

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 23 (1976)

Heft: 1-2

Artikel: La mission des religions et les réalités sociales

Autor: Friedli, Richard

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761347>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

RICHARD FRIEDLI

La mission des religions et les réalités sociales

*Pour une contribution des croyants à la pédagogie de la paix **

Les représentants officiels des religions du monde cristallisent volontiers leur manière de concevoir le rapport avec les réalités sociales autour du thème de la paix. Et souvent on a l'impression qu'ils sont persuadés que, de par la répétition rhétorique et de par le consensus verbal sur la valeur numineuse de la paix, les méthodes pratiques pour assumer leur responsabilité pour le monde sont déjà données. Nous retrouvons là des démarches du pacifisme incantatoire¹. Elles font l'accord sentimental de tous (car nous sommes tous pour le bien et contre le mal), mais de telles interpellations ne résolvent rien et ne nous apprennent rien à propos des techniques pour construire la paix et pour désamorcer les conflits.

Les spécialistes qui travaillent sur les problèmes de la paix ont, pour cette raison, un avis différent en ce qui concerne la contribution des religions à une telle recherche en science appliquée². Ainsi, les résul-

* Cet article est le texte de base (élargi par les justifications et les orientations bibliographiques de cette recherche) de la leçon inaugurale que l'auteur a donnée à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg (le 19 janvier 1976).

¹ C'est ainsi que Gaston BOUTHOU, le fondateur de l'Institut français de Polémologie, qualifie «les impatiences du pacifisme émotionnel» qui «provoquent des réactions toujours au détriment de la recherche fondamentale». A propos de ce «pacifisme du désir» cfr. G. BOUTHOU: *La paix (Que sais-je? 1600)*. Paris 1974, 98 et 101.

² Les problèmes méthodologiques de la recherche sur la paix en tant que *science appliquée* sont étudiés par J. GALTUNG: *Friedensforschung*. In: E. KRIPPENDORFF: *Friedensforschung* (Neue Wissenschaftliche Bibliothek 29). Köln-Berlin

tats d'une enquête récente de l'UNESCO auprès de 70 institutions qui s'occupent de la recherche sur la paix ³ fournit des résultats assez précis: dans le cadre de cette nouvelle science nécessairement inter- et trans-disciplinaire ⁴, la science des religions ne semble pas avoir de place. En effet, parmi les disciplines qui coopèrent dans la réalisation de la valeur «paix» (science politique, relations internationales, sociologie, économie, psychologie sociale, histoire, droit international, polémologie), ni la science des religions ni la théologie ne sont mentionnées – sauf si nous donnons à ces disciplines une place dans la sociologie ⁵.

D'autre part, parmi les projets censés être importants pour la recherche sur la paix, la contribution éventuelle des religions n'apparaît pas comme une force positive. Seulement d'une façon négative, elles sont signalées p. ex. dans les projets d'études sur l'antisémitisme ou dans les analyses à propos de l'ethnocentrisme ⁶.

Cette attitude est justifiée par ce que l'on peut considérer comme un fait: l'effet de ralentissement que les religions produisent quand il s'agit de construire la paix comme réalité socio-politique et non pas seulement comme réalité privée d'un état d'âme. Et il est facile d'illustrer cet avis en se référant à l'idéologie de la «guerre sainte» ou aux méthodes de l'«inquisition» souvent invoquées dans les religions dites «du livre». En plus, pour justifier cette suspicion à l'égard des religions, on indique encore volontiers que, si dans le contexte des réalités sociales quelque

1970, 521–524 (Das Verhältnis von reinen und angewandten Wissenschaften). Cfr. à ce propos aussi l'analyse du *discours de l'action* (discours programmatique, discours de la praxis, discours de l'utopie; type constatatif, type évaluatif, type performatif) proposée par J. d'OLIVEIRA e SOUZA (associé à l'International Peace Research Institute de Oslo): Le discours de l'Eglise. In: P. LEVY (directeur du Centre de Recherches sur la Paix de l'Université de Louvain): Une paix pour notre temps. Bruxelles 1974, 87–93.

³ M. H. RUGE: Present Trends in Peace Research. In: Proceedings, First General Conference, International Peace Research Association, Groningen 1965. Les résultats de cette enquête sont analysés par GALTUNG: Friedensforschung, 520–521.

⁴ A propos des différentes *phases de la recherche sur la paix* (multidisciplinaire, interdisciplinaire et transdisciplinaire) cfr. J. GALTUNG: Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung. Reinbek bei Hamburg 1975, 38–39; BOUTHOU: La paix, 71–126 (les recherches scientifiques sur la paix).

⁵ Cette situation est pertinemment analysée par H. R. SCHLETTE: Einführung in das Studium der Religionen. Freiburg i. Br. 1971, 174–190 (Religionen, Religionswissenschaft und Friedensforschung), cfr. spécialement 176–177 où l'étude faite à l'initiative de l'UNESCO est recensée.

⁶ GALTUNG: Friedensforschung, 521.

chose a changé, cela est dû moins à l'intervention des religions qu'à d'autres facteurs de pression.

Comme exemple-type pour étayer une telle vue, on rappelle le programme antiraciste du Conseil Œcuménique des Eglises. En effet, ce programme ne serait responsable de l'assouplissement de la politique discriminatoire de l'apartheid que dans une bien petite mesure. Les raisons économiques et politiques seraient beaucoup plus décisives.

Le constat est ainsi plutôt décevant: les religions – pour utiliser une typologie assez courante: les religions universelles comme les religions tribales, les religions prophétiques comme les religions mystiques – n'ont pas eu une influence irénogène sociologiquement décelable, quand il s'agissait de dépasser les situations d'aliénations sociales ou d'agressivités interraciales. Il semble, au contraire, que dans les synagogues, églises, mosquées et temples, les croyants se concentrent seulement sur des appels à la charité (donc sur les conséquences manifestes des circonstances de violences économiques, sociales, politiques et raciales), mais qu'ils ne réagissent guère quand il s'agit d'analyser ou de diminuer les causes latentes de cette violence institutionnalisée ⁷.

Comme les analyses sociologiques l'indiquent, cette situation pourrait provenir du fait que, souvent, les hiérarchies des religions sont liées justement à ces mécanismes, inscrits dans le système social, qui réduisent le champ d'action physique ou psychique pour une large partie d'une population. C'est justement ce que Johan Galtung définit comme «violence structurelle» ⁸.

