grotte 4 est en automne, non au printemps). J. Duhaime présente la participation québécoise à *La bibliothèque de Qumrân: contribution canadienne à une nouvelle édition des manuscrits de la mer Morte*, mais à laquelle je ne suis point associé, contrairement à ce qui est écrit (p. 50). Quand A. Paul me contacta sur un projet de *Biblia qumranica*, je lui fis remarquer que ce titre était inadéquat pour inclure tous les manuscrits, et qu'un titre comme *Bibliotheca qumranica* serait plus approprié. C'est ce qui a été retenu de fait en français, mais étant occupé à la publication d'un gros lot de manuscrits, je ne pouvais participer au projet. Par ailleurs, une composition typiquement essénienne, 4QMMT, montre clairement que les *Psaumes* n'étaient pas considérés comme un écrit prophétique, contrairement à ce qui est dit (p. 48). À la vue des trois volumes parus, je ne peux cacher ma grande déception, car on n'est pas déchiffreur sans une grande expérience. Et l'exemple du *pesher* d'Isaïe laisse sur sa faim.

La deuxième section *Les manuscrits « bibliques » et la transmission des Écritures* (p. 61-199) présente sept études. Dans *Vers une nouvelle édition de 4QRéécriture du Pentateuque<sup>a</sup> (4Q158): texte, traduction, notes et variantes*, A. Perrin propose son édition de 4Q158, sans aucune nouvelle lecture sur ses devanciers, même si on peut aller plus loin, et il liste les variantes avec les textes connus de ces passages pour mieux comprendre ce manuscrit. Étudiant les caractéristiques morphologiques de manuscrits dans *L'empreinte des scribes: modèles de pratiques sribales dans les textes bibliques du désert de Judée, en particulier dans les Tefillin*, B. Parker conclut à une école de scribes pour la production d'une série de *tefillin*. Dans *La photographie du Grand rouleau d'Isaïe (IQIs<sup>a</sup>): collections, aspects techniques et volume 32 des DJD*, P. Flint et K. Baek décrivent les séries de photographies de *IQIs<sup>a</sup>* en vue de l'*editio princeps* (toutefois pour l'avoir bien connu, Kando n'était pas un Bédouin mais un cordonnier-antiquaire, et 4 colonnes du rouleau d'Isaïe étaient encore exposées au Musée dans les années 1970 et suivantes, voir p. 111). Les manuscrits de Qumrân ont permis de mieux comprendre la composition, la transmission et la traduction grecque des livres bibliques, explique brillamment E. Ulrich en prenant l'exemple d'Isaïe dans *Isaïe pour le monde hellénistique: le traducteur de la Vieille version grecque d'Isaïe*. De son côté, M. Jinbanchian essaie de retrouver péniblement la *Vorlage* des LXX de Michée 1 dans *Une comparaison du texte de Michée 1 dans le TM, la LXX et quelques versions anciennes à la lumière des découvertes du Désert de Judée*, (mais des versions ne sont pas toutes utiles), et on est surtout surpris de lire que le *pesher* qumranien (IQ14) est une interprétation araméenne (p. 142, 149 et 151). À partir d'une analyse de quelques variantes syntaxiques entre le TM et des copies qumraniennes, M. Abegg essaie d'apprécier l'évolution de l'hébreu des scribes dans *Les manuscrits bibliques de la mer Morte et la syntaxe hébraïque à l'époque du Second Temple*. Enfin, E. Tov illustre les variantes des différents groupes de textes bibliques par rapport au TM, au proto-samaritain, à la *Vorlage* des LXX, pour finir avec des textes dits 'non-alignés' et liturgiques dans *Une approche didactique des manuscrits bibliques de la mer Morte*. On conteste sa classification d'« extraits » (p. 196) due le plus souvent à un déchiffrement à reprendre comme je le montre dans la *RB* (sous presse), ainsi que la conclusion que « Rien ne permet de supposer que des Qumraniens eux-mêmes aient écrit des textes complets en caractères paléo-hébreux », ou qu'ils sont dûs à des sadducéens

(p. 191). Il faudrait alors expliquer les copies de 4QpaléoJosué, de 4QpaléoJob et de quelques autres manuscrits par des sadducéens qui ne recevaient pas ces livres, et les nombreuses transcriptions des *nomina sacra* en paléo-hébreu dans les manuscrits esséniens, *pescharim* compris.

La troisième section *La communauté de Qumrân* (p. 203-445) regroupe neuf notes consacrées à la Communauté et aux textes en relation avec le site et les grottes environnantes. Dans *Le problème historique des Esséniens*, S. Mason pense faire œuvre d'historien en relisant les passages de Philon, de Pline l'Ancien, de Josèphe et de Dion sur les Esséniens sans l'*a priori* des manuscrits de Qumrân pour une identification du site comme 'essénien'. Il fait une confiance excessive pour ne pas dire totale à ces auteurs qui n'en ont pas eu une connaissance directe ou de l'intérieur, en réduisant le mouvement à un groupe monolithique, les Esséniens devant tous être célibataires, et 'infra hos En Gada' ne pouvant signifier selon l'auteur qu'au-dessous d'eux (était) En Geddi, mais où serait alors la compagnie des palmiers dans les falaises au-dessus de l'oasis?, etc. Les croyances néo-pythagoriciennes qui leur sont attribuées ne lui posent non plus aucune difficulté, alors qu'Hippolyte de Rome (jamais pris en compte), le cimetière, et un nombre important d'autres *realia* ne vont pas dans ce sens. On en reste à l'hypothèse consensuelle au sujet de ces notices, des textes et du lieu près de la mer Morte, comme je m'en suis expliqué plusieurs fois ailleurs. Pour sa part, D. Falk donne une bonne description de *La vie religieuse à Qumrân*, de la Communauté, de ses croyances, pratiques, codes légaux, intégration, rapports sociaux, mais l'emploi des termes 'secte, sectaire' de bien des auteurs modernes, ici et partout ailleurs dans le livre, fausse l'authentique orthodoxie juive du mouvement comparé aux autres qui le sont tout autant; aussi la suppression de ces termes dans leur signification moderne rendrait-elle justice aux textes et à l'histoire. À l'aide du concept spatial et social du 'lieu' dans *L'expérience du « lieu » dans la communauté de Qumrân*, W. McCready essaie de rejoindre la vocation militaire (au demeurant jamais non prouvée à cette époque) puis communautaire de *Khirbet Qumrân*. Dans *La vérité sectaire: le sens de מנח dans la Règle de la communauté*, I. Scott comprend dans le mot 'mt l'authentique fidélité (qui, à mon sens, n'a rien de 'sectaire') de la Communauté au dessein de Dieu, rejoignant par là, à son insu, déjà l'interprétation de J. Carmignac (p. 320 corriger 4Q418, non 4Q318). Étudiant une notion, *Le déterminisme dans la Règle de la communauté (IQS): une nouvelle perspective*, C. Stauber précise fort à propos le sens de *ndb* et *mtndb* par 'être incité/inspiré' éliminant ainsi la volonté dans un choix et, en conséquence, renforçant l'idée du déterminisme de l'adepte. De son côté, T. Erho recherche *Le motif de la bataille eschatologique dans la Règle de la guerre (IQM)*, (mais des restes d'une col. XX sont attestés, voir p. 378). R. David avec la collaboration d'E. Bellavance fait part de quelques problèmes de lecture dans sa participation à la *Bibliothèque de Qumrân* dans la note *Suggestions et questions à propos de quelques fragments de textes découverts à Qumrân: IQpHab, 4Q161 (4QpIs<sup>a</sup>) et IQ14 (IQpMi)*, mais sa proposition en IQpHa I 8 ne rend pas compte des lettres les mieux conservées, en revanche il retient la bonne solution en II 8, fait de bonnes remarques au sujet de 4Q161 8, moins pertinentes pour IQ14 12 (*kbwdw* est de lecture certaine). F. Daoust fait des remarques sur l'état de 4Q163 dans *Problèmes de lecture des planches de 4Q163 dans DJD 5*, et dans *L'identité d'Éphraïm et de Manassé dans le Pècher de Nahum (4Q169)*, M.-F. Dion offre une

analyse intéressante du *peshet de Nahum* (4Q169), même si toutes les lectures qui la sous-tendent ne peuvent être retenues.

Une quatrième et dernière section *Qumrân et le Judaïsme du Second Temple* (p. 449-578) regroupe six études portant sur d'autres points de vue du judaïsme transmis par les textes des grottes de Qumrân. Dans *Les traditions sur Noé dans la mosaïque culturelle de Qumrân: conversations multilingues et controverses*, D. Peters souligne les différences dans la présentation de l'ancêtre Noé dans les écrits en hébreu, comme les *Jubilés* et autres, et les compositions en araméen tels *1QApcryphe de la Genèse* et autres, les uns orientés vers l'alliance mosaïque et les autres plus ouverts à la culture des nations. Dans *Vers une étude des usages du concept de désert dans le judaïsme ancien*, H. Najman reprend une note de *DSD* 13 (2006) 99-113 qui cherche à préciser le concept du 'désert' dans les anciennes traditions juives post-exiliques, esséniennes en particulier, se remémorant la destruction passée. Symbolisant la souffrance, le désert sert aussi de lieu de purification et de guérison, et même de révélation pour renouer avec le divin. C.J.P. Davis a repris l'étude d'un document très disputé, *4QApcryphe de Jérémie C*, dans *Accomplissement de la Torah et histoire dans la golah: réécriture de la Bible ou autorité «re-présentationnelle» dans l'Apocryphe de Jérémie C*, et en s'appuyant sur la grande figure du prophète en Égypte et à Babylone relue par 'son auteur', il isole une *Apocalypse I et II* ou deux étapes de rédaction. Ce faisant, il souligne fort bien les parallèles des computs jubilaires des 490 ans, de 4Q390 ans de *CD*, mais trop dépendant des propositions de ses prédécesseurs, il en reste à une phase pré-qumranienne, alors que la composition dans le deuxième siècle avant J.C., la critique de l'hellénisme et des premiers prêtres hasmonéens, des accommodements cultuels et calendaires demandent, me semble-t-il, d'en faire une composition essénienne des premiers temps où le vocabulaire commence à se mettre en place, rejoignant par là 4QMMT et bien d'autres compositions esséniennes, 4Q378-379, etc., comme je l'ai montré ailleurs (p. 509, lire 4Q389). De son côté dans *Le développement de l'historiographie apocalyptique à la lumière des manuscrits de la mer Morte*, L. DiTommaso replace la spécificité de l'apocalyptique juive post-exilique dans son rapport à la théodicée, au prophétisme et à l'eschatologie, et à l'aide des *corpora* hénochique (*Livre des Veilleurs*, *l'Apocalypse au bestiaire*, *l'Apocalypse des semaines* et *le Livre astronomique* [appellations reçues en français]), daniélique et de quelques manuscrits pré-qumraniens, il retrace une évolution dans son mode historiologique permettant une meilleure approche de la composition du livre de *Daniel*. À ce propos, on aurait attendu une mise à jour dans la publication anglaise en 2011 et française en 2014 qui aurait tenu compte de la publication de *DJD XXXVII* (parue en fait en 2008) et fourni d'autres arguments évitant de mauvaises identifications, comme *Daniel Suzanne* en 4Q550 (p. 530), etc. C. Wassen examine différents aspects de l'angéologie dans les manuscrits dans *Limites et synergies entre les anges et les humains*, spécialement les rôles et fonctions des anges dans leurs relations avec les hommes: des archanges et le prince de Lumière, Michel, Malkisédeq et leurs troupes qui combattent le prince des Ténèbres, Bélial et ses hordes, pour la victoire des saints; les *Cantiques du Sabbat* (composition essénienne à mon sens tout comme *Berakôt*) décrivent l'assemblée céleste en union de louange avec les membres de la Communauté, mais cette communion ne fait pas pour autant du fidèle un ange ni en cette vie ni dans l'eschaton, comme l'écrit l'auteur (p. 557-560), être 'semblable



aux anges/‘comme un ange’ n’en font pas une angélification ni une déification à la suite de plusieurs auteurs, le ressuscité sera un ‘corps spirituel’ non un ange. Aucun texte essénien ne va dans ce sens, pas même l’*Hymne* dit d’*autoglorification* comme je l’ai montré ailleurs. Le célibat du qumranien trouvait une de ses motivations dans cette communion avec les anges pendant le temps de leur exil, ainsi que dans leur culte spirituel du temple d’hommes et dans le motif de la ‘guerre sainte’ en vue de la victoire finale. Les anges communiquent des révélations divines (voir le *Midrash essénien 4Q225*, non mentionné, etc.). Dans *Jésus et le Psaume 91 à la lumière des manuscrits d’exorcisme*, C. Evans reprend l’étude du Psaume 91, le quatrième psaume davidique à la fin du rouleau d’exorcisme *11QPsAp<sup>a</sup>* où, pour la première fois en relisant attentivement les restes, j’ai pu retrouver la formule juive de la conjuration exorcistique ‘au nom de Yahveh’ dans la littérature juive ancienne, et il confirme l’usage de ce Psaume dans la pratique juive ancienne (targum et autres), pratique bien présente dans les récits évangéliques de la tentation de Jésus au désert.

