

# IDENTITE CHRETIENNE DANS UN MONDE GLOBAL, MULTICULTUREL ET PLURALISTE

J. Joblin sj  
Université Grégorienne

Le monde contemporain s'interroge sur l'attitude à tenir vis-à-vis de l'Eglise : pour les uns, elle appartient au passé et ne peut que gêner les développements à venir de la civilisation ; pour d'autres au contraire l'influence qu'elle exerce dans la société fortifie et guide les forces morales qui assurent l'orientation du progrès ; pour d'autres enfin elle détient la clé de la justice et de la paix dans un monde en voie de globalisation. Cette mise en question concerne en fait toutes les forces religieuses et toutes les traditions culturelles car chacune se trouve avoir tissé des liens plus étroits avec les conceptions particulières qui sont à l'origine de la civilisation à l'intérieur de laquelle elles se sont développées. N'est-ce pas d'ailleurs pour surmonter les différences et oppositions qui en résultent qu'ont été créées les Institutions internationales ? Le but qui leur est assigné n'est-il pas justement de permettre à des peuples venant d'horizons divers et se réclamant de croyances ou systèmes philosophiques opposés de construire progressivement les bases de leur unité en leur faisant découvrir ce qui les rapproche bien qu'ils soient présentement séparés du fait des contenus différents qu'ils donnent aux valeurs de justice, de paix et de liberté auxquelles ils se sentent liés ? L'éthique de la société universelle à venir ne demande-t-elle pas que soit donné un sens commun à ces valeurs qui ne peut être celui d'une seule des civilisations ou religions en présence ? La conciliation à opérer entre la fidélité légitime aux traditions et l'universalisation des valeurs est un défi lancé aujourd'hui à toutes les sociétés ; celui-ci est particulièrement aigu pour l'Eglise qui se dit universelle tout en apparaissant liée à la culture méditerranéenne. En quel sens peut-on alors parler de maintenir l'identité chrétienne telle que reçue des générations passées dans le monde multiculturel et pluraliste à venir ? D'une part la volonté de sauvegarder son identité est légitime car chacun se pose dans l'existence en fonction d'une conviction dans laquelle il voit la justification de son attitude mais il est clair qu'il s'oppose alors aux autres membres de la société – ou s'il s'agit d'une civilisation – aux solutions qu'un peuple a toujours donné aux problèmes de l'existence. L'Eglise est-elle en mesure de contribuer à l'universalisation des valeurs tout en sauvegardant son identité ? En quoi peut-elle contribuer à rendre possible une unité entre des univers culturels qui doivent aujourd'hui organiser leur vie commune sur des valeurs ayant le même sens pour tous ? La solution de ce problème demande d'éclairer en premier lieu la notion d'identité.

## I . LE CONFLIT ENTRE IDENTITE ET UNIVERSALITE

Tout individu a conscience de son identité ; il se perçoit comme différent des autres ; il acquiert conscience de ce qu'il y a d'unique en lui en fonction entre autres de ses attaches familiales et professionnelles comme du sens qu'il donne à l'existence ; il en résulte une cohérence dans ses comportements. Les groupes humains ont eux aussi leur identité ; celle de la famille comme de la tribu ou de la nation viennent de ce que des hommes sont conscients d'être liés par une même

histoire, de partager les mêmes traditions et d'envisager l'avenir dans une même perspective. Mais cette perception de son identité sépare chaque groupe humain des autres qui se perçoivent, eux aussi, comme différents ; le risque est alors que chacun d'eux soit conduit à défendre quoi qu'il en coûte sa spécificité. L'un des plus anciens exemples de cette situation dans le bassin méditerranéen est offert par les guerres médiques (Vème siècle avant.J.C.)<sup>1</sup> où il s'agissait de sauver les règles du vivre ensemble de la démocratie grecque contre l'arbitraire du régime perse<sup>2</sup>. La révolution du Christianisme a été d'affirmer que les peuples pouvaient échapper à cette juxtaposition hostile qui venait de la conscience qu'ils avaient de leur individualité culturelle. Saint Jean, Saint Paul et plus tard la Didachè et les Pères ont abondamment commenté les assertions de la Lettre aux Ephésiens comme quoi il n'y avait plus ni juifs ni Gentils car la mission du Christ en assurait la réconciliation<sup>3</sup> : *Ipse est Pax Nostra* ; ils affirmaient ainsi la possibilité d'une unité supérieure qui permettait de dépasser les divisions qui étaient nées de la diversité des cultures et civilisations. L'histoire du Christianisme peut être vue comme celle d'une tentative toujours reprise de faire prévaloir une exigence de fraternité universelle afin de dépasser les blocages qui surviennent dans les sociétés et entre elles. Mais ne peut-on dire qu'il y a aujourd'hui un paradoxe à vouloir faire de la poursuite de l'universalité un trait distinctif et essentiel de l'identité catholique ? La prétention de l'Eglise d'avoir vocation à réaliser l'unité du genre humain n'est-elle pas irréaliste alors que depuis la Renaissance la séparation des pouvoirs civil et religieux semble devoir être définitive en Occident et que les deux tiers de l'humanité vivent dans l'ignorance de la révélation chrétienne. Il n'en reste pas moins cependant que tous les peuples prennent conscience de partager une même condition et veulent construire leur cité commune autour des valeurs de liberté, égalité et fraternité. Jean XXIII, dans ses encycliques *Mater et Magistra* et *Pacem in Terris* a d'ailleurs fait de ce fait le point de départ de ses réflexions.