⁷ Parmi les *concepts directionnels* les plus importants introduits dans la recherche sur la paix par J. GALTUNG figurent certainement les concepts de «violence structurelle» et de «violence personnelle». Cette *violence structurelle* ou *institutionnalisée* (lorsque l'optimum social des économistes n'est pas atteint) est complétée par une typologie de la violence et de la paix qui distingue en plus entre la «violence manifeste» et la «violence latente». Cfr. J. GALTUNG: Gewalt, Frieden und Friedensforschung. In: Strukturelle Gewalt, 7–36; BOUTHOU, La paix, 101–103; R. BOSC: Evangile, violence et paix. Paris 1975, 11–20 (typologie).

⁸ GALTUNG définit la violence structurelle comme «la cause de la différence entre ce qui pourrait être et ce qui est», c'est-à-dire «est violence tout ce qui accroît la distance entre l'actuellement possible et l'actuellement réalisé (ou qui empêche la distance de diminuer)». Et GALTUNG en donne quelques exemples simples: «Quand un mari bat sa femme, c'est un cas clair de violence personnelle; quand un million de maris maintiennent un million de femmes dans l'ignorance, il y a violence structurelle, même si personne ne hurle de douleur. De même, dans une société où l'espérance de vie est deux fois plus élevée dans la classe supérieure que dans les couches inférieures, il y a violence, même s'il n'y a pas d'hommes concrets à qui l'on puisse reprocher d'attaquer directement les autres, comme quand un homme tue son frère.» Cfr. Strukturelle Gewalt, 9.

Comment, face à une telle critique, encore vouloir parler de la contribution des religions à la pédagogie de la paix ? D'une paix positive⁹, qui n'est pas la simple absence de guerre (absence qui peut être accompagnée, à l'intérieur, de conflits, de cruautés et d'injustices assez graves) ?

I. LE BINÔME «RELIGION-RÉALITÉ SOCIALE» DANS LE CONTEXTE DE LA PÉDAGOGIE DE LA PAIX

L'enseignement catéchétique et homilétique des religions sur leur responsabilité à l'égard du monde est extrêmement clair et cohérent. Elles exhortent au service pour et dans le monde. Elles interpellent pour construire la paix. Une méthodologie pratique pour ce service de paix leur manque cependant dans une très large mesure¹⁰. Cela se vérifie à plusieurs niveaux : au niveau de l'analyse des facteurs qui font obstacle à la paix, au niveau de l'analyse du style de vie des religions (leur propre risque polémogène dans le type d'enseignement et dans le type de l'exercice de l'autorité) et au niveau de l'entraînement pratique de la paix (qui serait une partie de l'ascèse)¹¹.

Mais – et c'est une première contribution positive des religions à la pédagogie de la paix – c'est justement à l'intérieur des systèmes religieux (doctrine, morale, communauté) que, régulièrement, un dynamisme surgit (et que les recherches sur la paix me semblent négliger) : la mise en garde du prophète.

⁹ BOUTHOU : La paix, 101-102. Cfr. la critique formulée par Bert ROELLING (directeur de l'Institut de Polémologie de Groningue) à l'encontre de cette théorie de la paix positive (= justice sociale) : La paix. Un problème de structure mondiale. In : Le nationalisme facteur belligène. Bruxelles (?), 91-107.

¹⁰ C'est ainsi que les religions se contentent d'une *tolérance purement négative*, sans élaborer les méthodes d'une *tolérance positive*. A ce propos Paul LEVY (Une paix pour notre temps, 12) rappelle : « Cette conception positive de la tolérance est la seule source possible d'une paix durable. Celui qui dédaigneusement se déclare tolérant parce que, convaincu de sa vérité, il est prêt à laisser croupir les autres dans leur erreur, celui-là est un belliciste qui s'ignore. Le jour viendra où, fatigué des hérésies d'autrui, il estimera que l'erreur a fait assez de ravage et qu'il convient que ceux qui détiennent la vérité aillent y mettre bon ordre. L'agressivité des possesseurs de vrai est une cruelle réalité. »

¹¹ Cfr. à ce propos : H. ROTHENSPIELER : Training gewaltfreier Aktion – Möglichkeiten emanzipatorischer Friedenspädagogik ? In : Probleme des Friedens 10/1-4 (1975), 1-87 ; Chr. WULF (éd.) : Friedenserziehung in der Diskussion. München 1973 ; WULF Chr. (éd.), Kritische Friedenserziehung. Frankfurt a. Main 1973 ; J. ESSER : Zur Theorie und Praxis der Friedenspädagogik, Wuppertal 1973 ; Pax Christi : Modelle der Friedenserziehung. Frankfurt a. Main 1973.

1. La protestation prophétique¹²

En sociologie des religions, la typologie de l'autorité religieuse a été systématiquement élaborée par Max Weber et par Joachim Wach¹³. Dans cette typologie, le «guide charismatique»¹⁴ joue, parmi les 12 formes précisées, un rôle capital. C'est grâce à lui que, dans une société marquée par ce que Emil Durkheim¹⁵ a nommé l'«anomie» sociale (les symptômes d'une crise sociale, économique ou politique), un nouvel ensemble de significations (un nouveau «nomos») est dressé¹⁶.

Pensons à propos de ces «anti-modèles», dans le contexte de l'histoire récente des religions, au choc culturel et religieux dans la situation coloniale et postcoloniale, dans laquelle le mouvement «Jamaa» de Placide Tempels au Katanga/Shaba a offert de nouveaux modèles de vie¹⁷. Pensons aussi à la conversion du Dr. Ambedkar de l'hindouisme au bouddhisme, à la suite de sa prise de conscience de l'effet désintégrant du système des castes¹⁸.

¹² Cfr. P. L. BERGER: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Frankfurt a. Main 1973, 96–98.

¹³ J. WACH: *Religionssoziologie*. Tübingen 1951⁴, 375–422; M. WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen 1972⁵, 654–681 (Die charismatische Herrschaft und ihre Umbildung).

¹⁴ Cfr. WEBER, 655 (Wesen und Wirkung des Charisma): «Im Gegensatz gegen jede Art bürokratischer Amtsorganisation kennt die charismatische Struktur weder eine Form oder ein geordnetes Verfahren der Anstellung oder Absetzung, noch der 'Karriere' oder des 'Avancements', noch ein 'Gehalt', noch eine geregelte Fachbildung des Trägers des Charisma oder seiner Gehilfen, noch eine Kontroll- oder Berufungsinstanz, noch sind ihr örtliche Amtssprengel oder exklusive sachliche Kompetenzen zugewiesen, noch endlich bestehen von den Personen und dem Bestande ihres rein persönlichen Charisma unabhängige ständige Institutionen nach Art bürokratischer 'Behörden'. Sondern das Charisma kennt nur innere Bestimmtheiten und Grenzen seiner selbst. Der Träger des Charisma ergreift die ihm angemessene Aufgabe und verlangt Gehorsam und Gefolgschaft kraft seiner Sendung.»