Suivent des *indices* des passages bibliques, des Apocryphes et Pseudépigraphes, des manuscrits de la mer Morte et textes apparentés, des autres écrits anciens, une liste des auteurs modernes et autres collaborateurs, huit planches et six annexes.

La traduction est parfois à contrôler avec l’édition anglaise pour des bévues, e. g. ‘physionomies’ (p. 524, n. 27) pour ‘physiognomonies’, des néologismes (canadiens ?) ‘révélateur’, des titres de compositions qumraniennes et apocryphes inhabituels en français, quelques fautes d’orthographe ou autres. Il faut souhaiter que cette publication puisse stimuler la poursuite de la recherche canadienne sur ce corpus de textes importants et passionnants.

Émile PUECH

*Éditeur en chef des manuscrits de la grotte 4*

*CNRS-Paris & École Biblique et Archéologique Française, Jérusalem*

John Granger COOK, **Crucifixion in the Mediterranean World**, coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 327. Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, 15,5 × 23 cm, XXIV-522 p., 19 ill., ISBN 978-3-16-153764-6.

Après avoir publié près d’une dizaine d’articles sur le sujet de 2008 à 2014, J.G. Cook, professeur de religion et de philosophie au LaGrange College à LaGrange GA, a fait paraître l’an dernier cette imposante monographie sur la pratique romaine de la crucifixion, depuis la seconde guerre punique, à la fin du 3<sup>e</sup> s. av. J.C. (219-202), jusqu’au règne de Constantin, au début du 4<sup>e</sup> s. ap. J.C.

Près des trois quarts de l’ouvrage, soit l’Introduction et les trois premiers chapitres (p. 1-310), portent sur le langage, la pratique et l’histoire de la crucifixion. Trois chapitres plus brefs (p. 311-449) considèrent ensuite les références à la crucifixion dans les textes hébreux et araméens (chap. 4), dans la loi romaine (chap. 5) et finalement en rapport avec le Nouveau Testament (chap. 6).

Sur le langage de la crucifixion, l’A. expose dès les cinquante premières pages les conclusions qu’il a dégagées à partir de l’examen des textes latins et grecs dont l’étude suivra aux chapitres 1 et 3. Il en ressort que ces textes portant sur divers modes

d'exécution par suspension, décrivent le plus souvent la crucifixion proprement dite plutôt que l'empalement ou la pendaison qui semble avoir été peu pratiquée. Alors que les textes latins font intervenir le plus fréquemment le verbe *crucifigere* et les deux substantifs *crux* et *patibulum*, pour désigner soit la structure cruciforme dans son ensemble soit sa poutre horizontale, le grec fait usage, quant à lui, de cinq verbes principaux (*stauroô*, *anastauroô*, *anaskolopizô*, *kremaô* et *kremannymi* – et non *kremanyymi*<sup>1</sup>) et de deux substantifs, quelquefois *skolops*, mais le plus souvent *stauros*, pour désigner de façon générale la structure d'ensemble et occasionnellement, comme en Jn 19,17, la seule poutre transversale. Certains de ces termes pouvant être utilisés à la fois pour la crucifixion et l'empalement, il importe de vérifier dans chaque cas de quelle modalité il s'agit.

C'est ce à quoi s'appliquent les chapitres 1 (p. 51-158) et 3 (p. 218-310), les plus élaborés, qui passent en revue respectivement l'ensemble des témoignages, latins puis grecs. D'abord cités dans leur langue originale, ensuite traduits en anglais, chacun fait l'objet d'un examen plus ou moins approfondi selon qu'il s'avère plus ou moins important et détaillé. Le chapitre 1 aborde ainsi par ordre chronologique près d'une soixantaine de témoignages littéraires et iconographiques (tel le graffito de Pompei), soit 15 du temps de la République (en fait de 239 av. J.C. jusqu'à César) et 27 de la période allant de César à Constantin, avant d'en examiner encore brièvement 17 autres postérieurs à ce dernier (4<sup>e</sup>-5<sup>e</sup> s.). À lui seul, Cicéron, à qui revient la part du lion (p. 62-78) dans ce chapitre, se voit accorder pratiquement autant d'espace que l'ensemble des témoignages post-constantiniens (p. 140-157), un indice du décroissant des données en nombre et en importance à partir du 3<sup>e</sup> s. Le chapitre 3 poursuit la même enquête auprès d'une cinquantaine de témoins de langue grecque. Dans l'étude des textes, qui se bornent souvent à mentionner plus qu'à décrire, une préoccupation dominante et, dans bien des cas<sup>2</sup>, unique de l'A. consiste à déterminer s'il y est question de crucifixion ou d'empalement. Il conclut naturellement qu'il s'agit de la première s'il est fait mention de clous, d'attaches ou de *patibulum*, mais encore d'une exécution par suspension sans plus de précision. De même, s'il est question de paroles prononcées par les victimes, il estime que l'empalement est automatiquement à exclure, puisque celui-ci, selon un avis recueilli auprès de biologistes d'aujourd'hui, ne pouvait que provoquer une mort immédiate. L'A. n'a pu finalement repérer que deux textes de Sénèque parlant clairement d'empalement et utilisant pour cela le terme *stipes* plutôt que *crux* (p. 96-98).

En interrogeant pour une bonne part les mêmes auteurs qu'aux deux chapitres environnants, le chapitre 2 essaie de retracer selon un ordre de succession historique les cas de crucifixions individuelles ou collectives pratiquées sous la République et l'Empire au cours de la même période (218 av. J.C. à 313 ap. J.C.). Le plus souvent, un temps considérable sépare les auteurs des événements qu'ils rapportent. Ainsi, le premier cas connu, la crucifixion infligée au Champ de Mars à 25 esclaves en 217 av. J.C., n'est rapporté par Tite-Live qu'au début du 1<sup>er</sup> s. de notre ère. Véritable exception

1. Faute répétée, e.g. p. XVII, 11, 226, 520.

2. Par exemple §§ 1.12; 1.14 (p. 90); 1.15, 2.1 (p. 93); 2.5 (p. 104, 105); 2.7 (p. 108); 2.14 (p. 118); 2.15 (p. 120, 121); 2.18 (p. 123); 2.19 (p. 125); 2.21 (p. 131); 2.23 (p. 134); 2.25 (p. 137); 2.27 (p. 139).

de ce point de vue, prend place dans ce chapitre le cas de loin le plus connu et le mieux documenté de la crucifixion de Jésus de Nazareth, l'un des trois survenus sous le règne de Tibère. De 217 av. J.C. à fin du 1<sup>er</sup> s. ap. J.C., se laissent dénombrer une soixantaine de crucifixions, après quoi les attestations se raréfient jusqu'au moment de l'abolition par Constantin.

Dès le début de son avant-propos (p. VII) l'A. signale qu'à la suite d'un article sur la crucifixion publié en 2008, il fut invité par le Professeur Martin Hengel (+ 2009) à procéder à une révision de l'ouvrage classique de ce dernier sur le sujet<sup>3</sup>. Ce travail à peine entrepris, il estima préférable de publier sa propre monographie. La chose se comprend facilement, si l'on considère la différence d'approche et de perspective entre les deux. M. Hengel s'intéressait d'abord et avant tout au témoignage du Nouveau Testament et à l'éclairage que pouvaient projeter sur lui la pratique de la crucifixion et l'attitude du monde ancien à son égard. Historien et non exégète, G. Cook, quant à lui, s'intéresse à la pratique ancienne – plus exactement romaine – en elle-même et il ne consacre qu'un bref chapitre final à « la crucifixion romaine et le Nouveau Testament ». Et encore plus de la moitié de ce chapitre comporte-t-il deux sections, dont l'une (p. 417-430) dresse une synthèse de données recueillies dans l'enquête précédente concernant la pratique de la crucifixion en indiquant simplement comment certains traits s'en retrouvent dans les récits évangéliques de la passion, tandis que l'autre (p. 430-435) intitulée « The Medical Causes of Death from Crucifixion » ne concerne pas spécifiquement le Nouveau Testament. La dernière section se concentre finalement sur le seul évangile de Marc en tentant d'y repérer quelques traces d'une « théologie de la croix » en rapport avec des éléments qui n'apparaissent ni particulièrement centraux ni représentatifs du deuxième évangile. Lorsqu'il fait mention de la crucifixion de Jésus parmi les cas signalés par des auteurs de langue grecque, le chapitre 3 n'y consacre paradoxalement qu'une vingtaine de lignes et sans citer, comme il le fait d'habitude, ni les textes ni même les références expresses aux sources.

Car c'est précisément dans le repérage, le rassemblement et le classement systématique des témoignages anciens, mis à la disposition des chercheurs en langue originale et en traduction, que consiste l'apport majeur de cet ouvrage. La consultation en est encore facilitée par un index des sources très élaboré (p. 486-512) comprenant pas moins de huit sections<sup>4</sup> et encore suivi de quatre autres renvoyant aux

3. D'abord publiée comme article [Martin HENGEL, « *Mors turpissima crucis*. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die 'Torheit' des 'Wortes vom Kreuz' », dans Johannes FRIEDRICH, Wolfgang PÖHLMANN, Peter STUHLMACHER (eds.), *Rechtfertigung. Festschrift Ernst Käsemann*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1976, p. 125-184], l'étude le fut ensuite avec des additions sous forme de volume, en anglais puis en français : *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, London, SCM Press, Philadelphia, Fortress Press, 1977 ; *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix* (Lectio divina, 105), Paris, Cerf, 1981.

4. L'index très complet des auteurs serait plus facile à consulter si leurs noms étaient distingués des titres de leurs œuvres, par exemple en utilisant des italiques pour ces derniers. L'index contient encore quelques inexactitudes de détail, par exemple le classement d'Appien après Artémidore (486), de Chariton après Cicéron (489), de Diogène Laërce après Denys (Dionysius) d'Halicarnasse (490) et, dans la seconde référence à Xénophon, p. 423 au lieu de 425.

illustrations, aux figures historiques anciennes, aux auteurs modernes et aux thèmes abordés.