La dissociation des fondements religieux et sociologique de la société universelle a été progressive. Alors que pendant des siècles la règle du *cujus regio ejus religio* pouvait donner l'impression de maintenir l'union du religieux et du politique, elle en ébranlait les fondements. L'absence d'une autorité religieuse unique, celle du Pape, pour juger en dernier ressort si une politique était juste ou non remettait à la raison de chaque souverain d'en être l'interprète aux dépens d'une autorité reconnue de tous et garante de l'unité. D'où le conflit qui n'a cessé de se développer en Occident entre l'Eglise et une société civile réclamant sa libération de toute tutelle religieuse désormais jugée insupportable. Au fur et à mesure que s'opérait cette dissociation le fondement des unités nationales ne fut plus la religion mais il fut demandé aux idéologies de l'assurer ; la première d'entre elles fut le nationalisme.

Prenant acte de ce que les peuples tentent désormais de construire leur unité en dehors de toute référence religieuse, l'Eglise s'est trouvée en lien avec les Institutions internationales qui, elles aussi, cherchent à établir la paix dans un monde divisé culturellement : mais les Puissances qui furent à l'origine de la SDN et de l'ONU pensèrent que les idéaux démocratiques tels que vécus dans le monde occidental avaient valeur universelle. Cette croyance a été si ancrée dans certains esprits que certains Etats en ont fait l'axe de leur politique étrangère vis-à-vis des autres peuples<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Vème siècle avant Jésus-Christ.

<sup>2</sup> "Grecia e Persia ... stanno a significare due concezioni statali diverse : l'una la concezione della libertà, l'altra la concezione dell'assolutismo" in O. BUCCI, « Tolleranza e libertà religiosa nell'ordine giuridico persiano antico » in F. BIFFI (a cura di), *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa* ed. Lateranense Roma 1985 pp. 229-286.

<sup>3</sup> Eph. 2,14 ; de même Gal. 3,26-28 ; sur l'actualité des affirmations de St Paul dans les recherches socio-éthiques cf. G. FESSARD, *Pax Nostra. Examen de conscience international* Grasset Paris 1936 p. 466 ; M. AUMONT, *Philosophie sociopolitique de Gaston Fessard. Pax Nostra* cerf Paris 2004 p. 524 ; M. SALES, *Gaston Fessard (1897-1998) Genèse d'une pensée* Lessius Bruxelles 1997 p. 154.

<sup>4</sup> Lord ROSEBERRY en 1893 : « Nous devons nous rappeler que c'est une partie de notre devoir et de notre héritage de veiller à ce que le monde reçoive notre empreinte et non celle d'un autre peuple » in G. HANOTAUX, *Fachoda et le*

.Cette philosophie des relations internationales était encore sous-jacente à la position des gouvernements occidentaux durant la guerre froide ; ils pensaient comme ceux du bloc de l'Est qu'ils étaient détenteurs d'un modèle de société dont la vocation était de devenir universel. L'opposition qui en résulta fit craindre que n'éclatât un nouveau conflit mondial mais l'impossibilité dans laquelle s'est trouvé chacun des blocs de pouvoir imposer ses vues à l'autre a inauguré une nouvelle approche de la solution des différences culturelles entre blocs et a permis de dessiner les premiers traits de ce que serait la conciliation de l'universalité et de l'identité dans un monde global. En effet derrière les luttes d'influence auxquelles chacun se livrait et qui occupaient l'opinion, il y avait ceux qui pensaient qu'il était possible d'amener les tenants des divers systèmes sociaux à se comprendre car tous étaient d'accord que le but de toute organisation sociale était d'assurer le plein « développement matériel et progrès spirituel »<sup>5</sup> de « tout l'homme et de tous les hommes »<sup>6</sup>. L'un des tout premiers signes de cette évolution a été donné par Jacques Maritain dans son discours inaugural de la deuxième conférence générale de l'UNESCO à Mexico en 1947<sup>7</sup> ; il déclara en effet que les délégués provenant de différentes cultures et systèmes de vie ne se réunissaient pas pour discuter des mérites de leurs conceptions particulières ou des mérites des systèmes philosophiques qui leur permettaient de se doter d'une explication rationnelle de l'existence mais pour trouver quelles actions communes ils pouvaient faire ensemble en dépit de leurs oppositions doctrinales. Il en résulta un éclairage nouveau sur la présence des chrétiens dans la société pluraliste qui contribua largement à l'évolution de l'opinion. Mais ce qui fut déterminant fut l'expérience que firent les gouvernements de la possibilité de conclure des accords entre Etats se réclamant de systèmes sociaux différents. Il devint alors clair que la sortie de la guerre froide viendrait de l'instauration d'un nouveau type de relations internationales fondé sur l'entente des « hommes de bonne volonté »<sup>8</sup> de part et d'autre du Rideau de fer et non de la victoire politique ou militaire d'un bloc sur l'autre. Il s'agit ici d'un changement radical puisqu'il ne s'agit plus de construire une société universelle en réduisant à l'unité les caractéristiques propres aux plus faibles mais de sauvegarder ce que chacun a de spécifique tout en l'adaptant par le dialogue aux exigences nouvelles de l'universalisme. Comme l'observait le Directeur Général du Bureau international du Travail, David A. Morse<sup>9</sup>, dans une intervention devant la Conférence internationale du Travail<sup>10</sup> : nous avons tous l'idée de liberté, mais nous ne l'entendons pas de la même manière ; il s'agit donc de nous comprendre en vue de surmonter nos difficultés et jeter les bases d'une plus grande unité. Cette position du problème renverse les termes dans lesquels il avait été posé jusqu'alors et entre autres le rapport entre identité et universalisme. Il ne s'agit plus de faire prévaloir une conception particulière sur les autres en vue de les réduire à l'unité mais, voyant dans l'aspiration à l'universalisme un impératif supérieur, d'examiner ce que chacun doit modifier dans la perception qu'il a de sa propre identité. De fait, les deux blocs en vinrent à voir dans l'exigence