¹⁵ Les différents aspects de l'«anomie» (crime, divorce, suicide, enfance illégitime, antisémitisme etc.) ont été mis en évidence par E. Durkheim à plusieurs reprises. Une collection de ses textes vient d'être publiée par V. KARADY. Cfr. E. DURKHEIM: *Textes*. 2. Religion, Morale, Anomie. Paris 1975, cfr. spécialement 257–386.

¹⁶ BERGER (*Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, 20–22) a forgé ce terme «nomos» (comme système de significations de base dans un contexte culturel donné) par déduction «inversive» du concept «anomie» de DURKHEIM.

¹⁷ Cfr. J. FABIAN: *Jamaa – A Charismatic Movement in Katanga*. Evanston 1971, 84 et spécialement 88–92.

¹⁸ A propos de la conversion du Dr. B. R. AMBEDKAR (1956) et du mouvement bouddhique qui se réclame de lui spécialement dans le milieu des hors-castes, cfr.

a) *Le «guide charismatique»*

Si, à ce propos, nous retournons aux traditions monothéistes, nous pouvons évoquer plusieurs de ces «guides charismatiques» dressant un nouveau nomos dans une situation anémique.

Le départ de Mouhammad de la Mecque à Médina, la hadschra de 622, peut être interprété, entre autres, comme une telle volonté de se libérer, dans une démarche critique à l'égard du système religieux (et économique et politique) traditionnel: une protestation contre les discriminations tribales et les préjugés religieux¹⁹. De même, dans un contexte religieux différent, le refus opposé à Jean le Baptiste ou à Jésus de Nazareth par les responsables civils et religieux de Jérusalem avaient sans doute quelque chose à faire avec la distance agressive prise par l'un et l'autre à l'égard des «évidences» culturelles et théologiques des milieux du temple.

Ces hommes religieux deviennent, toujours en nous appuyant sur la sociologie des religions de Max Weber, des «guides charismatiques» au moment précis où leur prédication trouve un écho favorable dans leur milieu, – et cela malgré le fait qu'ils ne sont pas légitimés par une investiture rituelle ou par une ordination sacerdotale²⁰. Ils deviennent par cette adhésion de leurs «disciples», pour reprendre la désignation de George Herbert Mead, d'«autres signifiants»²¹ qui redonnent une plausibilité au monde que la religiosité traditionnelle ne parvient plus à interpréter exhaustivement.

A. M. FISKE: *Buddhistische Bewegungen in Indien*. In: H. DUMOULIN (éd.): *Buddhismus der Gegenwart*. Freiburg 1970, 84–88 (Der Ambedkar-Buddhismus).

¹⁹ Pour cette interprétation, cfr. l'islamologue indien, qui est considéré (par W. C. SMITH) comme «un des penseurs les plus systématiques de l'Islam moderne», Sayyid A. MAUDOODI: *Weltanschauung und Leben im Islam*. Freiburg i. Br. 1971, 58–83 (Das Prophetentum Muhammads).

²⁰ Cfr. WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 655.

²¹ A propos de ce terme «*significant others*», cfr. G. H. MEAD: *Geist, Identität und Gesellschaft* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 28). Frankfurt a. Main 1973, 81–90 (Geste und signifikante Symbole), 196–235 (der verallgemeinerte Andere). Cfr. aussi: K. RAISER: *Identität und Sozialität*. George Herbert Meads Theorie der Interaktion und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie. München-Mainz 1971, 115–119 (signifikantes Symbol).

b) Contre les «dieux résidentiels»

Le rapport qui, selon ces traditions bibliques et islamiques, est ainsi instauré avec le milieu social prend donc un aspect plutôt négatif. Cette critique s'enracine dans leur conviction mystique (ce qui veut dire seule vraiment réaliste) que ni Yahwe ni Allah ne sont des «dieux résidentiels»²². Ils ne sont pas, comme p. ex. les divinités cananéennes (ba'al), liés à des lieux sacrés et à une caste de prêtres spécialisés. Le Dieu qui se révèle ne peut pas être enfermé dans des organisations religieusement consolidées²³.

En effet, l'omniprésence et l'inaccessibilité de Allah ne permettent pas une telle fixation locale et tabuisée²⁴. Le fameux article de foi de l'Islam «Il n'y a pas d'autre divinité que Dieu» (lâ ilâha illâ-llâh) en est l'expression :

Et n'invoque pas d'autre divinité avec Allah! Il n'y a pas d'autre Dieu que Lui! Toute chose est périssable, excepté sa Face! (Coran 28,88)

Une telle vue théologique relativise nécessairement toute organisation, aussi l'organisation théocratique. De par une telle expérience de foi (et c'est une réelle contribution à la pédagogie de la paix), tout système doctrinal, toute vision politique, toute hiérarchie bureaucratique, toute morale de commandements et d'interdits sont libérés de leurs effets «aliénants». Cette vue théologique «dés-aliène»²⁵, contribue à la pédagogie

²² L'événement de l'«exode» est souvent interprété par le missiologue indonésien-hollandais J. Chr. Hoekendijk (1912-1975) comme un éloignement des «ba'al» résidentiels: J. Chr. HOEKENDIJK: Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft. München 1967, 348-349; cfr. aussi D. MANECKE: Mission als Zeugendienst – Karl Barths theologische Begründung der Mission im Gegenüber zu den Entwürfen von Walter Holsten, Walter Freytag und Joh. Christian Hoekendijk. Wuppertal 1972, 136-138 (Der Gott des Exodus und Ba'al).

²³ C'est ce que Maudoodi met fortement en évidence dans son interprétation de la «kalima»: «lâ ilâha illâ-llâh», cfr. MAUDOODI: Weltanschauung und Leben im Islam, 92-100, spécialement 99: «Das ist die Bedeutung von 'lâ ilâha' – es gibt absolut keine Gottheit; kein menschliches Wesen und kein stoffliches Ding, kein materielles Objekt besitzt göttliche Kräfte und Autorität, die der Anbetung, der Unterwerfung und des Gehorsams wert sind und sie rechtfertigen würden.»