Tout en appréciant la vaste documentation et la maîtrise dont fait preuve l'A. dans son traitement, des lecteurs auront peut-être l'impression parfois de se trouver sans points de repère suffisants du point de vue de la démarche et de la méthode. Par exemple, le chapitre 1 commence de façon abrupte sans expliquer ce qui a amené à interroger en premier les auteurs latins et sans préciser que certains d'entre eux, comme Frontin par exemple, y seront laissés de côté dans cette première étape, de même que certains textes des auteurs retenus, dont l'étude sera reportée au chapitre suivant pour être effectuée sous l'angle particulier de l'histoire. Le titre « Crucifixion in Latin Texts », en laissant croire à l'exhaustivité, peut alors s'avérer trompeur. Autre exemple : l'introduction du chapitre 3 n'explique pas pourquoi, après avoir d'abord utilisé (218-259) pour les auteurs grecs la même grille chronologique que le chap. 1 avait appliquée aux auteurs latins, on passera subitement et sans avertissement à une classification selon les genres littéraires (260-294). Au lieu de s'expliquer sur la démarche qui y sera suivie, les introductions très ramassées des chapitres 1 (p. 49) et 3 (p. 218) font déjà part de données qui ressortiront de l'examen des textes et que la conclusion de ces chapitres reprendra, pratiquement dans les mêmes termes (p. 158 et 309-310).

Peut-être au fil de la lecture des questions surgiront-elles au sujet de la démarche d'ensemble et de l'ordonnance générale de l'ouvrage qui entraîne nombre de répétitions. Puisque les données relatives au vocabulaire présentées dans l'introduction générale découlent de l'analyse des textes effectuée dans les trois premiers chapitres, ne devraient-elles pas se présenter dans un chapitre qui ferait suite à ces derniers – d'autant plus qu'avec ses 50 pages cette introduction dépasse en longueur trois chapitres sur six ? Et puisque le chap. 2 sur l'enchaînement chronologique des crucifixions romaines se réfère aux auteurs latins et grecs étudiés aux chapitres 1 et 3, ne devrait-il pas venir à la suite de ce dernier et être suivi du chapitre traitant de la loi romaine (chap. 5 actuel), puis des deux autres (chap. 4 et 6 actuels) ?

D'aucuns hésiteront peut-être à endosser l'une ou l'autre interprétation, par exemple à propos d'un passage pourtant assez explicite de Mécène (Fragm. poét. 4) se terminant par *si sedeam cruce sustine* (« though I sit on the piercing cross »). « This is probably not an impalement », estime l'A. (p. 83), en faisant valoir deux indices : pour une part, s'il s'agissait d'un empalement, le supplicé ne pourrait supplier qu'on le garde en vie, puisqu'il serait mort instantanément ; en outre, Sénèque, rapportant la même expérience, fait mention du *patibulum* plutôt que du *stipes*, terme qu'il utilise ailleurs quand il s'agit d'un empalement. Mais peut-on conclure qu'un auteur ne fait pas référence à l'empalement s'il emploie un terme autre que *stipes* à la manière de Sénèque ? Et est-il pensable que l'empalement, comme la crucifixion, ait été pratiqué de différentes manières et qu'à l'occasion il n'ait pas été infligé d'un seul trait, pour ainsi dire, mais progressivement ? L'empalement est-il toujours à exclure quand un récit rapporte les propos d'un supplicé ? Le procédé cruel décrit par Sénèque (« *adactum per medium hominem qui per os emergeret stipitem* ») était-il toujours et nécessairement exécuté d'un seul coup ? Et, dans le cas d'un mode d'exécution non identifié expressément, ne risque-t-on pas le cercle vicieux en écartant d'entrée de jeu l'empalement puisque celui-ci était rarement pratiqué à Rome ?

Quoi qu'il en soit, tel qu'il se présente, cet ouvrage très fouillé, produit d'une recherche manifestement longue et patiente, représente déjà une contribution des plus précieuses qui en fera une référence obligée pour toute recherche à venir sur le sujet.

Michel GOURGUES, o.p.

*Faculté de théologie*  
*Collège universitaire dominicain*  
*Ottawa*

Stéphane SAULNIER, **Calendrical Variations in Second Temple Judaism. New Perspectives on the 'Date of the Last Supper'**, coll. «Supplements to the Journal for the Study of Judaism», 159. Leiden - Boston, Brill, 2012, 16 × 24 cm, xvi-280 p., s.p., ISBN 978-90-04-16963-0.

Les différences de chronologie entre les Synoptiques et Jean, en ce qui concerne la semaine de la Passion, sont bien connues. Fallait-il choisir l'un des deux systèmes comme plus fidèle à la réalité historique ou songer à un remaniement quelconque de la chronologie par l'un des deux ? La date de la Pâque paraît autre dans l'un et l'autre cas. Par le recours au livre des *Jubilés*, en 1957, Annie Jaubert proposait de voir en Jean une chronologie de la Passion selon une vieille tradition sacerdotale, suivie par une minorité pour qui le mercredi est le début et le centre d'un calendrier solaire de 364 jours, quitte à supposer de temps à autre un mois intercalaire pour rattraper le retard. La majorité suivait le calendrier lunaire de 354 jours annuels, quitte à intercaler un mois aux trois ans. Annie Jaubert s'appuyait aussi sur certains textes liturgiques chrétiens et quelques textes patristiques qui semblaient étayer sa thèse. Selon ce calendrier de 364 jours, les fêtes annuelles tombent toujours sur les mêmes jours de la semaine, le mercredi indiquant le début de l'année et le jour de la création. Les Synoptiques et Jean montrent donc Jésus célébrant la Pâque avec ses disciples selon deux manières de calculer la date de la Pâque. De plus, les faits mêmes de la Passion semblent exiger davantage que la durée du soir du jeudi au vendredi après-midi. Ainsi, la Cène pourrait avoir été célébrée le mardi soir. L'usage du jeûne le mercredi et le vendredi, tel que mentionné dans des textes chrétiens anciens, mettrait en évidence le fait que la Cène était commémorée le mardi soir (le mercredi débutant au coucher du soleil) et la mort du Christ le vendredi.

Vu l'importance des discussions de calendriers à Qumrân et dans le judaïsme d'alors, on soupçonnait que cela pouvait aussi affecter la détermination de la date de Pâque. Malgré certains critiques et hésitations, la thèse d'Annie Jaubert a fini par s'imposer. C'est ce dossier qu'a voulu reprendre, du moins en partie, Stéphane Saulnier.

On a ici le résultat d'une thèse de doctorat soutenue à la Canterbury Christ Church University, sous la direction des professeurs Brian Capper et Christine Pilkington, avec quelques remaniements.

En 1957, Annie Jaubert centrait son attention sur *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*. Stéphane Saulnier, quant à lui, inverse les perspectives. Il est bien question de la date de la Cène dans le premier chapitre où il résume la

thèse de Jaubert et rappelle les principales objections qui lui ont été faites. Son attention est toutefois centrée sur les textes du judaïsme, qu'il s'agisse des fêtes dans les textes bibliques ou dans la tradition juive, tout particulièrement les fragments trouvés à Qumrân sur les questions de calendrier. En cela, sa documentation enrichit celle qui était disponible en 1957, car on a maintenant accès à la totalité des textes de Qumrân. Saulnier part donc de la date de la Cène, puis examine attentivement les textes du judaïsme. C'est ainsi qu'on doit comprendre le titre et le sous-titre de sa thèse.

L'introduction (16 pages) donne le point de départ (l'étude des divergences chronologiques dans les récits de la Passion), puis établit le but et les limites de cette étude. L'ouvrage se divise en trois parties et comprend huit chapitres.

La première partie, en un chapitre, résume très bien la thèse d'Annie Jaubert et rappelle les principales objections qui lui ont été faites. La documentation afférente permet de juger sur pièces et, somme toute, confirme la validité des hypothèses présentées par Mme Jaubert. Saulnier ne peut que reconnaître la valeur des suggestions faites en 1957 (« two conflicting calendars », p. 56), quitte à essayer d'aller plus loin, ce qui est l'objet de sa thèse qui entreprend d'examiner le dossier des textes du judaïsme. Il a dû laisser de côté le dossier proprement chrétien (textes liturgiques et citations des Pères au sujet du calendrier juif). C'est un dossier que quelqu'un d'autre pourrait reprendre avec intérêt. En passant, je me permets de noter, au point de vue de la méthodologie, qu'il est exagéré de mettre sur le même plan ou d'opposer le travail de John P. Meier et celui de Benoît XVI (Joseph Ratzinger) sur cette question de la chronologie de la Passion, Meier agissant strictement en tant qu'historien et Benoît XVI procédant plutôt à partir de la réflexion dogmatique ou spirituelle. Il ne faut pas mélanger les genres et il ne s'agit pas là d'un argument d'autorité qui pourrait dirimer la question ni d'une question impliquant des vérités de foi.

Les ch. II à VII (p. 65-231) nous donnent la contribution originale de Saulnier (dont le ch. VIII fournira le résumé et les conclusions). C'est un dossier bien fait, qui mérite une étude sérieuse. À noter toutefois qu'il contient une bonne part d'hypothèses dont l'accumulation n'enlève en rien à sa valeur, mais qui doit nous rendre attentifs à en soupeser la force argumentative, ainsi que le degré d'incertitude que cela risque de comporter. Au total, l'ouvrage de Saulnier se défend très bien, malgré certaines pages (surtout les p. 174-201) plus difficiles d'accès.

La deuxième partie du livre étudie les fêtes juives dans les sources dont nous disposons : la Bible (ch. 2), le livre des *Jubilés* (ch. 3), les textes de la Mer Morte (ch. 4), les autres documents juifs : calendrier de Gézer, textes d'Éléphantine, Josèphe, Philon et Bar Kokhba (ch. 5). Cette étude apporte un appui assuré à la thèse d'Annie Jaubert. En allant plus loin dans l'analyse des textes et dans la proposition d'hypothèses intéressantes, quitte à les discuter et à les affiner, nous obtenons un tableau complexe, mais plausible des variations concernant les calendriers juifs anciens. Il reste que, sur le plan logique, la certitude diminue avec l'accumulation des hypothèses. Il est d'ailleurs intéressant de noter les multiples expressions qui signalent chez Saulnier qu'on a là des suggestions, des interprétations possibles.

Quelques exemples. Sous Jéroboam, la fête des Tentés « au huitième mois » pourrait être l'indice d'un comput différent pour Israël (septième mois) et Juda (huitième), avec le décalage d'un mois, pour suivre le temps des saisons agricoles. La seconde Pâque d'Ézéchias (2 Chr 30-31) serait, elle aussi, due à un calcul différent de la date

de Pâque. Le livre des *Jubilés*, pour sa part, en insistant sur la Pâque à célébrer uniquement à la date prescrite, et en une seule fois (comparer Nb 9,1-14) témoignerait des différences causées par l'intercalation ou non d'un mois, pour que le calendrier (soit solaire soit lunaire) corresponde aux fêtes qui renvoient aux produits de la terre, selon les saisons agricoles.

Les préoccupations pour le calendrier, à Qumrân, continuent à intéresser les chercheurs. Le ch. 4 sera précieux pour faire avancer la discussion à ce sujet. Saulnier nous donne les principaux textes ayant trait aux fêtes juives : il les donne en hébreu, puis en traduction, en indiquant tout aussi bien les principaux problèmes de traduction et d'interprétation que cela occasionne. Il est clair qu'on suit les saisons et donc qu'il y a adaptation du calendrier officiel aux réalités agricoles. Le problème, pour Annie Jaubert et encore aujourd'hui, c'est qu'aucune trace n'est restée du mode de correction par intercalation d'un mois ici ou là dans le calendrier solaire. Il est évident que le calendrier lunaire obtenait, sur trois ans, un correctif. Ce qui est troublant, c'est qu'il n'est jamais question d'un treizième mois dans les textes (p. 158-159). (Noter, aux p. 133-134, la confusion, en hébreu, des formes des lettres *m* et *n*, en position finale ou non ; à la p. 196, pour l'hébreu de « calculation », il faut un ן et non un ן. À la p. 134, en bas, la référence est plutôt à 4Q327 qu'à 394).