---

*partage de l'Afrique* p. 81 ; cf. J. JOBLIN, *L'Eglise et la guerre. Conscience, violence, pouvoir* DDB Paris 1988 pp.188-190. Comme le remarque J. RIVERO : « L'idéologie de 1789 ... apparait. Comme un élément de la civilisation que l'Occident considère comme définitive et exemplaire » in J-J VINCENSINI, *Le livre des droits de l'homme* R.Laffont Paris 1985 p. 105.

<sup>5</sup> ORGANISATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL, *Déclaration de Philadelphie* 1944.

<sup>6</sup> *Populorum Progressio* par.

<sup>7</sup> Maritain dans son discours à la deuxième conférence générale de l'UNESCO à Mexico en 1945 revendique la possibilité de « l'affirmation d'un même ensemble de convictions pratiques dirigeant l'action ». in CENTRE CATHOLIQUE INTERNATIONAL DE COOPERATION AVEC L'UNESCO ? *Le parvis des Gentils* Paris 2011 p. 10 ; J. FORNASIER, *Jacques Maritain ambasciatore. La Francia e la Santa Sede e i problemi del dopo guerra* Studium Roma 2011 p. 61.

<sup>8</sup> PIE XII, *Message Noël* 1956 ; G. FESSARD, *Libre méditation...* op.cit. pp. 150 et sq. ; J. JOBLIN, « Le lent « grignotage » de l'empire communiste par les « forces d'idéal » : le cas du Saint-Siège » in *Carità Politica* XV (1-3) décembre 2010 pp. 52-59.

<sup>9</sup> Cf. notamment ses interventions devant la Conférence internationale du Travail de 1954 à 1958 dans lesquelles il montra la possibilité de faire prévaloir l'exigence d'universalité sur les formes particulières prises par le tripartisme lors de la création de l'organisation internationale du Travail par le Traité de Versailles (1919).

<sup>10</sup> Réponse du Secrétaire Général à son rapport en tant que Directeur Général in *Compte Rendu Provisoire*

d'universalisme, c'est-à-dire de paix sous sa forme la plus élémentaire qu'est la non guerre, un impératif éthique qui s'imposait à eux et donc une acceptation tacite de l'évolution nécessaire de leurs systèmes de pensée et de valeurs. L'Eglise a appuyé cette évolution car elle y a vu une voie qui permettait de soumettre les particularismes à l'exigence d'universalité<sup>11</sup>. Ces politiques préparèrent la voie aux Accords d'Helsinki (1973-1991) et à la chute du Rideau de fer. La justification de cette politique se trouve dans le fait comme devait le dire Jean XXIII, que tout homme, qu'il soit croyant ou non, est mu par le besoin de confronter ses actions aux idéaux de liberté, de justice, d'égalité et de solidarité et comme devait le dire Paul VI devant la Conférence internationale du Travail de contribuer à « affiner » sa conscience en la confrontant aux valeurs<sup>12</sup>.

Le dépassement des blocs tel qu'il a été vécu durant la guerre froide ne peut pas être transposé tel quel dans le monde d'aujourd'hui qui, de pluraliste, est devenu multiculturel. Les deux blocs politiques avaient des racines culturelles communes, grecques et judéo-chrétiennes, en vertu desquelles l'un et l'autre avaient la volonté de transformer la nature et même l'homme pour assurer son progrès matériel, social et spirituel; mais du fait que les grandes civilisations que rencontre l'Occident sont fondées sur d'autres présupposés que les siens le problème de l'universalisme se pose en termes nouveaux.

## II . DEFIS ACTUELS POSES A LA MISSION UNIVERSALISANTE DE L'EGLISE A L'EGARD DU MONDE

La mise en cause de la vocation universelle du christianisme à l'égard du monde se présente différemment dans les civilisations dont la culture repose sur la notion de transcendance et sont entrées dans la modernité comme celles de l'Occident et celles dont la philosophie sociale s'appuie sur d'autres systèmes de pensée.