²⁴ BERGER (Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, 108-113) parle, à la suite de M. WEBER, de la «démystification du monde» (Entzauberung der Welt).

²⁵ C'est encore BERGER (ib., 94-98) qui met en évidence que la religion n'est pas nécessairement seulement une «religion à consolation», mais qu'elle peut aussi libérer des institutions, des légitimations figées ou des rôles-stabilisateurs du monde. Il appelle ce rôle la fonction «désaliénante» (Ent-Entfremdung) de la religion.

de la paix. En effet, le croyant biblique et musulman ne peut se confier à un dieu résidentiel, à un ba'al. Toute réalité intramondaine et intra-religieuse qui se voudrait absolue devient une idole.

Une telle démystification (*Entzauberung*) de toute réalité sociale (économique, politique, raciale, religieuse), qui postulerait une origine non-humaine, est en rapport direct avec la transcendance totale de Dieu ²⁶. Cette démystification relativisante concerne aussi les institutions des religions (de la *koinonia* chrétienne, de l'*umma* islamique ou du *sangha* bouddhique, malgré les différences de leur situation sociologique, psychologique ou théologique). Telles sont les conséquences sociologiques et psychosociales d'une théologie apophatique conséquente.

2. *Faire la vérité*

Cette mise en garde des prophètes contient aussi une orientation positive. Celle-ci peut se résumer dans l'exigence de «faire la vérité» ²⁷.

a) *La «connaissance de Dieu» et la «reconnaissance du pauvre»*

Les traditions des religions – prophétiques ou mystiques – sont unanimes (pour des motivations chaque fois différentes), quand il s'agit de souligner le lien étroit entre la «connaissance de Dieu» et la «reconnaissance du prochain». Ce rapport est si radical que «connaître Dieu» et «agir juste» sont souvent vus dans le même dynamisme ²⁸. Ainsi, l'éthique prophétique de Jérémie (627–586) ne laisse pas de doute sur la forme que doit prendre la connaissance de Yahwe:

Malheur à qui bâtit sa maison sans la justice
et ses chambres hautes sans le droit,
qui fait travailler son prochain pour rien
et ne lui verse pas de salaire.

...

²⁶ Ce processus de «transcendentalisation» (*Transzendentalisierung*) de Dieu a été souligné par G. VON RAD: *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. München 1966, 225–232.

²⁷ Une analyse précise et contextuelle de la thèse selon laquelle le critère de la vérité se trouve dans la «praxis» (*Bewahrheitungsthese*) est proposée par D. BERDESINSKI: *Die Praxis – Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? Untersuchungen zu einem Aspekt der politischen Theologie*. München 1973, spécialement pp. 91–106.

²⁸ La théologie latino-américaine souligne ce rapport avec beaucoup d'insistance: G. GUTIERREZ: *Theologie der Befreiung*. München-Mainz 1973, 179–190 (la conversion au prochain).

Ton père ne mangeait-il pas et ne buvait-il pas ?
 Mais il pratiquait le droit et la justice !
 Il jugeait la cause du pauvre et du malheureux.
 Alors, tout allait bien.
 Me connaître, n'est-ce pas cela ?
 Oracle de Yahwe. (Jer 22, 13. 15–16)

Dans cette même ligne prophétique se situent aussi les enseignements de Jésus. Jésus souligne dès le sermon sur la montagne et jusqu'aux discours eschatologiques (Mt 25, 31–46) que la totalité de la vie devient service de Dieu :

Ce n'est pas en me disant « Seigneur, Seigneur », qu'on entrera dans le Royaume des Cieux, mais c'est en faisant la volonté de mon Père qui est dans les cieux. ... Alors je leur dirai en face : « Jamais, je ne vous ai connus ; écarterez-vous de moi, vous qui commettez l'iniquité ». (Mt 7, 21. 23, cfr. Mt 16, 27 : *katà tèn praxin*)

Par le fait même est aussi signalé que ce ne sont pas les délimitations sociologiques et les frontières religieuses qui permettent, en dernière analyse, de porter un jugement sur la proximité ou l'éloignement du salut, mais seulement l'action qui découle d'une attitude intérieure qualifiée de « juste »²⁹. Ce n'est pas l'initiation extérieure et physique qui en indique le caractère décisif, mais la « circoncision intérieure », la « circoncision du cœur » :

Voici venir des jours – oracle de Yahwé – où je visiterai tout circoncis qui ne l'est que dans sa chair : l'Égypte, Juda, Edom, les fils d'Ammon, Moab et tous les hommes aux tempes rasées qui habitent dans le désert. Car toutes ces nations-là et aussi toute maison d'Israël ont le cœur incirconcis ! (Jer 9, 25–26)

b) *L'« amour » comme principe éthique*

De la sorte, les conditions de salut sont identiques pour le peuple élu et pour les « païens ». Toute prétention monopolisante d'une religion est rejetée. Le critère biblique est la « circoncision du cœur » ou, dans la

²⁹ Comment cette « justesse » pourrait être qualifiée est indiquée d'une façon plus détaillée dans : R. FRIEDLI : *Fremdheit als Heimat – Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen*. Freiburg 1974, 147–148 et 199–200. Cfr. aussi : R. FRIEDLI : *L'étranger interpelle les chrétiens*. In : *Axes* (Paris) IV/5 (1974), 29–33.

tradition islamique, «le don actif à Dieu» (islam) dans l'attitude du «serviteur» (abd)³⁰. L'exigence d'amour est libérée des limitations ethnocentriques ou tribalistes – typiques des religions archaïques. Elle n'est pas l'éros individuel ni la sympathie interpersonnelle (philia), mais une exigence éthique fondamentale (agapè dans le vocabulaire néotestamentaire)³¹. Ce passage est nettement proclamé par Jésus:

Eh bien, moi je vous dis: Aimez vos ennemis et priez pour vos persécuteurs. ... Et si vous réservez vos salutations à vos frères, que faites-vous d'extraordinaire? Les païens n'en font-ils pas autant? (Mt 5, 43. 47)

Un tel refus de classifications préétablies entre les hommes se trouve aussi chez Gautama le Bouddha (566–486). Une des réformes les plus caractéristiques du Sakyamouni concerne justement le refus du système des castes comme conditionnement du salut³². Les bouddhismes du hinayâna, du mahayâna et du tantrayâna sont d'accord pour souligner que ce n'est pas la prestation liturgique du sacrifice, comme le prétend la morale sacerdotale des brahmanes orthodoxes, qui est décisive pour obtenir le nirvâna, mais la purification intérieure de toute attache (tr̥shna). Le Bouddha propose, à ce qu'il semble comme un des premiers dans l'histoire humaine³³, une morale de l'intention (et non pas une morale des interdits):

Quiconque de la caste des prêtres ou de la caste des artisans a quitté la maison pour la non-maison et accepte l'enseignement (dharma) et la communauté (sangha) du Parfait (tathâgata) et qui a ainsi produit

³⁰ Cette référence au modèle de l'«abd» a été élaborée par Abdoldjawad FALATURI durant le symposium «l'expérience religieuse dans les religions monothéistes» (6 au 9 novembre 1975 à Freiburg). Les rapports de ce colloque vont être publiés fin 1976.