Après l'examen des textes (et les hypothèses déjà accumulées), la troisième partie se concentre sur les problèmes de calendrier à l'époque du Second Temple (ch. 6, sur le *Livre des Luminaires* : 1 Hen 72-82, et tout particulièrement sur 73 et 74) ; ch. 7, sur les fragments de Qumrân : 4Q320, 4Q321 et 4Q321a). L'ancienneté du *Livre des Luminaires*, bien reconnue, renvoie à de vieilles discussions au sujet de la date de Pâque. On sait que ces questions sont importantes à Qumrân et, par conséquent, pour le judaïsme de la fin de la période du Second Temple. Les disputes sur le nombre de jours à compter sur trois ans, selon le calendrier solaire ou le calendrier lunaire (1060 ou 1062 et 1092) démontrent bien qu'on se préoccupait de la réalité de la concordance entre calendrier et saisons agricoles. Selon Saulnier, 1 Hen 73 et 74 fourniraient des exemples de manières différentes de calculer les jours du calendrier soit solaire soit lunaire (un mois aux cinq ans pour les 364 jours et un mois aux trois ans pour les 354 ; voir p. 184). De plus, le début du mois se calcule-t-il selon la disparition complète de la lune, selon sa réapparition le lendemain ou, encore, selon la pleine lune ? S'il est question de pleine lune, il faut alors tenir compte des seize jours qui précèdent le début de l'année ou les seize jours qui suivent ce début d'année. On aurait là la différence possible entre 1060 et 1092 jours sur trois ans.

Pour Saulnier, ni l'Égypte ni la Mésopotamie n'entrent en jeu quant à l'influence sur ces calendriers juifs. Cela mériterait sans doute une étude plus approfondie.

On n'a peut-être pas affaire uniquement à un calendrier courant et à un vieux calendrier sacerdotal (Jaubert), mais au fait que la date de la Cène doit être calculée, en tenant compte de calendriers différents ou encore du fait que le début du jour doit être indiqué à partir du soir ou à partir du matin (Saulnier), ce qui ajoute à la complexité, mais qui démontre bien pourquoi à la fin du Second Temple, on était tellement préoccupé par les questions de calendrier.

J'ai déjà dit que le ch. 8 (« Conclusions ») est un excellent résumé des propositions de Saulnier. On appréciera aussi les p. 247-249 : « Appendix : The 364-Day Year, the Lunar Cycle, and the Triennial Cycle ».

Comme on le voit, cette étude prend son point de départ dans celle d'Annie Jaubert au sujet de la date de la Cène. Saulnier y revient tout à la fin du parcours, mais on constate bien que là n'est pas le propos central de sa thèse. Il s'agit plutôt maintenant de voir en quoi les propositions de Saulnier fournissent un meilleur contexte pour la compréhension du calendrier juif et, par conséquent, nous permettent de mesurer l'influence que cela pourrait avoir pour notre étude de la chronologie de la Passion selon s. Jean et les Synoptiques. Cette portion de travail reste à faire, mais on ne pourra ignorer les recherches faites par Stéphane Saulnier.

La présentation du volume est de qualité, comme on peut l'attendre de Brill, qui, par ailleurs, publie pour qui peut en payer le prix. Publié en anglais, ce travail a d'abord été préparé pour une Université anglaise. La bibliographie est de qualité, pour le domaine en anglais ou en français, quelque peu sélective en allemand, mais s'abstient de références en d'autres langues. Je remarque, pour les notes en bas de page et pour la bibliographie, un usage peu précis des majuscules: abus de majuscules dans les titres en français, oubli de majuscules ici et là en anglais, usage non toujours conforme aux normes au sujet des majuscules en allemand. Il est surprenant de constater les fautes de typographie assez nombreuses dans les textes en français (accords et accents!). Le lecteur avisé corrigera les quelques fautes d'hébreu et de grec.

Voilà, somme toute, un dossier bien présenté, bien argumenté, mais qui ne prétend pas conclure toute discussion sur ce sujet. Des formes variées concernant le calendrier s'imposent à nous pour étudier les fêtes juives et cela a des conséquences pour l'examen de la fête de Pâques dans le christianisme, cette grande conclusion de la semaine de la Passion.

LÉO LABERGE, o.m.i.

Ottawa

Antonio ORBE, **Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles**, volumes I-II, coll. « Patrimoines – Christianisme »; traduction de l'espagnol par Joseph M. LÓPEZ DE CASTRO, revue et complétée par Agnès BASTIT et Jean-Michel ROESSLI, avec la collaboration de Bernard JACOB et Pierre MOLINIÉ; avant-propos de Jean-Michel ROESSLI; liminaire de Luis D. LADARIA. Paris, Cerf, 2012, 14,5 × 23,5 cm, 784 p. et 897 p. (numérotées 775-1672); ISBN 978-2-204-09575-4 et 978-2-204-09582-2.

Du début des années '50 et pendant plus d'une quarantaine d'années, le père Antonio Orbe, s.j. occupa la chaire de patristique de l'université Grégorienne à Rome. Son œuvre immense, presque exclusivement en espagnol, compte plus de 3000 pages d'articles scientifiques et 12 000 pages de monographies. Parmi celles-ci notons: *Antropología de San Ireneo* (1969), *Parábolas evangélicas en San Ireneo* (1972), *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III* (2 tomes, 1976), *Teología de San Ireneo* (3 tomes, 1985 à 1988 et un quatrième, 1996) et quelques autres, dont 3000 pages pour les seules *Estudios Valentinianos* (5 tomes, 1955 à 1966). L'ouvrage recensé ici est paru en 1987 sous le titre d'*Introducción a la Teología de los siglos II y III*. Une version italienne amplifiée fut ensuite publiée en 1995 sous le titre



*La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo.* Si cet instrument de travail est connu et apprécié d'une poignée d'initiés depuis maintenant presque trente ans, l'*Introducción* d'Antonio Orbe demeure cependant à ce jour sous-exploitée. C'est donc une lacune importante que veut combler cette vaste entreprise, alors qu'une première œuvre de ce grand historien devient accessible aux étudiants et au grand public francophone, eux qui n'avaient que difficilement accès à l'original espagnol ou à la version italienne. L'impact de la réception de cette version française s'est rapidement fait sentir, comme en fait foi un numéro spécial de la revue *Gregorianum* paru en 2013 entièrement consacré à Antonio Orbe<sup>1</sup>.

Bien que le titre annonce une introduction, il s'agit en fait d'une véritable somme de théologie couvrant les deux siècles qui ont suivi celui qui a vu naître le christianisme. Chacun des chapitres présente diverses conceptions et tensions qui s'articulent autant chez les « auteurs de la Grande Église » que le père Orbe désigne sous le nom d'« ecclésiastiques » d'une part, du côté desquels Irénée de Lyon occupe une place prépondérante, sans que ne soient négligés les Théophile d'Antioche, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène et quelques autres. Chez les « sectaires », autrement dit les gnostiques d'autre part, ce sont surtout les valentiniens qui retiennent l'attention et aussi Tatien et quelques autres, et enfin Marcion qui fait bande à part. Ce qui se dégage, c'est que, malgré des différences notables quant aux conclusions et aux perspectives, les préoccupations sont les mêmes partout et tous puisent, à très peu de choses près, aux mêmes données.

L'ouvrage lui-même est divisé en deux tomes. Son plan se déploie en une progression en vue de présenter l'histoire de la révélation, telle que Dieu l'a voulue, ainsi que l'économie du salut. L'idée, la notion, écrit l'auteur, qui récapitule l'ensemble de cette théologie qui prend en compte la multiplicité des courants et qui s'articule pendant les deuxième et troisième siècles est « l'homme » (p. 1565), l'homme entendu dans le sens d'être humain (*anthrôpos*). C'est pour l'être humain que le Dieu inconnu a voulu se révéler, qu'il engendre et livre son Fils qui s'incarne et prend la position de médiateur entre le monde céleste et le monde matériel.

Le premier tome s'ouvre sur la question du Dieu inconnu, le *theos agnostos* et celle du *Deus solus* et de son mystère. L'auteur examine ensuite une représentation trinitaire primitive : Père-Mère-Fils, au sein de laquelle l'Esprit est la Mère. L'œuvre se poursuit avec quelques considérations sur la conception et la génération du Verbe, puis l'auteur s'intéresse à la dyade Père et Fils et à l'Esprit personnel. Il traite ensuite de la création du monde, *prima, secunda, ex nihilo* ou *ab aeterno*, et examine le problème de savoir si l'acte de création est libre ou nécessaire. Puis il est question de l'être humain, de l'*Hexameron*, du Paradis, de la création d'Ève et du commandement donné par Dieu de ne point manger du fruit de l'arbre. Un autre chapitre étudie la question du péché de l'Ange, à savoir si un bon ange a pu devenir mauvais et, si tel est le cas, quelle est son identité ou sa nature (spirituelle, psychique et archontique ou encore matérielle et diabolique). On se demande alors si son (ou ses) péché est antérieur, indépendant, en rapport ou simultané à celui d'Adam ? Sous ce motif se cache aussi la question de la nature du Serpent, instrument du mauvais ange selon

1. « L'Introduction d'Antonio Orbe. Une vision inédite de la première pensée chrétienne », *Gregorianum*, 94 (2013).

les uns et celui de la Sagesse selon certains gnostiques (p. 480). Orbe étudie ensuite de manière plus précise le péché d'Ève et celui d'Adam, ainsi que les questions relatives à la mort, à la malédiction, à l'exil du paradis et à l'état de captivité dans lequel se trouve désormais l'humanité. Vient ensuite un chapitre consacré à l'Ancien Testament et deux sur des problématiques traitées par Irénée de Lyon, face à Marcion et aux valentiniens : L'Esprit prophétique et le sacrifice de la Nouvelle Loi. Le dernier chapitre de ce premier tome traite des débuts du Nouveau Testament.

Le deuxième tome s'ouvre sur les questions de l'incarnation, de la naissance, de la circoncision de Jésus et de sa présentation au Temple. Les chapitres suivants étudient l'épisode des mages, celui de l'exil en Égypte et de Nazareth. Orbe étudie ensuite la figure de Jean le Baptiste comme précurseur. Au chapitre suivant consacré au baptême de Jésus, on nous permettra de signaler l'ouvrage fondamental de Daniel Vigne non répertorié dans le supplément bibliographique<sup>2</sup>. Puis s'enchaînent deux chapitres consacrés à la vie publique de Jésus : Les tentations et les miracles. Le chapitre suivant présente la doctrine de Marcion sur la passion et la mort de Jésus, s'intéressant particulièrement à l'exégèse d'Ep 2,14 et Col 1,22. Suivent des chapitres sur les diverses symboliques de la croix (Arbre de Vie ; Échelle de Jacob et autres), sur la mort du Christ et sur l'idée de rédemption chez Irénée de Lyon. La suite passe en revue les données qu'on trouve chez Marcion, chez les valentiniens, les ophites et chez Irénée sur la descente du Christ aux enfers (*descensus ad inferos*), sur sa résurrection et son ascension. Les derniers chapitres étudient la Pentecôte, la seconde parousie du Christ, la transformation (rénovation) de la figure du Monde (les Cieux et la Terre), du Millenium, du Jugement dernier et de la Nouvelle Jérusalem. Enfin, le chapitre qui constitue le point culminant : La Vision du Père. Celle-ci consiste en une connaissance intuitive de Dieu, non seulement rendue possible par l'œuvre du Fils, mais nécessaire au salut auquel Dieu convie l'humanité. La définition de l'être humain demeure toutefois distincte selon l'auteur ancien qui la présente : l'être humain (*anthrôpos*) est-il la chair, l'âme (*psyché*) ou l'esprit (*pneuma*) ? Pour les uns, la Vision du Père consistera alors en un salut de la chair (*salus carnis*), mais pour les autres elle sera salut de l'âme (*salus animae*) ou salut de l'esprit (*salus spiritus*).