### Critiques adressées en Occident au concept d'universalisme transmis par la tradition

Le lien entre identité chrétienne et identité politique qui s'est formé au Moyen Age conditionne encore la mentalité occidentale même s'il ne cesse de se relâcher depuis la Renaissance. La découverte d'êtres humains vivant dans des civilisations fondées sur d'autres principes que ceux tenus jusqu'alors pour universels marqua le début d'une véritable révolution culturelle. La base en fut jetée par Vitoria parlant de *l'Orbis* qui enferme tous les peuples ; une forme plus conceptuelle en fut donnée par Suárez dans son *De Legibus* lorsqu'il affirma que le genre humain bien que divisé en plusieurs peuples et royaumes a une unité politique, morale et naturelle qui donne naissance au précepte de mutuel amour et de miséricorde auquel il est soumis<sup>13</sup>. L'un et l'autre ouvrirent la voie à la compréhension d'un monde pluraliste en accord avec le théocentrisme ; mais les Philosophes ont miné la synthèse des théologiens : si des peuples, dirent-ils, ont pu découvrir les principes et valeurs qui assurent la paix des sociétés, sans l'aide de la Révélation, c'est que la raison peut connaître par elle-même les vérités selon lesquelles l'honnête homme peut se diriger. La formule

---

<sup>11</sup> Cardinal A. CASAROLI, « La Santa Sede e la comunità internazionale » in *Nella Chiesa e nel mondo. Omelie e discorsi* Rusconi Milano 1987 pp. 329-352.

<sup>12</sup> PAUL VI, *All. Devant la Conférence internationale du Travail* 10 juin 1969 : « Dominant toutes les forces dissolvantes ou de babélisation, c'est la cité des hommes qu'il vous faut construire, une cité fraternelle dont le seul ciment durable est l'amour fraternel entre les races et les peuples, comme entre les classes et les générations ... (assurant) le droit solidaire des peuples à leur développement intégral ».

<sup>13</sup> *De Legibus* II 19 9. ; cf. O. DE BERTOLIS, *L'ellisse giuridica. Un percorso nella filosofia del diritto tra classico e moderno* La crisalide Padova 2011 p. 116.

« comme si Dieu n’existait pas » que l’on trouve chez les théologiens<sup>14</sup> qui l’utilisent comme un *a fortiori* se trouve retournée contre eux pour prouver le pouvoir de la raison ; celle-ci découvre en effet sa puissance tant vis-à-vis de la nature grâce au développement de la science que du fait d’une plus grande conscience de sa dignité qui pousse à l’initiative et au plein exercice de la liberté. La distance entre la religion et la raison comme source privilégiée, voire unique, pour connaître la vérité n’a cessé depuis de se creuser. Cet écart a donné naissance d’abord à l’humanisme laïc puis à la mise en doute de la possibilité même de l’humanisme. Ces évolutions n’ont pas été sans effet sur les conditions dans lesquelles s’effectue le dialogue entre l’Eglise et le monde de son temps. L’humanisme laïc a finalement répandu dans l’opinion des convictions morales dont les racines sont autres que celles de la foi en la divinité<sup>15</sup>. Il a tout d’abord développé une « éthique de la noblesse humaine » (A. Renaudet)<sup>16</sup> voyant dans l’homme une « richesse inépuisable » que sa nature porte à inventer sans cesse. Dieu ne lui est plus nécessaire pour entreprendre. Comme disait déjà Théophile de Viau (1590-1626) « elle ignore la mal pour n’en avoir la peur » ou Jacques Vallée des Barreaux (1602-1673) : « Ces dieux que l’homme a faits et qui n’ont point fait l’homme »<sup>17</sup>. Ce scepticisme qui a été longtemps le privilège d’une élite est en voie de se répandre dans les masses surtout depuis 1945 ; mais sous le choc psychologique provoqué par le deuxième guerre mondiale, il s’est converti en un antihumanisme car il nie la valeur et la dignité que l’individu s’accordait comme sujet : « que penser de l’homme civilisé quand on considère la dernière guerre ? Que penser d’un progrès qui met à sa disposition (de l’homme) la bombe atomique ? » demande Ionesco<sup>18</sup>. Après Sartre ou Foucault, Levi-Strauss dénonce « cet espèce d’humanisme dévergondé issu, d’une part de la tradition judéo-chrétienne et d’autre part de la Renaissance et du cartésianisme, qui font de l’homme un maître, un seigneur de la création »<sup>19</sup>. Ce « nouvel » humanisme déracine l’homme en éliminant l’histoire puisque l’individu ne vit plus que des instants successifs et que la raison est déclarée incapable d’interpréter la réalité : « le réel ne se distingue plus du simulacre. Tout est devenu spectacle. « Le monde devient fable » (Nietzsche) »<sup>20</sup>

L’on assiste à la disparition de la dimension religieuse de l’existence dans les sociétés occidentales contemporaines : elle laisse les consciences sans boussole pour se diriger. L’éducation neutre et a-historique donnée dans les écoles et propagée par les programmes officiels d’enseignement assure en fait un monopole à l’Etat qui place l’Eglise en position de défense vis-à-vis de l’opinion majoritaire. L’on assiste à la diffusion, le plus souvent de manière diffuse, de comportements banalisant certaines attitudes que le christianisme réprovoque (avortement) et laissant entendre que les religions sont en voie de disparition. Les divisions qui en résultent ont atteint une extrême intensité. Le désintérêt pour les points d’ancrage traditionnels autour desquels s’organisait la vie sociale a pour conséquence l’absence de principes communs pour affronter la violence et concilier les intérêts opposés.