³¹ Ces nuances de «eros», de «philia» et d'«agapè» dans le terme «amour» ont été précisées par: G. GLOEGE: *Aller Tage Tag – Unsere Zeit im Neuen Testament*. Stuttgart 1960, 173–179 (Die Herausforderung des Menschen).

³² J. MASSON: *Le bouddhisme. Chemin de libération*. Bruxelles 1975, 85–107 (devant le ritualisme de la caste et du sacrifice); cfr. aussi E. BURNOUF: *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*. Paris 1876², 182–192.

³³ Le bouddhologue C. REGAMEY (*Der Buddhismus Indiens*. In: F. KÖNIG: *Christus und die Religionen der Erde*, Band 3. Wien 1951, 252) fait cette remarque, que nous sommes en face de la première «morale de l'intention». En effet: «im Buddhismus kann *jeder selbst* die Befreiung vom Leid erlangen, und dies hängt nur von seinem persönlichen Verdienst ab, einer Art Reinigung, die durch ein langes geistiges und sittliches Bemühen verwirklicht wird».

la bienveillance (maitrî), la compassion (karunâ), la joie (muditâ) et l'égalité d'âme (upeksa), celui-là atteint son propre «nibbâna».
(Majjhima-Nikâya 40)

La vie hors du monde que le bhikkhu (le moine bouddhiste) cherche, rappelle encore, à sa façon, que «faire la vérité» est ouvert à la souffrance des hommes. Le moine s'éduque à réaliser, dans la compassion, cette souffrance. Il se veut vulnérable. C'est cette vulnérabilité qui lui permet de vivre aussi avec ceux qui souffrent, même s'ils n'appartiennent pas à sa caste ³⁴.

La pédagogie de la paix veut justement arriver à une telle attitude sociale qui peut devenir «vulnérable» au niveau transnational ³⁵. L'amour, l'empathie, n'est pas un sentiment vague, mais une décision volontaire qui tend vers la concrétisation politique et juridique. Nécessairement, dans une telle éthique, le croyant se heurte alors à ce que nous avons appelé les «violences institutionnalisées» qui veulent dicter des limites au-delà desquelles l'amour n'est plus permis (la nation, la caste, la confession, la race). Voilà encore une contribution possible des religions à la pédagogie de la paix.

3. La dialectique «ami-ennemi»

Ainsi, le comportement du croyant exige de première urgence une diminution des préjugés ethnocentriques ou racistes. Le dynamisme de l'amour ne peut permettre une identification seulement régionale ou confessionnelle, elle exige une identification globale ³⁶.

Les justifications pour arriver à une telle vie englobante varient de religion à religion, mais nous pouvons déceler une typologie transculturelle. Pour la tradition bouddhique, les motivations pour un tel dépassement s'enracinent dans le constat expérimental, formulé dans la

³⁴ Cfr. MASSON: Le bouddhisme, 98-101; H. DE LUBAC: Aspects du bouddhisme. Paris 1951, 23.

³⁵ Cette contribution capitale des religions comme *force transnationale* est soulignée et souhaitée par GALTUNG: Strukturelle Gewalt, 54 et 118 (les religions comme «pressure-group transnationaux») et WULF: Kritische Friedenserziehung, 126-127.

³⁶ La distinction entre «identification régionale» et «identification globale» est proposée par GALTUNG: Strukturelle Gewalt, 51.

Première Vérité du Sermon à Bénarès du Bouddha: «tout es dukkha»³⁷. C'est un existentiel de toute réalité: elle est précaire (anicca, non-durable) et inconsistante (annatta, non-substantielle), loin de l'Inconditionnel (nirvâna). Toute séparation en «ami» et «ennemi», toute délimitation selon le système de «castes», est, dans une telle *perspective ontologique*, relativisée³⁸.

La différence entre «paria» et «brahmane» n'est pas une question de naissance, mais de morale³⁹. L'homme colérique, rancunier, hypocrite doit se reconnaître comme paria. En effet:

Nul n'est brahmane par la naissance, c'est par les actes qu'on l'est ou qu'on ne l'est pas. Brahmane, on le devient en vivant en vrai brahmane: dans la tempérance, l'austérité, l'abstinence.
(Suttanipata 650, 655)

Et qui est le vrai brahmane?

Il ne s'enorgueillit pas à l'idée: on me respecte; il n'a pas rancune de l'offense; il n'est pas fier des offenses qu'il reçoit. (Ib., 366)

Pour ce qui concerne la justification biblique d'une telle égalité sociale ou même culturelle de l'«autre», de l'«étranger», elle se trouve, selon le Deutéronome, dans le *souvenir historique* de l'expérience collective des tribus d'Israël vivant en étranger⁴⁰. Le passé collectif dans les camps de déportation leur ont fait ressentir les conséquences fatales de l'opposition «ami-ennemi», «prochain-lointain»:

³⁷ A propos de cette anti-valeur «*dukkha*» dans le hinayana-bouddhisme cfr. Th. STCHERBATSKY: *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma*. London 1956², 40-61, spécialement 40: «*Dukkha* – a term which has always been rendered by *suffering*, *sorrow*, etc. Sufficient as this interpretation may be for popular literature, it is evident that theoretically something else is meant. ... The idea underlying it is that the elements ('of vision' or 'all elements influenced') are perpetually in a state of commotion, and the ultimate goal of the world process consists in their gradual appeasement and final extinction.»

³⁸ Cfr. H. NAKAMURA: *Die Grundlehren des Buddhismus. Ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition*. In: DUMOULIN: *Buddhismus der Gegenwart*, 15-20.

³⁹ MASSON: *Le bouddhisme*, 85-107 (Devant le ritualisme de la caste et du sacrifice).