Il faut noter que la matière qui est traitée dans ces deux tomes est assez complexe. En effet, l'ampleur du corpus littéraire étudié dans cette *Introduction* risque de donner le vertige à un lecteur qui s'y aventure sans préparation adéquate. Il se compose des écrits qui formeront le Nouveau Testament, de textes qui ont circulé en marge de ceux-ci (les apocryphes), d'auteurs apologistes et patristiques qui composent les « ecclésiastiques », d'autres œuvres littéraires chrétiennes comme celles des gnostiques, valentiniens et autres, et celles de Marcion, sans négliger quelques non-chrétiens comme le juif alexandrin Philon et certains philosophes, notamment Plotin. D'autre part, le vocabulaire technique et certains concepts communs pendant les deuxième et troisième siècles peuvent s'avérer déroutants pour un lecteur qui n'est pas au fait du pluralisme théologique du christianisme de cette période de l'histoire. Pensons simplement à la place prédominante de l'exégèse allégorique des textes bibliques pratiquée autant par les « ecclésiastiques » que par les gnostiques. Pensons

2. Daniel VIGNE, *Christ au Jourdain : Le Baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne* (Études bibliques, nouvelle série 16), Paris, Gabalda, 1992.

aussi aux conceptions théologiques méconnues comme la Trinité Père-Mère-Fils (p. 119-145) ou à l'anthropologie qui implique que le premier humain ait été créé à la fois masculin et féminin (p. 209-211 ; 439-441), prototype à la fois du couple humain, mais aussi de la relation qu'entretiennent le corps et l'esprit, et celle du Christ et de l'Église. Enfin, la lecture de l'œuvre d'Orbe exige de prendre du temps. L'A. travaille directement sur l'hébreu, le grec, le latin et sur d'autres langues orientales anciennes dans lesquelles nous sont parvenus les documents chrétiens de cette époque. À ce titre, de nombreuses citations en latin sont parfois traduites, d'autres fois non. De nombreuses pages comportent des mots et des caractères grecs. De plus, il s'intéresse à la polysémie de certaines expressions bibliques, il souligne des jeux de mots et leur importance, note les nuances que permettent la sémantique et la syntaxe, puis il note et étudie certaines variantes des citations bibliques telles qu'elles apparaissent dans la Septante ou chez tel auteur. Un exemple de ces variantes est étudié à la p. 439. Il s'agit de la citation de Mt 19,4 telle qu'elle apparaît dans l'*Homélie* Pseudo-clémentine III,54,2: «Car celui qui au commencement créa l'homme *le créa* (αὐτόν) mâle et femelle» faisant allusion à Gn 1,27. Le texte courant de la Septante, ainsi que celui de Mt a un pronom au pluriel, il *les* créa (αὐτούς)<sup>3</sup>. Toute la démarche d'Orbe n'a qu'un but, celui de fournir au lecteur le plus de données et de précision possible, en ne négligeant rien qui puisse mettre en lumière une idée, une interprétation scripturaire attestées pendant la période des deuxième et troisième siècles de notre ère. Mais une fois ces difficultés surmontées, le lecteur averti découvre une richesse qui lui ouvre à coup sûr de nombreuses pistes de recherche et qui lui procure amplement matière à réflexion et à méditation.

Cette imposante version française est complétée par des suppléments bibliographiques. On lira impérativement l'«Avant propos» de J.-M. Roessli qui explique le *modus operandi* qui l'a guidé dans l'élaboration de ces suppléments, le premier étant le respect de l'esprit des convictions d'Antonio Orbe qui avait lui-même réduit sa bibliographie à sa plus simple expression. Ces suppléments consistent d'abord en des listes brèves de travaux indiquées à la fin de chacun des chapitres. D'autre part, deux autres listes ont été dressées, une des auteurs anciens et une des modernes qui sont cités dans l'*Introduction*. Vient ensuite un autre supplément bibliographique qui couvre les années 1987-2012. On nous permettra de signaler le troisième tome des incontournables volumes de Scholer qui n'est pas répertorié<sup>4</sup>. Trois index (scripturaire, noms propres anciens et *rerum*) viennent encore ajouter à la valeur de cet instrument de travail inestimable. Souhaitons maintenant qu'une équipe entreprenne la traduction française d'autres volumes de ce grand historien des premiers siècles chrétiens qu'est Antonio Orbe.

Serge CAZELAIS

Ottawa

3. Cette tradition de lecture avec un pronom au singulier ne se retrouve pas uniquement dans les *Homélie*s Pseudo-clémentines et on nous permettra de renvoyer à nos travaux consacrés à cette question : Serge CAZELAIS, «La masculoféminité d'Adam : Quelques témoins textuels et exégèses chrétiennes anciennes de Gen. 1, 27», *Revue Biblique*, 114 (2007), p. 174-188.

4. David M. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography 1995-2006*, (NHMS 65), Leiden et Boston, Brill, 2009.

James R. WHITE, **What Every Christian Needs to Know About the Qur'an**. Grand Rapids MI, Bethany House Publishers, 2013, 14.6 × 22.2 cm, 312 pp., ISBN-13: 978-0764209765.

Although Christianity and Islam share a number of similarities, there are stark irreconcilable differences between the two faiths. Not only Christians but also secularists should be educated on Islam instead of accepting popular caricatures of complicated exegetical and theological issues concerned the two faiths. It is this lack of engagement and knowledge of these differences that has helped create much confusion in the West regarding Islam. Christian theologian James R. White has written an erudite work which can help remove the many confusions regarding the true nature of Islam, the Qur'an, the prophetic traditions (hadith) and their relationship to Christianity. White transcends political correctness and multiculturalism to present the truth about Islam in a loving and respectful fashion.

White's book explains how the Qur'an's central doctrines relate to Christianity. This I believe is of vital importance in understanding the nature of Islam. Sunni Islamic orthodoxy (which comprises the view of at least 80% of the world's Muslim population according to a 2010 study by the Pew Research Center) takes the position that the Qur'an has always existed. Thus, any critical analysis of the Qur'an is deemed to be blasphemous since how can a finite mind understand a divinely written text from eternity? The Qur'an is co-eternal with God. This creates the thorny theological problem of challenging God's aseity, namely, that God is the sole uncreated, independent and self-existent being. In traditional Christianity, God is the only uncreated being where everything other than God is viewed as created being such as the natural world. Central to this view of the Qur'an is that there has never been any human influence upon it. This is in contrast to the Bible which is recognized as being divinely inspired not written.

White makes it clear from the onset of his book that his motivation is to "honor and glorify the One who has given us life, redemption, forgiveness and peace." He thinks it is imperative to introduce the Christian message to the Muslim population of the world (p. 16). White is very clear about his goals for getting involved in the study of the Qur'an. He provides three important reasons:

- (1) To honor Jesus, my Lord, my Savior, my King, through the defense of His gospel.
- (2) To bless people of God by providing sound biblical and historical responses to Islamic claims in general and the Qur'an in particular.
- (3) To be used of God to bring the glorious message of salvation in Jesus Christ to the precious Muslim people who honor the Qur'an. (p. 11)

Nevertheless, he intends to explore this relationship in a fair and honest way:

Islamic doctrine denies many of the central truths that followers of the [Jesus] hold dear, and because many today use the Qur'an as a pretext for the persecution of Christians, many Christians are willing in essence to let slide the standard and accept unfair, biased and distorted counterarguments. While I fully understand the human emotion and motivation, I cannot allow myself to entertain such a temptation. (p. 11)

White focuses some of his discussion on the Qur'an and Muhammad of Mecca. Two significant components are worth examining: his military conflicts and his wives.

A major point of contention in terms of significant differences between Islam and Christianity are Muhammad's battles, as they are expressed in Qur'anic revelations. Christians tend to point to these battles in discussions that revolve around the relationship between Muhammad and Jesus (p. 34). White urges that "Christians need to realize how deeply these accounts have entered into the hearts and minds of Muslims" (p. 34). During the period in Mecca there were three major engagements (p. 35). The most controversial of which was when Muhammad turned on the Jewish tribe of the Banu Qurayza (p. 36) that allegedly betrayed allegiance to Muhammad. According to the earliest Islamic sources, which were later disputed for apparent reasons, indicate that aside from the few men who converted to Islam, the rest were beheaded. The women and children were enslaved. What is of concern is the combination of "state and religion, General and Prophet" (p. 36).

Muhammad's number of wives increased as his political power did. The number of wives legally permitted in the Qur'an is four (Surah 4:3) but because of new revelations, Muhammad was permitted to exceed such a number (up to at least eleven). This is the source of much controversy among Muslims. He also married a little girl, named Aisha at the age of six. The marriage was consummated when the girl was nine, almost all sources attest to this, except for one saying ten (p. 37). Some of the harshest criticisms of Muhammad are related to this fact, as White states:

The idea of a fifty-three or fifty-four year old man together with a child of nine is the basis upon which many have denounced even Islam as a whole. Add to this scandal of Islamic child brides around the world today, and related horror stories associated with Taliban-like violence toward women and girls, and one can see why this conversation can become the most strident (p. 37).

Although the denunciation of marriages to children in majority of societies is a recent development. Nonetheless, it is problematic if Muhammad is considered to be morally virtuous for all people of all times. Muhammad's behaviour was relative to the time and cultural milieu not one that should transcend all cultural values that may shift with time. Deep issues begin to be raised when such traditions are transposed to modern times. It cannot be said that Muhammad's actions can be considered to be morally virtuous as Jesus' which transcend beyond cultural relativism to an objective standard that is not bound to individual or social preferences and norms.

The next important issue that White addresses is the Holy Trinity. The Qur'an indeed addresses the question of the Trinity but does it do so in an accurate fashion? If the Qur'an is the very word of Allah one would expect what it says about the Trinity would possess no influence of man. Although the Qur'an does not mention the word Trinity, it is clear that it does attempt to address the concept of it. White points out that if the Qur'an is indeed the authentic word of God without any human influence then it would accurately represent other faiths and counter their arguments in a very compelling way with "devastating precision" (p. 76). But it does not seem to be the case with respect to its polemic against the Trinity.

It is important to note that the Qur'an was revealed to humanity much after Christian truth and doctrine were established concerning the Trinity, the dual nature (fully human and fully divine) of Christ, the crucifixion, resurrection and the multiplicity of concerns regarding salvation and the gospel message. Surah 4:166-172 which is elucidated by the *Tanwir al-Miqbas min Tafsir Ibn* (an early sourced commentary) which clearly indicates that when the Qur'an warns one to "say not three," the three is understood as, first, polytheistic and second the three is seen as "son, father, and wife" which as White points out "is a frightfully erroneous grasp of the Christian view, both today as well as then" (p. 78). White examines various other relevant texts but one of curious interest is Surah 5:116. In this text the charge of blatant polytheism of worshipping three gods: Jesus, Mary and Allah, is made. Interestingly, the Qur'an never accurately portrays the Christian belief of the Trinity comprised of the Father, Son and Holy Spirit. The Holy Spirit is never mentioned throughout the Qur'an. Muslim apologists past and present have even wrongfully argued that the clear reference of the Holy Spirit in the Gospel of John to the paraclete and the comforter is a prophecy of the coming of Mohammed. The most compelling explanation for these misunderstandings is that it comes from a confused and ill-informed human mind not an omniscient divine one. White fails to mention that the Collyridians, an obscure early heretical Christian movement, deified Mary; which could be in part the source of Muhammad's confusion about the Trinity.