Les philosophes promoteurs de la mort de Dieu sont les interprètes de ce désarroi<sup>21</sup>. Ils donnent une forme théorique et conceptuelle au sentiment que partage inconsciemment un grand nombre de

<sup>14</sup> *De Legibus* II VI 14 : « Totum versatur circa hunc hypothesis : Etsi Deus non prohibeat, vel praecipiat, quae sunt de lege naturae, nihil hominum est malum ».

<sup>15</sup> J.D. HUNTER, « De l’humanisme laïque » in *Dialogue* 1991/2 pp. 65-71, reprise d’un article paru dans *The brookings Review* printemps 1990 (Washington).

<sup>16</sup> In H. GOUHIER, *L’antihumanisme au XVIIème siècle* Vrin Paris 1987 p. 17.

<sup>17</sup> H. GOUHIER, *L’antihumanisme* op.cit.p. 69. 69.

<sup>18</sup> IONESCO, *L’homme en question* Gallimard Paris 1979.

<sup>19</sup> J-M DOMENACH, « Pour un nouvel humanisme », conférence à l’Université Saint Joseph de Beyrouth le 6 février 1994 in *Bulletin de la Société internationale des conseillers de synthèse* 1994/3 pp. 23-28.

<sup>20</sup> J-M. DOMENACH, « Pour un nouvel. Humanisme » op.cit. p. 26.

<sup>21</sup> G. SANS, *Alla crocevia della filosofia contemporanea* Gregoriana/Biblico Roma 2010 p. 181; J. JOBLIN, « La tradition au défi : identité occidentale et universalisme » in G. GUYON, *Chrétienté d’Europe* Dominique Martin Morin F-53290 Bouère 2010 pp. 28-32.

leurs contemporains. Devant l'impossibilité d'embrasser dans une même synthèse explicative les interrogations et contradictions du présent on déclare illusoire la voie qu'offrent les religions de justifier les incertitudes du présent en fonction d'une fin à venir et qu'elles disent d'un autre ordre. Il y a là une illusion de l'esprit disent les philosophes contemporains ; Lyotard, par exemple, juge impossible de s'affranchir de la contradiction inhérente à la vie ; l'homme, dit-il, croit dominer la nature mais en fait l'acte par lequel il la soumet a une incidence sur son système nerveux, son code génétique, son système cérébral, ses sens visuels et auditifs, son système de communication, son langage, l'organisation de la vie de groupe... Ainsi devient-il esclave de la technique qu'il met en œuvre jusque dans sa manière de penser, d'organiser la vie : « il se découvre comme un organe sophistiqué inséré dans les liens interactifs qui constituent l'univers et le domine »<sup>22</sup>. Dans ce cas, quels critères de jugement et de légitimation peuvent encore proposer les religions ? L'impossibilité supposée du monde actuel d'arriver à une pensée globale parce qu'explicative de la situation de l'être humain dans l'instant du monde où il s'y trouve est à l'origine d'une crise de la pensée religieuse d'autant que l'anthropologie que diffuse le monde occidental est à l'opposé de la sienne. Celle-ci n'est plus acceptée comme un *a priori* à partir duquel penser la diversité sociologique et scientifique du monde. Ne se voyant reconnaître aucune fonction vitale dans la société par les « élites » intellectuelles et les moyens de communication elle est mise au défi de se faire percevoir comme un principe d'unité et de cohésion là où la conscience contemporaine ne voit que diversité et contradiction., de donner sens à l'histoire en expliquant que tous les hommes sont appelés à participer à son déroulement.

Cette philosophie est largement responsable de la crise dans laquelle se trouve le monde occidental. Les grandes notions de bien commun, de solidarité, de sécurité, d'identité, de bonheur... ne sont plus régulatrices des relations entre les hommes car leur valeur universelle est mise en doute par la complexité des situations ; le refus de valeurs que la civilisation occidentale a toujours considéré comme évidentes semble s'imposer du fait que cette dernière n'est qu'un modèle de mise en œuvre d'une anthropologie parmi d'autres. L'universalité de la civilisation occidentale a atteint un point de non retour du fait que les peuples d'Afrique, d'Amérique et d'Asie n'adopteront la philosophie grecque et continueront à réfléchir en s'appuyant sur d'autres visions explicatives du monde ; comme le revendique Kenzaburo Oe, prix Nobel de littérature : « Les Asiatiques peuvent avoir aussi leur propre conception de l'humanisme »<sup>23</sup>.

### La conception chrétienne occidentale de l'universalisme aux prises avec les philosophies de l'Asie

Le christianisme qui a joué un rôle déterminant dans le développement de la culture occidentale se rencontre désormais avec des civilisations pour lesquelles la relation de l'individu à la société et au monde extérieur est perçue d'une manière fondamentalement différente de celle qui prévaut dans le monde méditerranéen. il ne s'agit pas pour elles de transformer le monde et de le soumettre aux aspirations de l'homme mais d'adapter l'homme au monde dans lequel il se trouve et qui échappe à sa puissance. Plusieurs philosophes chinois contemporains sont conscients de ce que cette approche de la réalité est responsable du retard pris par leur pays dans la course au développement car elle ne lui a pas permis de découvrir la science théorique et d'être administré selon les règles de la démocratie sans lesquelles il n'est pas possible d'entrer dans la modernité. Lian Shuming<sup>24</sup> a consacré une grande partie de son existence à réfléchir sur ce conflit entre les valeurs chinoises

<sup>22</sup> F. LYOTARD, *Il postmoderno spiegato ai bambini* Feltrelli Milano 1987 pp. 27-30; G. SANS,

<sup>23</sup> KENZABURO OE, « interview » in *Le Monde* 17 octobre 1994.