⁴⁰ Le rapport entre «Israël» et les «païens» et les situations différentes de l'«étranger» en Israël sont analysés p. ex. par: O. BAECHLI: *Israel und die Völker. Ein Studium zum Deuteronomium*. Zürich-Stuttgart 1962; H. STEGEMANN: «Rasse» und Volk in biblischer Sicht. In: K.-M. BECKMANN (Hrsg.): *Rasse, Kirche und Humanum. Ein Beitrag zur Friedensforschung*. Gütersloh 1969, 233-256.

Tu ne porteras pas atteinte au droit de l'étranger et de l'orphelin, et tu ne prendras pas en gage le vêtement de la veuve. Souviens-toi que tu as été en servitude au pays d'Égypte et que Yahwé ton Dieu t'en a racheté; aussi, je t'ordonne de mettre cette parole en pratique. (Dt 24, 17-18)

Mais cette condition passée d'«étrangers» n'est pas la justification exclusive de la solidarité actuelle à établir avec l'«autre», avec le «menaçant»⁴¹. Cet être-étranger socialement et culturellement est élargi théologiquement à la compréhension de l'existence actuelle. C'est cette attitude de base que David, dans sa prière d'adieux, rappelle :

Car nous ne sommes devant toi que des étrangers et des hôtes comme tous nos pères; nos jours sur terre passent comme l'ombre et il n'est point d'espoir. (1 Chr 29, 15)

La motivation éthique pour un tel comportement social, positivement ouvert à l'étranger, capable de dépasser la dichotomie «nous - eux», est, de la sorte, mystique: la détermination identique pour l'Israélite et pour le non-Israélite, d'«être étranger», de ne pas être chez soi⁴². Ce dénominateur commun fait que les conditions de vie sont les mêmes. Être étranger géographiquement, par la différence sociale, par les nuances raciales ou par la conscience nationale est ainsi relativisé. L'internationalisme est, dans le cadre des religions non-archaïques, une exigence de base pour une compréhension religieuse du monde. Voilà une autre contribution des religions à la pédagogie de la paix: éduquer à une mentalité transnationale⁴³.

II. CONTRIBUTION MÉTHODIQUE DES RELIGIONS À LA PÉDAGOGIE DE LA PAIX

Mais, comment une telle mystique peut-elle devenir une méthode et une stratégie? Si c'est vrai que, comme le Mahatma Gandhi l'a rappelé en s'inspirant de la Bhagavad-Gîta, le politicien est un spirituel

⁴¹ BOUTHOU: La paix, 16-17 (la catégorie du «menaçant»).

⁴² FRIEDLI: Fremdheit als Heimat, 144-146.

⁴³ GALTUNG: Strukturelle Gewalt, 50-52; E. H. ERIKSON: Gandhis Wahrheit. Über die Ursprünge der militanten Gewaltlosigkeit. Frankfurt a. Main 1971, 515-516 (où ERIKSON introduit la catégorie de la «pseudo-espèce» qui polariserait, au détriment d'une *identité globale*, les énergies spirituelles et psychiques autour des *identités négatives* et *nationales* comme p. ex. tribus, nations, castes, classes, religions ou idéologies).

pratique ⁴⁴, quelle praxéologie irénogène pouvons-nous proposer? Quels moyens didactiques peuvent être élaborés pour contribuer à la diminution des conflits, des facteurs polémogènes? En effet, pour que les religions puissent contribuer à la pédagogie de la paix, il s'agirait de proposer des techniques de conversion (savoir apprécier la «beauté du compromis», étudier les possibilités d'une redistribution du pouvoir), des structures de réconciliation (accepter la propre ambivalence et la propre agressivité) et des chemins du dialogue (s'éduquer à une flexibilité adaptative, compter avec ses certitudes agressives et le danger du fanatisme). Dans ce passage de l'homélie à la pratique, du service religieux à la praxis politique, les religions n'ont pas encore beaucoup d'expérience. Nous pouvons seulement proposer quelques concepts directionnels.

1. Distinguer la personne des rôles qu'elle joue

Dans la ligne de ce que nous avons appelé la démystification de ce qui se présente comme le numineux intramondain ou comme un tabou idéologique (les «dieux résidentiels»), nous pouvons considérer les religions non pas seulement comme des forces dirigées vers la conservation, mais aussi vers la transformation du monde donné ⁴⁵. La religion n'est ainsi pas nécessairement un opium pour le peuple ⁴⁶. Au contraire, le rôle du guide charismatique est justement là pour mettre en garde contre un système, chaque fois que ce système se déclare inamovible, qu'il veut classer le monde en «bons» et «mauvais», en «amis» et «ennemis». Cet ordre-là, le guide charismatique, en vertu de son expérience théologique, le déclare comme «désordre établi».

Qu'il nous suffise, pour préciser ce que nous voulons dire, de rappeler

⁴⁴ M. K. GANDHI (in: Young India du 11 août 1920): «Je ne suis pas un visionnaire. Je déclare être un idéaliste pratique (I claim to be a practical idealist).» Cfr. H. CHAIGNE: La non-violence gandhienne. In: Esprit 286 (1960), 1204-1205. Pour GANDHI, la non-violence est (avant d'être une technique politique) un principe religieux de structuration éthique de la vie personnelle et collective. Cette unification n'est possible que de par l'enracinement dans une religion. Cfr.: M. K. GANDHI: Autobiographie ou mes expériences de vérité. Paris 1964²; H. CHAIGNE: Réalisme et prophétisme de Gandhi. In: Esprit 316 (1963), 568-592.

⁴⁵ Cfr. BOUTHOU: La paix, 56-58 (La dissuasion morale et l'auto-agressivité: le monachisme).

⁴⁶ Cfr. à ce propos J. MOLTMANN: Kirche in der Kraft des Geistes. München 1975, 93-103 (Die messianische Sendung Jesu und die «Exodusgemeinde»).

les attitudes de Bartélémy de Las Casas ⁴⁷ ou du Mahatma Gandhi ⁴⁸ face à l'ordre colonial, ou le comportement du Pasteur Martin Luther King dans le milieu ségrégationniste. Tous les trois sont des exemples de la fonction désaliénante (Ent-Entfremdung) des religions ⁴⁹.