What is most troubling about the mistaken refutations of The Trinity in the Qur'an is that Christians have been historically accused of committing *shirk* since it is in Islam the sole unforgivable sin because it associates companions with God. White points out that "*shirk* is unforgivable because it is an essential negation of the central truth of Islam, that of *tawhid*, the oneness of Allah." He also states that "it is very difficult to avoid the conclusion that here the Qur'an is associating what it understands to be the Christian confession of Christ's deity with *shirk*, the forbidding of paradise, destruction in the fire, and the denial of any helpers for such 'wrongdoers'." This confusion is seen throughout surah 5:68-77. This has undoubtedly been the source of much of the persecution of Christians past and present. What is also disturbing is that the Qur'an confuses Trinitarian monotheism with polytheism as opposed to contrasting it with Unitarian monotheism. Ironically, Muslims fail to realize that when they set the Qur'an to be co-eternal with God, they in a sense could be accused of committing *shirk* by such logic themselves.

Another major area confusion in the Qur'an is the denial of Jesus' crucifixion. Many radical New Testament critics such as Bart Ehrman, Robert Funk and John Dominic Crossan agree that Jesus' death by crucifixion is one of the best attested facts of antiquity. As Crossan states in his *Jesus: A Revolutionary Biography*: "That he was crucified is as sure as anything historical can ever be, since both Josephus and Tacitus [...] agree with the Christian accounts on at least that basic fact."

White presents strong evidence based on the New Testament documents, the testimony of early generations of Christians and the testimony of non-Christians (p. 132-135). Given the multiple lines of evidence to support the crucifixion, what do Muslims base their denial of it on? They base it on forty Arabic words without providing any argumentation or context at all (Surah 4:156-158). Nothing in the Qur'an

suggests that there is even a modicum of knowledge regarding the act of redemption of Christ's death on the cross.

White subsequently discusses salvation in Islam as conceived by the scales upon which every individual's good and bad deeds are weighed and will be treated with "absolute justice." Through the denial of Jesus' crucifixion, the rejection that Jesus is the Son of God and by implication Jesus' substitutionary atonement on our behalf, as the Qur'an makes clear in surah 53:38-41 which denies that "anyone can carry someone else's burden on the day of judgement" (p. 160). Yet, in Surah 29:12-13, lies the contradiction that one can bear the sins of others on the day of judgement. White briefly mentions in relation to such notions there is a tradition of Islamic thought known as Sahih Muslim (which is observed as being the second most authentic hadith collection after Sahih al-Bukhari) that sees a Muslim being rescued by Hell-Fire by substituting a Jew or Christian in their place (161). Such a notion says much about Allah's justice and deficient all-loving nature of not being a maximally great being as understood in Christianity. White illustrates clearly the element of substitution of sin:

Here it seems inarguable that, minimally, at some point in Islam's early history, a tradition existed that reflected some understanding of transferal of sin, the very concept orthodox Islam denies in reference to Christ's atoning sacrifice...This travesty of justice does not deal with the "great mountains" of sins in any meaningful fashion. It is utterly unlike the self-giving sacrifice of Christ, God's son, who voluntarily takes the sins of God's people upon Himself (p. 163).

Next, White examines the Qur'anic claim as to whether the "people of the book," i.e., in this context, Christians (but the designation also applies to Jews; it also applies to both Jews and Christians together), have corrupted the gospel. White points to several Qur'anic passages that are vital to this discussion (ayat 65-68). The main claim is that the Torah and the Injil (the gospel) were corrupted by the time of Muhammad. This carries, as White observes "the unstated assumption that must be seen is that the Torah and the Gospel were right there for all to see, observe and practice. The fault for unbelief is placed not on the books of Scripture but at the feet of the people!" (p. 188). Ayat 67-68 affirm the Torah and the Gospel were sent down from our Lord. The question, White, poses is "[d]o these words have meaning?" (p. 189). If the gospel was actually sent by our Lord then we must judge Muhammad's teachings, practices and claims in light of the truth of the Gospel. As White rightfully points out:

We cannot accept his prophetic claims. He did not know the gospel. The stories he had heard from his few encounters with Christians did not give him a sufficient knowledge of the New Testament. His teachings are directly contrary to many of the specific truths taught by Jesus and His apostles. (p. 189)

White asks the following question: "So how can we believe both the Qur'an's affirmation of the gospel's continued existence and inspiration and the claims that Muhammad is the continuation of that line, God's final messenger?" (p. 189). The Qur'an finds itself in a dilemma that it cannot overcome by the claims of its own text. White indicates that the only way out is through acknowledging the truth of

what was written centuries before Muhammad made any prophetic claims, as found in Hebrews 1:1-3 (p. 189).

Other subjects that White tackles in his book include the veracity of the Islamic claims to the prophecies of Muhammad in the Bible (pp. 165-192), the supposed perfection of the Qur'an against parallel sources (pp. 217-248) and the supposed perfection of the Qur'an with respect to transmission and the text itself (pp. 249-281).

White's book will illuminate many of the perplexing issues that confront Christians in gaining a deeper understanding of the Qur'an and the Muslim faith. Christians should not compromise truth for the sake of multicultural appeasement and corrupted notions of tolerance which circulate in contemporary Western culture. It will also be of aid to Muslims who are seekers of truth. It will incite further research into Islamic sources. Christian theologians must take the differences between the Qur'an and Judeo-Christian Scriptures in order to more fruitfully engage in inter-religious dialogue. Perhaps it would be best to conclude with the author's own pointed words in the spirit of truth and love:

The author of the Qur'an did not understand the gospel, did not understand the Christian faith, and as such cannot stand in the line of Moses → Jesus → Muhammad that he claimed. As much as we agree with his stand against the polytheism of the tribes of Arabia, he likewise stood firmly against the gospel of Jesus Christ and therefore against the Lord, His apostles, and all the prophets who foretold his coming. If it is blasphemy to speak the truth about such matters, we can only say it is better to blaspheme a human authority than to dishonor God. So if what we have said is true, what will you do? We know what it means to discover Muhammad is not who you thought he was. But if he wasn't, is it not appropriate for you to consider the truth of what he did not understand? We invite you to consider the claims of Christ. Read the Gospels for yourself, without prejudice. Consider the words of Jesus for yourself. Consider the prophecies that came hundreds of years before His birth. Read Isaiah 53 and consider well that those words were penned seven centuries before the Messiah's birth (p. 286).

SCOTT VENTUREYRA

*Graduate Studies (Theology)*  
*Dominican University College*  
*Ottawa*

Michel O'NEILL, **L'épopée des Petits frères de la Croix. Histoire d'une nouvelle communauté monastique québécoise dans l'Église catholique d'aujourd'hui**; préface de Raymond LEMIEUX. Québec, Presses de l'Université Laval, 2014, 15 × 23 cm, XXII-232 p., ISBN 978-2-7637-2166-8.

Peut-on parler de vitalité lorsqu'il est question des communautés religieuses actuelles? Cette interrogation est reprise de plus en plus par les spécialistes de la vie consacrée contemporaine. La chose peut toutefois paraître paradoxale pour ceux qui ne connaissent pas trop le sujet, car le signal lancé par de nombreuses communautés de traditions anciennes va plutôt dans le sens contraire, avec la réduction des effec-



tifs, la vente de nombreuses maisons et le transfert de plusieurs œuvres à des corporations laïques. Ce dont il est question ici, ce sont les rameaux nouveaux qui se sont greffés à l'arbre de la vie consacrée depuis le concile Vatican II.

Or, bien que les études historiques, sociologiques et théologiques consacrées aux différentes formes de vie consacrées soient légion au Canada, celles qui portent sur le phénomène des communautés nouvelles sont plus rares. À part les travaux précurseurs de Rick van Lier sur le groupe Services Myriam Beth'léem au Québec ou son analyse sociodémographique sur le phénomène global, très peu de choses significatives se sont publiées sur le sujet depuis une décennie. L'étude du sociologue Michel O'Neill pouvait d'autant s'avérer importante qu'il se penchait sur le seul cas canadien rattaché à la famille spirituelle de Charles de Foucauld, ce Français qui s'est installé dans le désert algérien et qui a promu l'imitation de la charité de Jésus à travers une pauvreté totale. Il n'a pas fondé de communauté religieuse, mais ses écrits et sa vie inspireront plusieurs fondations à travers le monde. Il y a là quelque chose de profondément original qui mérite un arrêt prolongé.

L'ancien professeur de l'Université Laval le dit d'emblée, son livre ne s'adresse pas spécifiquement à un lectorat de spécialistes, mais bien à un public curieux qui pourra, à travers une « histoire rigoureusement documentée, comprendre le parcours particulier des Petits frères de la Croix (PFC) dans le contexte global de l'histoire des communautés religieuses (p. 5). L'ouvrage se divise en deux parties d'inégale longueur. La première, qui compte trois chapitres, se veut un survol événementiel sur le fondateur, Michel Verret, ainsi que sur les PFC. La seconde partie se rapproche davantage d'un travail traditionnel universitaire, car elle étudie sous l'angle sociologique les différentes facettes de la vie des PFC. Le livre compte aussi un lexique, plusieurs annexes biographiques et statistiques, une bibliographie et de nombreuses photos.

Michel O'Neill s'est indéniablement passionné par son sujet et cela l'honore, mais son livre appelle plusieurs commentaires. D'abord, sur le plan du ton, je suis loin d'être convaincu de ses choix. En fait, il semble ne pas avoir été capable de se fixer clairement sur celui à prioriser. On lit tantôt les écrits d'un sociologue de terrain, d'un historien, d'un chroniqueur et même parfois d'un hagiographe. À titre d'exemple, le fondateur est qualifié de « visionnaire au charisme typique des figures fondatrices de toute communauté religieuse » qui a fait preuve « de ténacité et d'audace indomptable » (p.2) ou de « charismatique fondateur » (p. 59). Ce genre d'hyperbole se lit tout au long de l'essai. On aurait aimé un ton plus neutre.

En fait au fil des pages, ce qui frappe, c'est le piètre travail éditorial des Presses de l'Université Laval. Je parle ici de ce que toute bonne maison d'édition doit faire, c'est-à-dire accompagner l'auteur dans un processus de réécriture et d'élagage, car celui-ci s'est parfois tellement imprégné de son manuscrit qu'il n'en voit plus les défauts. Je pense à la question des répétitions. La biographie de Michel Verret est particulièrement pénible à cet égard. L'auteur revient souvent sur la pauvreté de sa famille (p. 10, 13, 14, 23, etc.), la fragilité de sa santé (p. 14, 20, 21, 22, 23, 29, etc.) et les moqueries de ses camarades (p. 16, 17, 21, 23, etc.). Le livre revient *ad nauseam* aussi sur les entrées au monastère (les 73 postulants chez les PFC), le maximum de 23 membres atteint en 1993, sur le manque de prêtres ordonnés au sein de la congrégation ou sur le surmenage des effectifs. Cela laisse parfois l'impression d'un manque

de matière pour le livre, ce qui n'est pas le cas. On note aussi des digressions inutiles (la peinture de sa classe, au collège, par son père, p. 16), des phrases aux provenances ambiguës (s'agit-il d'une citation dont on a oublié la référence en fin de volume ou d'une paraphrase de l'auteur?), des formulations issues directement de la langue parlée (« cette maison sentait l'arnaque à plein nez », p. 34), trop longues ou mal formulées (p. 9, 18, 25, 26, etc.).

Un véritable travail éditorial aurait permis aussi de structurer le livre autrement. Compte tenu des objectifs esquissés par l'auteur, n'aurait-il pas plutôt fallu débiter par la question des communautés nouvelles dès l'introduction, plutôt que de le retrouver au septième chapitre, question d'aider le lectorat visé à s'y retrouver? En fusionnant l'introduction et le premier chapitre, la biographie du fondateur ne serait-elle pas apparue moins redondante? Ne pouvait-on pas aussi situer davantage les PFC face aux autres communautés nouvelles? Je pense au nombre des sujets qui se présentent, mais aussi aux raisons qui en poussent plusieurs à quitter le navire. La mort du fondateur est particulièrement éloquente. Retrouve-t-on des cycles similaires dans les autres communautés nouvelles?