<sup>24</sup> LIAN SHUMING (1893-1988), *Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies* op.cit p. 256. ; M. MASSON, *Les idées maîtresses de la culture chinoise*. Introduction, traductions et notes Cerf, Institut Ricci Paris 2010 p. 421 ; *ibid.* : « Culture chinoise et modernité » in *Etudes* 1981/1 pp. 33-49 ; *ibid.* *Philosophy and tradition. The interpretation of Chuina's philosophy, FUNG YU LAN (1913-1949)* Institut Ricci Taipei/Paris 1985 p. 288 ; C. ALLEGRE, *Dieu face à la science* Fayard Paris 1997 pp. 197 et sq.

traditionnelles auxquelles il ne voulait pas renoncer et la modernité<sup>25</sup>. L'étude des civilisations lui a montré que trois directions différentes ont été prises par l'humanité pour affronter les obstacles que rencontrent les hommes pour la satisfaction de leurs aspirations : certains peuples, ceux de la civilisation occidentale, ont entrepris de soumettre la nature à leur volonté et d'unifier le monde en fonction de leurs valeurs ; d'autres, comme les Chinois confucéens ou de nombreuses civilisations traditionnelles<sup>26</sup>, ont pris acte de cette opposition et ont cherché à réaliser un monde stable et harmonieux en ajustant leurs aspirations à l'environnement ; d'autres comme en Inde ont supprimé un des termes du problème en déclarant que les aspirations, désirs et ambitions de dominer la nature relevaient d'une illusion de l'esprit et que le sage était celui qui se dégageait de cette attirance. Ces trois civilisations se sont développées indépendamment les unes des autres pendant des millénaires mais, remarque Lian Shuming, il ne leur est plus possible de se maintenir dans leur isolement culturel car la mondialisation économique et politique entraîne un mélange des peuples et requiert que des règles et attitudes communes soient partagées par tous afin de construire un monde de paix ; il ne s'agit pas, pour lui, d'engager un débat intellectuel sur les mérites propres de chaque civilisation car chacune d'elles a répondu aux problèmes d'une époque particulière de l'histoire de l'humanité mais de prendre acte des attitudes fondamentales qui leur ont donné naissance, la volonté d'aller de l'avant en Occident, le pragmatisme dans le confucianisme, le détachement des réalités du monde chez les Indiens. Le défi est de s'appuyer sur ces expériences pour élaborer une culture nouvelle qui corresponde aux besoins d'un monde globalisé<sup>27</sup>.

L'Occident avait tenté d'imposer sa vision du monde à l'ensemble des peuples au mépris de leurs cultures jugées inférieures. La suprématie économique, militaire et politique qu'il exerçait alors semblait justifier cette vue ; il disposait de la science qui permettait d'offrir des conditions de vie meilleures et de l'art de la démocratie participative qui devait permettre à chacun de contribuer à l'avènement d'une nouvelle société ; il attribuait ces avantages à son anthropologie religieuse même s'il l'avait laïcisée. L'échec de cette tentative est aujourd'hui évident puisque l'ensemble des peuples rejette cette domination culturelle ; mais alors se pose la question de savoir s'il est possible aux cultures non méditerranéennes d'entrer dans la modernité sans renoncer à leur expérience historique de l'humain : la volonté de participer aux avantages qui résultent de la conquête de l'univers dont l'Occident est encore le moteur implique-t-elle leur disparition pour les autres cultures ? Le problème qui se pose aux intellectuels chinois est celui-ci : si « le progrès matériel et le développement spirituel » des individus et des peuples dépend de l'acquisition d'un esprit scientifique pour sortir les populations de la pauvreté et de la volonté de devenir « l'artisan de son destin » par la mise en œuvre d'un esprit démocratique, cela implique-t-il de se rallier à l'anthropologie et à la cosmologie occidentales quand l'un des ses fondements sur lesquels s'est appuyée sa croissance, en l'occurrence le christianisme, s'effrite et paraît en voie de disparaître ? Celui-ci n'apparaît-il pas à Liu Xiaobo, au terme d'un voyage qu'il accomplit en Norvège et aux Etats-Unis, être devenu une « autre forme de divertissement, comme le rock'n roll »<sup>28</sup> ? Les peuples qui entrent aujourd'hui dans la modernité doivent répondre à la question de savoir s'il leur faut adopter certaines des valeurs qui ont été diffusées par le christianisme et qui, même laïcisées, peuvent être regardées comme étant à l'origine de la réussite de l'Occident ou s'il est possible de faire émerger de leurs propres traditions des mouvements et des symboles qui développent eux aussi l'esprit d'aventure et d'entreprise qui a dynamisé la civilisation méditerranéenne<sup>29</sup>. Examinant les ressorts qui ont été à l'origine de l'expansion de l'Occident, ils rencontrent l'idée de transcendance et celle de religion et s'interrogent sur la nécessité ou non de les introduire dans la civilisation

<sup>25</sup> L. VANDERMEERSCH, « Préface » in LIAN SHUMING, *Les cultures...* op.cit. p. XIV et pp. 57/58.