Une telle vision du monde permet, comme nous le verrons encore plus à fond à propos de la technique profondément hindoue de la non-violence (ahimsa, satyagraha) du Mahatma Gandhi, de distinguer la personne des rôles sous lesquels elle m'apparaît ou des préjugés que le contrôle social du milieu voudrait m'imposer (Über-Ich). Ainsi le renoncement à toute peur devant l'«autre», le renoncement aussi à tout symbole de prestige et à tout rôle que l'on joue personnellement devient une stratégie positive de la paix:

Pour vous, ne vous faites pas appeler «Rabbi», car vous n'avez qu'un Maître, et tous vous êtes des frères. N'appellez personne votre «Père» sur la terre: car vous n'en avez qu'un, le Père céleste. Ne vous faites pas appeler «Docteurs» car vous n'avez qu'un Docteur, le Christ.
(Mt 23, 8-10)

Ce sont surtout les mouvements mystiques qui, dans les religions, utilisent cette tactique. En effet, le mystique expérimente, comme nous l'avions souligné, combien toute réalité temporelle et intramondaine (aussi les rôles, les symboles, le prestige, la crainte de l'autre, les autorités qui se veulent définitives etc.) est provisoire. Par le fait même, son expérience méditative le libère de soi-même et du système social. Il fait l'expérience que les rôles intériorisés ⁵⁰ durant le processus de socialisation (à l'intérieur de sa culture, de sa race, de sa religion) ne sont pas invariables et intouchables. La méditation devient ainsi un instrument que les religions peuvent préparer et préciser pour devenir utile dans la pédagogie de la paix, – un instrument créateur qui fortifie le Moi pour oser ne pas simplement répéter les organisations, les institutions, les prescriptions, les classifications, les normes de comportement et les symboles de prestige.

⁴⁷ G. KAHLE: Bartolomé de las Casas. Köln 1968.

⁴⁸ En plus de ERIKSON (Gandhis Wahrheit) cfr.: C. DREVET: Pour connaître la pensée de Gandhi. Paris 1954².

⁴⁹ Cfr. notes 24 et 25.

⁵⁰ Nous suivons ici les analyses concernant le processus de l'intériorisation (première socialisation, socialisation seconde; identité et société) de P. L. BERGER et Th. LUCKMANN (Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a. Main 1972, 139-185).

Tout cela donne peut-être l'impression de manipuler, encore une fois, les religions pour défendre une position politique trop révolutionnaire. J'aimerais, pour cette raison, illustrer par un court récit, tiré de la tradition zen du bouddhisme, comment cette distinction dés-alienante entre «personne» et «rôle» peut se comprendre :

Deux moines rentraient, vers le soir, dans leur monastère. Au bord d'un fleuve, se trouvait une jeune fille qui voulait le traverser, mais n'y parvenait pas. Sans s'arrêter, un des moines la porta sur l'autre rive, la déposa-là et continua le chemin. L'autre moine fut furieux et heurté. «Comment as-tu pu la toucher et la prendre dans tes bras», lui reprocha-t-il, et lui rappela la règle des moines. Durant tout le chemin de retour, il ne cessait de murmurer.

Finalement, l'autre moine se tourna vers lui, et, comme si cela lui demandait un effort énorme pour ramener sur terre ses pensées, il lui dit : «Ah oui, la jeune fille ! Je l'ai laissée près du fleuve. Tu la portes toujours ? » ⁵¹

Et pour indiquer, jusqu'où, dans la tradition bouddhique, peut aller cette distinction entre «personne» et «rôle», voici encore un enseignement d'un Maître Zen, Lin-Tsi, qui refusait même le rôle du Bouddha comme intermédiaire entre lui et le but ultime :

Mes amis dans la voie du Dharma, si vous voulez acquérir une vue correcte de la Réalité, ne vous laissez tromper par personne. Lorsque, en sortant ou en rentrant, vous rencontrez le Bouddha, tuez le Bouddha. Si vous rencontrez le patriarche, tuez le patriarche. Si vous rencontrez le saint, tuez le saint. ...C'est la seule voie par laquelle vous puissiez être libéré, libre et indépendant ⁵².

2. Engagement dans le dés-engagement

Cela ne signifie donc pas que, dans la pédagogie de la paix, le combat, la différence n'est plus reconnue. Les religions ne proposent pas seulement la liturgie pour résoudre les conflits. Au contraire, les traditions des grandes religions ont toujours dû chercher un équilibre entre le prophétisme religieux et l'action socio-politique. Cette synthèse entre

⁵¹ Cette anecdote est relatée in : E. BENZ : Zen in westlicher Sicht. Weilheim 1962, 104. Cfr. pour la distinction nécessaire entre «personne» et «rôle» aussi : R. FRIEDLI : Beitrag der Religionen zur Friedenserziehung. In : Priester und Mission, November 1973, 226-234.

⁵² Entretiens de Lin-Tsi (trad. par P. DEMIÉVILLE). Paris 1972, 117. Cfr. THICH NHAT HANH : Clefs pour le Zen. Paris 1973. 43.

«militant» et «contemplatif» est, selon la tradition hindoue, devenue exemplaire chez le Mahatma Gandhi. Ce n'est pas pour rien qu'un livre récent porte comme titre «Gandhi interpelle les chrétiens» ⁵³.

a) *Chaque homme un «temple de Dieu»*

Ce dépassement des rôles, cette possibilité de voir derrière le masque que chaque homme porte, n'est possible, selon Gandhi, que sur la base d'une intériorisation voire même d'une somatisation de la conviction que tout homme rend présent Dieu, que tout homme est «temple de l'esprit» (1 Cor 3,16-17; 6,19) ⁵⁴. L'aboutissement du chemin méditatif hindou culmine dans cette phrase «Tat tvam asi» qui indique l'identité entre l'«atman» et le «brahman», entre le relatif et l'absolu, entre le moi historique et le moi éternel ⁵⁵. En trouvant, selon la terminologie de Erik Erikson ⁵⁶, son identité personnelle profonde (Ich-Identität), une telle sécurité intérieure peut déceler la présence de l'Absolu aussi dans l'homme, qui, autrement, devrait être considéré comme un ennemi social ou national.

C'est la base éthique et mystique de la non-violence (a-himsa, non-nuisance, non-offense), la possibilité d'allier engagement militant pour la justice et désengagement à cause du respect de la personne de l'autre en qui Dieu habite. Les religions peuvent ainsi contribuer à la paix en montrant que l'amour ne se laisse pas dicter ses frontières par la réalité sociale ou par la politique nationale. Pour ce faire, elles peuvent, en se référant à leur expérience ascétique, coopérer avec les chercheurs de la paix et élaborer des méthodes en vue d'un

- entraînement analytique pour juger les situations,
- d'un entraînement pour prendre des décisions dans les conflits,

⁵³ C. DREVET: Gandhi interpelle les chrétiens (coll.: Rencontres 69). Paris 1965.