Je songe aussi à la couleur byzantine des PFC qui est unique au Québec. Nous avons là, me semble-t-il, un champ d'analyse totalement neuf. L'importance des icônes, de la liturgie orientale, de la liturgie de la table et de la *poustinia* sont évoquées, mais pouvaient faire l'objet d'un approfondissement (en autant que les sources le permettaient, cela va de soi). À ces divers aspects, l'Église catholique a exigé des modifications, afin de rapprocher les PFC du rite latin officiel. Quels étaient les pierres d'achoppement entre les autorités et ces moines nouveaux? Le travail sur les Constitutions m'apparaît aussi un aspect manquant. L'auteur les évoque à travers les pratiques des trois conseils évangéliques, mais on ne mesure pas bien les sources d'inspiration qui sont à l'origine, pas plus que les différentes étapes de rédaction qui mèneront au document final. Lorsque l'auteur mentionne que « l'imitation de la vie cachée de Jésus à Nazareth et l'importance de l'Eucharistie célébrée et adorée en vue de faire régner Jésus et la charité » (p. 102), ce sont là des dimensions spirituelles fondamentales à expliciter par les écrits de Charles de Foucauld et ceux de Michel Verret. Je ne suis pas certain que le public visé mesurera la portée évidente de chacun des mots des deux phrases.

Au delà des réserves exprimées plus haut, le livre de Michel O'Neill possède aussi de belles pages. L'auteur décrit bien le cheminement de Michel Verret et trace des comparaisons intéressantes entre son attitude et celle du père Eugène Prévost, le fondateur de la Fraternité sacerdotale à laquelle il a appartenu avant de fonder les PFC. Le soutien des laïcs associés à l'œuvre des PFC est mis de l'avant de manière claire, ce qui est souvent absent dans ce genre d'étude qui exalte le plus souvent les vertus héroïques des seuls religieux. L'auteur présente aussi une rare et belle analyse de la symbolique de l'habit religieux.

En définitive, pour reprendre une suggestion du professeur Guy Laperrière dans un article écrit en 2001, c'est par l'approfondissement de l'aspect proprement religieux de cette vie consacrée et ses sources spirituelles que l'on peut mieux saisir les caractéristiques des communautés anciennes ou nouvelles. L'ouvrage fait connaître de façon éclairante une communauté atypique dans le paysage québécois qui a fait face à bien des problèmes et qui a placé sa confiance dans un idéal eschatologique aux

confins d'un désert symbolique, mais il pouvait aller plus loin. L'étude de Michel O'Neill laisse donc la porte ouverte à de nouveaux travaux. Le cas des PFC incarne-t-il un phénomène de vitalité paradoxale de la vie religieuse? On peut dire que oui, dans la mesure où un tel projet de vie va à l'encontre de la vision sécularisée du monde actuel. Sa vitalité dépendra du maintien de son recrutement et de la connaissance de sa spiritualité.

Dominique LAPERLE

*Professeur invité  
Département de didactique  
Université de Montréal*



---

## LIVRES REÇUS

### Ouvrages publiés par des professeurs du Collège universitaire dominicain

- Emmanuel DURAND, *Dieu Trinité. Communion et transformation*. Paris, Cerf, 2016, 12,5 × 19,5 cm, 240 p., 18 €, ISBN 978-2-11231-4.
- Marie-Thérèse NADEAU, *La conscience. Une formidable boussole*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 12,7 × 19 cm, 141 p., 15,85 €, ISBN 978-2-89760-955-6.
- Francis K. PEDDLE et William S. PEIRCE (eds.), *The Annotated Works of Henry George*. Vol. I: *Our Land and Land Policy and Others Works*, preface by Francis K. PEDDLE. Madison – Teaneck NJ, Fairleigh Dickinson University Press, 2016, 16 × 23 cm, xviii-328 p., s.p., ISBN 978-1-61147-701-6.
- Louis ROY, *Engaging the Thought of Bernard Lonergan*. Montreal-Kingston, London, Chicago, McGill-Queen's University Press, 2016, 15,8 × 23,4 cm, viii-239 p., s.p., ISBN 978-0-7735-4706-3.

### Philosophie

- Philippe CAPELLE-DUMONT, *Finitude et mystère*, III, coll. « Philosophie & Théologie ». Paris, Cerf, 2016, 13,5 × 21 cm, 240 p., 29 €, ISBN 978-2-204-11073-0.
- Annamaria CONTINI, *Esthétique et science du vivant. De l'École de Montpellier à Henri Bergson*, coll. « La philosophie en commun ». Paris, L'Harmattan, 2016, 13,5 × 21 cm, 290 p., 29 €, ISBN 978-2-343-07812-0.
- Pierre DESPRÈS (dir.), *L'enseignement de la philosophie au cégep. Histoire et débats*, coll. « Kairos – Série 'Travaux communs' » ; préface de Paul INSCHAUSPÉ, postface de Georges LEROUX. Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, 12,5 × 19 cm, XXX-375 p., s.p., ISBN 978-2-7637-2673-1.
- Jamie DOW, *Passions and Persuasion in Aristotle's Rhetoric*. Oxford, Oxford University Press, 2015, 13 × 22 cm, ix-248 p., 66,00 \$USA, ISBN 978-0-19871-626-6.
- Olivier DUCHARME et Pierre-Alexandre FRADET, *Une vie sans bon sens. Regard philosophique sur Pierre Perrault*, coll. « Philosophie continentale ». Montréal, Nota Bene, 2016, 13 × 21 cm, 212 p., 24,95 \$CDN, ISBN 978-2-8951-8521-5.
- Mustapha HOGGA, *Théocratie populiste ou séparation des pouvoirs au Maroc ? Histoire et alternative démocratique*, coll. « Histoire et Perspectives Méditerranéennes ». Paris, L'Harmattan, 2014, 13 × 21 cm, 251 p., 26 €, ISBN 978-2-343-00248-2.

Charles RAMOND, *Spinoza contemporain. Philosophie, éthique, politique*, coll. «La philosophie en commun»; préface d'Alain SÉGUY-DUCLOT. Paris, L'Harmattan, 2016, 13,5 × 21 cm, 498 p., 29 €, ISBN 978-2-336-40119-5.

### Bible et judaïsme

Jean-Noël ALETTI, *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul: Keys to Interpretation*, coll. «Analecta Biblica - Studia», 5; traduction par Peggy Manning MEYER. Roma, Gregorian & Biblical Press, 2015, 13 × 23 cm, 227 p., 27 €, ISBN 978-88-7653-678-6.

Hans AUSLOOS et Bénédicte LEMMELIJN, *La Bible et la vie. Réponses bibliques aux questions d'aujourd'hui*, coll. «Le livre et le rouleau», 48. Namur, Éditions jésuites, 2016, 14,5 × 20 cm, 239 p., 24 €, ISBN 978-2-87299-290-4.

Jonathan BOURGEL, *D'une identité à l'autre? La communauté judéo-chrétienne de Jérusalem (66-135)*, coll. «Religions»; préface de Dan JAFFÉ. Paris, Cerf, 2015, 13,5 × 24 cm, 320 p., 35 €, ISBN 978-2-204-10068-7.

Jacques DESCREUX, *L'Apocalypse de Jean. Une autopsie du mal*, coll. «Parole en liberté». Divonne-les-Bains, Éditions Cabédita, 2016, 15 × 22 cm, 93 p., 16 €, ISBN 978-2-88295-751-1.

Luc DEVILLERS, *L'évangile de Luc*, coll. «Mon ABC de la Bible». Paris, Cerf, 2016, 12,5 × 19,5 cm, 167 p., 14 €, ISBN 978-2-204-10852-2.

Eric EVE, *Behind the Gospels. Understanding the Oral Tradition*. Minneapolis MN, Fortress Press, 2014, 15 × 23 cm, xiv-206 p., s.p., ISBN 978-1-4514-6940-0.

Michel FÉDOU, *La voie du Christ, III. Évolutions de la christologie dans l'Occident latin d'Hilaire de Poitiers à Isidore de Séville (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles)*, coll. «Cogitatio Fidei», 298. Paris, Cerf, 2016, 13,5 × 21 cm, 615 p., 34 €, ISBN 978-2-204-10918-5.

Pierre GIBERT, *Ce que dit la Bible sur... La miséricorde*, coll. «Ce que dit la Bible sur...». Paris, Nouvelle Cité, 2014, 11,5 × 17,8 cm, 125 p., 13 €, ISBN 978-2-853-13727-0.

Larry W. HURTADO, *One God, One Lord. Ancient Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism<sup>3</sup>*, coll. «Cornerstones». London - New York NY, Bloomsbury - T&T Clark, 2015, 15,6 × 23,2 cm, xxxiv-250 p., ISBN 978-0-567-65771-8.

Christophe LEMARDELÉ, *Les cheveux du Nazir. De Samson à Jacques, frères (sic) de Jésus*, coll. «Lire la Bible», 188. Paris, Cerf, 2016, 13,5 × 21 cm, 24 €, ISBN 978-2-204-10900-0.

Giovanna Maria PORRINO, *Le poids et la gloire. Splendeur de Dieu, splendeur de l'homme, de la Genèse aux Psaumes*, coll. «Lectio divina», 269. Paris, Cerf, 2016, 13,5 × 21 cm, 647 p., 40 €, ISBN 978-2-204-10649-8.

Nicolas Thomas WRIGHT, *The Paul Debate: Critical Questions for Understanding the Apostle*. Waco TX, Baylor University Press, 2015, 14,5 × 22 cm, xi-110 p., ISBN 978-1-4813-0417-7.