<sup>26</sup> Cf. par exemple C. PAIRAULT, *Retour au pays d'Iro Chronique d'un village du Tchad* Karthala Paris 1994 p. 294.

<sup>27</sup> LIAN SHUMING, *Les cultures* ..op.cit.. p. 235.

<sup>28</sup> LIU XAOBO, « Meditations of an iconoclast » in *Problems of communism* (Washington) January 1991 p. 118.

<sup>29</sup> M. MASSON, « A propos d'un article sur Colon paru dans *Clarté* (Pékin) » in *Lettre de Weixin* (H.K.)1992/11 p. 2 .

confucéenne<sup>30</sup>. Toute une anthropologie est liée à l'idée de transcendance ; celle de la responsabilité morale du sujet qui se situe comme une entité vis-à-vis du Tout Autre. Le dynamisme fondamental mis en œuvre par la philosophie grecque en vue de maîtriser la nature trouve dans le christianisme une raison supplémentaire, de s'engager dans la conquête de la nature<sup>31</sup> ; il se laisse modeler dans et par la transcendance, cherchant dans cette relation la voie juste de l'action. La transcendance étant vécue en Occident à travers la religion chrétienne ne laisse pas aux penseurs chinois l'impression d'avoir un lien essentiel avec l'histoire de l'humanité mais d'avoir été un accident dans le développement de cette civilisation ; ils tiennent alors le Moyen Age pour un millénaire obscurantiste auquel aurait succédé la lumière ; ils ne saisissent pas l'apport que le christianisme a fait à la philosophie du sujet et son absolutisation à la Renaissance comme l'exprime la devise de l'université de Genève : *Post tenebras lux*. Le christianisme a introduit dans la civilisation romaine où l'individu était sans droit vis-à-vis du pouvoir l'idée que celui-ci était au service de la personne. Cette conception s'est répandue en Europe grâce à la multiplication des monastères bénédictins et cisterciens dans lesquels le Père abbé exerçait une justice médicinale pour la conversion du pécheur et non vindicative appliquant tel manquement telle sanction sans considération des circonstances<sup>32</sup>

Pour la plupart des philosophes chinois, le progrès scientifique et l'esprit démocratique qui sont à l'origine de l'expansion de la civilisation occidentale peuvent être poursuivis aujourd'hui indépendamment du christianisme même si celui-ci a largement contribué à son développement historique. « Depuis l'expulsion du jardin d'Eden, comme l'affirme Liu XiaoBo, l'humanité a existé dans un état permanent d'exil. La civilisation occidentale est une phase dans le déroulement de cet exil ». Pour eux, l'Occident s'est éloigné du christianisme démontrant ainsi qu'il est possible à une civilisation d'assurer son « développement matériel et progrès spirituel » en se concentrant sur ses énergies propres. Sans doute la culture occidentale peut aider présentement à changer la Chine mais elle ne sauvera pas l'humanité à la longue<sup>33</sup> car les religions ne sont pas adaptées à la culture à venir<sup>34</sup> ; elles sont dites en effet substituer à l'explication scientifique des problèmes de l'existence une autre qui se situe au-delà de l'observable et du raisonnable. La science explique aujourd'hui les phénomènes ; le seul intérêt que conserve une religion est de satisfaire au besoin de sensibilité des populations qui vient de ce qu'elles ne sont pas encore capables de dominer leur autosuggestion ; mais le progrès permet d'envisager le jour où les hommes n'auront plus besoin d'un réconfort religieux<sup>35</sup>. Comme le dit un autre auteur, Liu Zaifu : nous sommes engagés dans une autocritique en vue de nous adapter d'une manière plus adéquate à la modernisation.<sup>36</sup>

### III. LE RÔLE A VENIR DU CHRISTIANISME

L'Eglise n'étant plus considérée comme une autorité constitutionnelle associée au pouvoir politique l'actualité du christianisme vient de ce qu'il s'insère d'une manière originale parmi les « forces

<sup>30</sup> M. WALTER, « le visage chinois du Christ. A propos du livre de B. VERMANDER, Les mandariniers de la rivière Huai » in *Liberté politique* 2003/23 p. 158 ; ibid. « Confucius et le progrès chinois » in *Liberté politique* 2011/53 pp. 163-172.

<sup>31</sup> R. LENOBLE, « La miracle grec » in *Histoire de l'idée de nature* Albin Michel Paris 1969 pp. 55-88.

<sup>32</sup> D; GUYON, *Chrétienté d'Europe...* op.cit. 92-100 ; L.G. MOTTE, « Liberi penitenziali e cura animarum » in AA.VV. *La pastorale della Chiesa in Occidente dell'età ottoniana al concilio lateranense IV* Atti XV settimana internazionale Mendola 2001 pp. 55-73.

<sup>33</sup> LIU XAOBO : « I know Western culture can be used at present to change China but it cannot save humanity in the long run » in "Meditations..." op.cit. p. 117.