⁵⁴ Ce thème est aussi approfondi dans la théologie latino-américaine de la libération, cfr. GUTIERREZ: Theologie der Befreiung, 174-178, ou encore: H. MÜHLEN: Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma – Geist – Befreiung. München 1974, 120-126.

⁵⁵ J. W. HAUER: Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst (Kritisch-positive Darstellung nach den indischen Quellen mit einer Übersetzung der maßgeblichen Texte). Stuttgart 1958, 111 (*brahmāsmi*) et 130 (*tad*); Shri AUROBINDO: Trois Upanishads (Ishâ, Kena, Mundaka). Paris 1972, passim.

⁵⁶ E. H. ERIKSON: Kindheit und Gesellschaft. Stuttgart 1974⁵, 255-258 (Identität gegen Rollenkonfusion) et 258-261 (Intimität gegen Isolierung).

- d'un entraînement pour l'organisation des conflits (simulation),
- d'un entraînement à la persévérance et au courage ⁵⁷.

En s'enracinant dans la tradition hindoue, le Mahatma Gandhi a tiré toutes les conséquences spirituelles et stratégiques d'une telle expérience mystique :

Le satyagrahi, parce qu'il croit en l'omniprésence de Dieu, respecte la vie de ses adversaires en qui Dieu habite.

Le satyagrahi, pour la même raison, se respecte profondément, il a le sens de l'honneur.

Le satyagrahi n'obéit pas à un ordre donné sous l'emprise de la colère, même si ce refus doit lui attirer des sanctions sévères.

Le satyagrahi protège ses adversaires des insultes et des attaques, et cela même au risque de sa vie ⁵⁸.

b) *La spiritualité de l'apatride comme choix politique*

Dans une telle perspective où «prochain» et «lointain» ne sont plus définitivement séparés, l'expérience mystique ne se manifeste pas uniquement dans le discours verbal, mais trouve aussi un mode d'expression dans le milieu social ⁵⁹. D'une façon condensée, nous pouvons signaler cette attitude par le thème bien connu en histoire des religions de l'«apatride spirituel» (*geistliche Heimatlosigkeit*, comme nous l'avons trouvé chez le moine bouddhiste), qui se fait volontairement et spirituellement «étranger» ⁶⁰. Ce n'est plus la contrainte politique qui fait assumer le statut de réfugié politique, mais le motif de la «peregrinatio religiosa» ⁶¹. C'est dans ce contexte que le polémologue français, Gaston Bouthoul,

⁵⁷ Ces méthodes d'un entraînement à l'intervention non-violente sont présentées dans ROTHENSPIELER, *Training gewaltfreier Aktionen*, 27–30.

⁵⁸ Gandhi n'a pas systématisé sa méthode de *satyagraha* (son expression préférée pour la non-violence: «la force de l'amour/vérité»), mais il est possible de dresser un tableau récapitulatif des conseils que le Mahatma a donnés aux *satyagrahi* (aux volontaires de l'action directe non-violente). Ces techniques sont présentées chez CHAIGNE: *La non-violence gandhienne*, 1212–1214.

⁵⁹ Cfr. A. M. HAAS: *Die Struktur der mystischen Erfahrung nach Mechthild von Magdeburg*. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 22 (1973), 26 (Bruchlos geht hier die soziale Struktur ein in den mystischen Lebensentwurf).

⁶⁰ Une telle vision entraîne aussi des conséquences missiologiques: FRIEDLI: *Fremdheit als Heimat*, 201–206 (Auswertung: Kirche in dialogischer Existenz mit dem Fremden).

⁶¹ Cfr. B. KÖTTING: *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*. Regensburg-Münster (Westf.) 1950.

parle à propos des voies du désarmement, de la «dissuasion morale par la monachisme» ⁶². Le projet de vie spirituelle se répercute ainsi immédiatement dans les structures sociales.

Une telle spiritualité ne peut pas accepter une identification seulement nationale ou régionale. De telles pseudo-espèces ⁶³, comme la nation, le groupe, la confession, aimeraient en effet s'imposer comme dernière référence pour un comportement. Ces identifications partielles dissocient inévitablement. En vertu même du dynamisme des religions, elles doivent proposer des techniques qui associent, – qui associent aussi les hors-castes, les «pêcheurs» et les «infidèles».

III. LA CHANCE DES RELIGIONS COMME FORCES TRANSNATIONALES

Les religions pourraient ainsi proposer une anticipation d'une identité transnationale, englobante. Cet œcuménisme élargi a été défendu par l'archevêque de New Delhi, Angelo Fernandes, lors du Synode des Evêques de 1974 à Rome ⁶⁴. Dans une telle perspective de «macro-évangélisation» – je reprends son expression –, ce ne seront plus les loyautés doctrinales à défendre qui seraient l'occasion pour que les hommes des religions et des cultures différentes se rencontrent, mais le but commun de se sentir responsables pour les droits de l'homme, pour la justice sociale, pour la diminution des racismes ⁶⁵.

La base d'un tel travail pour la paix serait la conviction de l'universelle connexion des destinées ⁶⁶ telle que l'a décrite le Bouddha:

«Il n'est pas facile de trouver un être qui n'ait pas été votre père, votre mère, votre frère, votre sœur, votre fils, votre fille.»

(Samyutta-Nikaya, KS II, 128)

⁶² BOUTHOU: La paix, 56–58.

⁶³ E. H. ERIKSON: Identität und Lebenszyklus. Zürich (?), 28–29 (Pseudo-Identität); ERIKSON: Gandhis Wahrheit, 515–516.

⁶⁴ R. LAURENTIN: L'évangélisation après le quatrième Synode. Paris 1975, 164.

⁶⁵ Notes polycopiées de l'intervention de Mgr. FERNANDES (oct. 1974).

⁶⁶ Nous élargissons de la sorte la «théorie de la causalité» (*pratitya-samutpāda*) aux dimensions communautaires. Cfr. BURNOUF: Introduction à l'histoire du bouddhisme indien, 437–452; NAKAMURA: Die Grundlagen des Buddhismus, 22–24; STCHERBATSKY: The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma, 273–274: «The combined origination (*samutpada*) of some elements with regard (*pratitya*) of other elements.»

Ce même passage d'une parenté de par la naissance à une parenté de par une option est aussi exigé dans la réponse de Jésus à ceux qui lui disaient (Lc 8, 20–21) : « Ta mère et tes frères se tiennent dehors ; ils veulent te voir ! » En effet, Jésus de répondre : « Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la mettent en pratique ».