**Théologie, sciences religieuses et spiritualité**

- Mohamed AZIZ LAHBABI, *La personne en islam*, coll. « L'Autre et les autres ». Namur, Éditions Lessius, 2015, 13 × 21 cm, 136 p., 14 €, ISBN 97-2-87299-8.
- Benoît BOURGINE, Joseph FAMERÉE, Paul SCOLAS (dir.), *Intempestive éternité*, coll. « Intellection », 25. Louvain-la-Neuve, L'Harmattan, 2015, 13 × 21,5 cm, 149 p., 15 €, ISBN 978-2-€, ISBN 978-2-8061-0232-4.
- Robert CALDERISI, *Mission sur terre. L'Église catholique et le développement mondial*, traduit de l'anglais par Richard DUBOIS. Montréal, Fides, 2015, 15,2 × 22,8 cm, 319 p., s.p., ISBN 978-2-7621-3876-4.
- Jean-François CHIRON et Anne-Marie CLÉMENT (dir.), *Communion dans nos Églises, communion entre nos Églises*. Actes du colloque organisé par le centre œcuménique Unité chrétienne et la faculté de théologie de Lyon, Sainte-Foy-ès-Lyon, 18-19 novembre 2014. Lyon, PROFAC, 2016, 14,8 × 20,8 cm, 216 p., 18 €, ISBN 978-2-85317-147-2.
- Guillaume DE TANOÛARN, *Délivrés. Méditations sur la liberté chrétienne*. Paris, Cerf, 2016, 13,5 × 21 cm, 290 p., 22 €, ISBN 978-2-204-11067-9.
- Michel DUBOIS, *Lire l'Apocalypse à la lumière des évangiles*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 13,5 × 21 cm, 216 p., 18 €, ISBN 978-2-7122-1402-9.
- Pierre DUMOULIN, *Lire l'évangile de Jean. Avec Thérèse de Lisieux*. Paris, Éditions des Béatitudes, 2016, 13,5 × 21 cm, 323 p., 19 €, ISBN 979-10-306-0014-8.
- François EUVÉ, *Pour une spiritualité du cosmos. Découvrir Teilhard de Chardin*. Paris, Salvator, 2015, 14 × 21 cm, 190 p., 19 €, ISBN 978-2-7967-1322-4.
- Jean Mohsen FAHMY, *Chrétiens d'Orient. Le courage et la foi*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2015, 12,2 × 19 cm, 192 p., 20,95 €, ISBN 978-2-89760-034-1.
- Christine GAUTIER, *Collaborateurs de Dieu. Providence et travail humain selon Thomas d'Aquin*, coll. « Cerf-Patrimoines » ; préface d'Emmanuel DURAND. Paris, Cerf, 2016, 15 × 23 cm, 339 p., 30 €, ISBN 978-2-204-10537-8.
- Michel LABOURDETTE, « Grand cours » de théologie morale, tome 8: *La foi*, coll. « Bibliothèque de la Revue Thomiste » ; avant-propos de Thierry-Dominique HUMBRECHT, Paris, Parole et Silence, 2015, 476 p., 35 €, ISBN 978-2-88918-347-0.
- Xavier MORALES, *Dieu en personnes*, coll. « Cogitatio fidei », 297. Paris, Cerf, 2015, 13,5 × 21 cm, 208 p., 22 €, ISBN 978-2-204-10584-2.
- Benoît LACROIX, *Rumeurs à l'aube*. Montréal, Fides, 2015, 15,2 × 22,8 cm, 288 p., 27,95 \$CDN, ISBN 978-2-762-13960-0.
- Gwénola NÉDÉLEC, *Thérèse d'Avila, la grâce consentie*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 13 × 21 cm, 176 p., 19 €, ISBN 978-2-7122-1397-8.
- Marie-Claire PHÉLIPPEAU, *Thomas More*, coll. Folio Biographies ». Paris, Gallimard, 2016, 10,7 × 17,8 cm, 272 p., 8,70 €, ISBN 978-2-07-046224-7.
- Jacques RACINE, *Monde unique, projet commun. L'engagement social de l'Église*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 12,9 × 19,9 cm, 257 p., 22,50 €, ISBN 978-2-89760-043-3.

Nicolas STEEVES, *Grâce à l'imagination. Intégrer l'imagination en théologie fondamentale*, coll. «Cogitatio Fidei», 299. Paris, Cerf, 2016, 13,5 × 21 cm, 454 p., 29 €, ISBN 978-2-204-10774-7.

Christoph THEOBALD, *Paroles humaines, Parole de Dieu*, coll. «Forum». Paris, Salvator, 2015, 13 × 20 cm, 191 p., 20 €, ISBN 978-2-7067-1281-4.

Marie-Anne VANNIER, *Cheminer avec Maître Eckhart. Au cœur de l'anthropologie chrétienne*. Paris, Artège, 2015, 13 × 20 cm, 201 p., 17,50 €, ISBN 978-2-360403-738.

### Autres

Mustapha HOGGA, *Théocratie populiste ou séparation des pouvoirs au Maroc? Histoire et alternative démocratique*, coll. «Histoire et Perspectives Méditerranéennes». Paris, L'Harmattan, 2014, 13 × 21 cm, 251 p., 26 €, ISBN 978-2-343-00248-2.

Solange Lefebvre, Céline Béraud, E.-Martin Meunier (dir.), *Catholicisme et cultures: regards croisés Québec-France*. Québec, Presses de l'Université Laval; Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, 15 × 23 cm, xiii-466 p., 49,95 \$CDN, ISBN 978-2-7637-2484-3.



## TABLE DES MATIÈRES

vol. 68 (2016)

### ARTICLES

ALFERI, T.	Dépasser la métaphysique... «au nom du Seigneur!». Philosophie et foi chrétienne selon Jean-Luc Marion	207-224
ATTRIDGE, M.	Receiving the Council through Dialogue: Educational Institutions as Instruments of Reception	379-388
BECKER, E.	Souveraineté, droit de la guerre et raison d'État: Rousseau critique de Hobbes	111-124
CARDITA, Â.	La question liturgique comme question dialogique. Une relecture de <i>Sacrosanctum Concilium</i> cinquante ans après	323-340
CLIFFORD, C. E.	Dialogue Between Churches and Ecclesial Identity	309-322
DIAS, D. J.	Each in their Own Language: Dialogue in the New Pentecost	243-256
DURAND, E.	Concevoir la révélation sous un mode sacramentel	191-205
FEHIGE, Y.	Dialogue? Not. Quite. Yet. The Second Vatican Council on Judaism—and Modern Science	275-285
GAUTHIER-MAMARIL, É.	La femme et la tromperie chez Kant	177-190
ILO, S. C.	The Continuing Theological Significance of Vatican II	341-361
LIZOTTE, S.	Du subjectivisme non-relativiste de la morale hobbesienne	19-35
LOCKLIN, R. B.	“Ritual Dialogue” and the “Dialogue of Life”. The Contribution of Selva J. Raj	363-377
LOMBARDI, J.	The Dialogue of Salvation. Salvation in this Life and the Next in Islamic and Catholic Thought	287-308
MALINOWSKI-CHARLES, S.	La philosophie de Thomas Hobbes – Présentation	1-3
MALINOWSKI-CHARLES, S.	Le <i>conatus</i> : Spinoza lecteur critique de Hobbes	99-109
MARRAMA, O.	Language and Curiosity in Hobbes's Philosophical Anthropology	71-81
POCHÉ, F.	Du mal-être au travail. Une phénoménologie du mécontentement	167-176

REBASTI, F.	Obstinacy beyond Reasonable Doubt : Hobbes's Critique of Descartes's Provisional Ethics	5-17
REYNOLDS, Th.	Theology and Religious Others: The Unity of the Love of God and Neighbor as an Interreligious Hermeneutic	257-274
ROUETTE, A.	Le <i>conatus</i> dans la philosophie de Thomas Hobbes	49-69
ROUTHIER, G.	Le dialogue comme concept interprétatif du concile Vatican II: Événement, expérience et enseignement	225-241
SAVANIER, E.	Hobbes était-il athée? Heurts et conciliation entre Dieu et le souverain	83-98
TUCKER, E.	Diversity and Felicity: Hobbes's Science of Human Flourishing	35-47

### REVUE CRITIQUE

DJINTCHARADZE, A.	De la philosophie russe comme inlassable symbiose	389-398
LABERGE, Yves	Le cours de Georges-Henri Lévesque en 1938	125-131

### RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

#### Philosophie

AZIZ	<i>La personne en islam</i> (Maurice Borrman)	413-415
LAHBABI, M.		
CARSON, D.A.	<i>The Intolerance of Tolerance</i> (Scott Ventureyra)	133-137
DESROCHES, D.	<i>La philosophie comme mode de vie</i> (Salvator Stanley Ndayizeye)	399-402
HOGGA, M.	<i>Théocratie populiste ou séparation des pouvoirs au Maroc? Histoire et alternative démocratique</i> (Maurice Borrman)	415-416
PATRY, J.	<i>L'interdit, la transgression, Georges Bataille et nous</i> (Élaine Gauthier-Mamaril)	403-404
RAU, G.	<i>Mapping the Origins Debate: Six Models of the Beginning of Everything</i> (Scott Ventureyra)	404-409
RESTAK, R.M.	<i>The Big Questions: Mind</i> (Scott Ventureyra)	409-413
SWEET, W. – HART, H.	<i>Responses to the Enlightenment: A Exchange on Foundations, Faith and Community</i> (David Bellusci, o.p.)	138-142

#### Théologie

COOK, J.G.	<i>Crucifixion in the Mediterranean World</i> (Michel Gourgues, o.p.)	425-429
DEÁK, V.H.	<i>La légende sainte Marguerite de Hongrie et l'hagiographie dominicaine</i> (Louis Roy, o.p.)	161-162

DOCKWILLER, Ph.	<i>Le temps du Christ. Cœur et fin de la théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar</i> (Mario St-Pierre)	157-159
DUHAIME, J. – FLINT, P.W. (dir.)	<i>Célébrer les manuscrits de la mer Morte. Une perspective canadienne</i> (Émile Puech)	421-425
HOLZER, V.	<i>Hans Urs von Balthasar</i> (Mario St-Pierre)	156-157
LARCHET, J.-C. (éd.)	<i>La vie et l'œuvre théologique de Georges / Grégoire II de Chypre (1241-1290)</i> (Serge Cazalais)	153-156
LUCCI, L.	<i>Sapienza di Israele e Vicino Oriente antico. Introduzione alla lettura degli scritti biblici sapienziali</i> (Jean-Jacques Lavoie)	418-421
MURPHY-O'CONNOR, J.	<i>Jérusalem. Un guide de la cité biblique, antique et médiévale</i> (Christian Eeckhout, o.p.)	149-153
O'NEILL, M.	<i>L'épopée des Petits frères de la Croix. Histoire d'une nouvelle communauté monastique québécoise dans l'Église catholique d'aujourd'hui</i> (Dominique Laperle)	440-443
ORBE, A.	<i>Introduction à la théologie des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles</i> (Serge Cazalais)	432-435
PUJOS, N.	<i>La "kénose" du Père chez H.U. von Balthasar</i> (Mario St-Pierre)	159-161
SAULNIER, S.	<i>Calendrical Variations in Second Temple Judaism. New Perspectives on the 'Date of the Last Supper'</i> (Léo Laberge)	429-432
TÁBET, M.	<i>Introduzione ai libri poetici e sapienziali dell'Antico Testamento. Manuale di Sacra Scrittura</i> (Jean-Jacques Lavoie)	419-421
THOMPSON, R.J.	<i>Terror of the Radiance: Aššur Covenant to YHWH Covenant</i> (Ayodele Ayeni)	145-149
VOGELS, W.	<i>Élie et ses fioretti. 1 Rois 16,29 - 2 Rois 2,18</i> (Hervé Tremblay, o.p.)	416-417
WEBB, B.G.	<i>The Book of Judges</i> (Anne Létourneau)	142-145
WHITE, J.R.	<i>What Every Christian Needs to Know About the Qur'an</i> (Scott Ventureyra)	436-440



## **1. Conditions de soumission d'un manuscrit**

- 1.1 Le manuscrit doit être inédit.
- 1.2 Le manuscrit sera envoyé par courrier électronique en format Microsoft Word ou en format *RTF (Rich Text Format)* à l'adresse science-et-esprit@udominicaine.ca ou science-et-esprit@dominicanu.ca. Si le texte contient de l'hébreu ou du grec, il sera aussi envoyé en format PDF.
- 1.3 Le manuscrit ne doit pas excéder une longueur de 5000 à 7000 mots.
- 1.4 Le texte de l'article sera suivi d'un sommaire d'une dizaine de lignes au maximum, rédigé en français et en anglais.
- 1.5 Le texte, sur lequel ne doit pas figurer le nom de l'auteur, sera précédé d'une page frontispice contenant les informations suivantes : a) le titre de l'article tel qu'il figure au début du manuscrit ; b) le nombre de mots, incluant le texte et les notes ; c) le nom, l'adresse postale et l'adresse électronique de l'auteur.

## **2. Évaluation du manuscrit**

- 2.1 Le manuscrit sera soumis à deux arbitres pour une évaluation à l'aveugle.
- 2.2 Les arbitres sont invités à remettre leur rapport un mois après la réception du manuscrit.
- 2.3 Dans le cas d'une acceptation conditionnelle ou d'un refus de publication, les rapports des arbitres seront acheminés à l'auteur.
- 2.4 Une fois l'article accepté pour publication, l'auteur remplira le formulaire de cession de droits disponible sur le Site WEB de la revue ([www.udominicaine.ca/rse](http://www.udominicaine.ca/rse) ou [www.dominicanu.ca/rse](http://www.dominicanu.ca/rse)) et attestant que le texte est inédit.