<sup>34</sup> LIAN SHUMING, *Les cultures...* op.cit. p. 229.

<sup>35</sup> LIAN SHUMING, *Les cultures ...* op.cit. p.102.

<sup>36</sup> LIU ZAIFU, cité par G. BARMIE, « Confession, redemption and death » in G. HICKS, *The broken mirror. China after Tienanmen* Longman New York 1990 pp. 52-95.



d'idéal »<sup>37</sup> autour desquelles les hommes s'efforcent de construire leur unité. Il apporte un éclairage pour juger de l'aptitude des programmes à promouvoir ou à contrecarrer le « progrès matériel et développement spirituel » de « tous les hommes et de tout l'homme ». Il se présente également comme détenteur d'une force qui, selon lui, permet seule d'approcher effectivement du but recherché. Ne pouvant être réduit ni à une doctrine intellectuelle, ni à l'accomplissement de rites ou à la recherche d'émotions de type spirituel, il propose de substituer aux exigences rationnelles de la justice celles religieuses de la charité. Pour lui, ce ne sont pas les discussions sur les mérites ou les limites des diverses philosophies de l'existence qui conduiront à un accord sur les principes et valeurs ayant même sens pour tous mais le rejet par chacun des comportements qui sont à la racine de toutes les divisions et injustices. Le croyant trouve dans sa foi le courage de témoigner d'une autre réalité, il offre par sa vie personnelle, familiale et sociale l'exemple de la paix qui vient de la victoire sur l'égoïsme et la violence comme sur le refus de l'injustice ; Ainsi le christianisme se présente-t-il comme détenteur d'une clé qui permet de faire sauter le verrou qui rend les cultures hétérogènes les unes par rapport aux autres en appelant aux réalités les plus profondes de la réalité humaine<sup>38</sup>. L'impasse dans laquelle semblent se trouver les relations interculturelles ne pourra être abolie que si tous reconnaissent que l'homme étant constitué pour rechercher la vérité, la justice et la paix dans ses relations avec les autres, il porte en lui un handicap qui l'empêche de se livrer pleinement à cette recherche et qu'il doit s'en libérer en « purifiant sa conscience »<sup>39</sup>. Le rôle à venir du christianisme est mis en cause à la fois par le *politically correct* de l'Occident qui, refusant toute référence à une transcendance ; sombre dans le nihilisme et par les civilisations extra méditerranéennes construites sur des anthropologies autres que celles de la Grèce et de la Bible. Cette confrontation risque de faire apparaître comme quelque peu vains les efforts entrepris pour donner un même sens aux valeurs au sein des Institutions internationales. Il faut cependant leur reconnaître une signification profonde ; ils répondent en effet au besoin irrépensible de la nature humaine de vivre en paix avec les autres selon la justice, la liberté, la vérité et la solidarité. Il y a en tout être humain le besoin de réexaminer sans cesse dans quelle mesure ce qu'il a tenu longtemps pour vrai ne doit pas être réévalué à la vue de circonstances nouvelles ; il existe donc un terrain où il rencontre d'autres hommes qui, comme lui, sont convaincus que leur vérité du moment doit être approfondie car placée sous un éclairage nouveau du fait de l'évolution des sociétés<sup>40</sup>. Selon la très belle formule du père Gaston Fessard justifiant de poursuivre un dialogue avec un philosophe se disant athée, Raymond Aron<sup>41</sup> :

Entre son incroyance et ma foi, la distance est aussi grande que bien marquée ; mais pourrait-elle être de nature telle, qu'elle empêche entre nous un dialogue fondé sur le commun respect pour la « logique de la vérité » et de nos libertés car nous avons un égal devoir de vérité et de liberté.

Ainsi chaque civilisation est-elle porteuse d'une perception de l'humain et d'un sens de l'Absolu auxquels elle ne peut renoncer mais en même temps elle se sent invitée à réexaminer sa propre tradition et à l'enrichir de l'expérience des autres. Le témoignage de François Cheng est ici

<sup>37</sup> DON STURZO semble avoir lancé l'expression dans l'opinion cf. « Leone XIII e la civiltà moderna » in *Sintesi sociali* Roma 1906 pp. 96 et 122; de même A. THOMAS qui parle des « forces spirituelles » devant entraîner les peuples (discours à l'Alliance universelle, août 1928 IN B.I.T. *Albert Thomas et la politique sociale internationale* Genève 1947 p. 151) ou en appelle « aux vigoureuses forces morales » in « Message aux Semaines sociales de Besançon 1929 » in *Dix ans d'Organisation internationale du Travail* BIT Genève 1931 p. 462).

<sup>38</sup> B. SENEAL, *Jésus-Christ à la rencontre de Gautama, le Bouddha. Identité chrétienne et bouddhisme* Cerf Paris 1998 p. 252.

<sup>39</sup> BENOÎT XVI, *Caritas in veritate* par 28 : « Qu'est-ce que la justice ? C'est un problème qui concerne la raison pratique ; mais pour pouvoir agir de manière droite, la raison doit constamment être purifiée, car son aveuglement éthique, découlant de la tentation de l'intérêt et du pouvoir qui l'éblouissent, est un danger qu'on ne peut jamais totalement éliminer ».

<sup>40</sup> PIE XII, *Message radio phonétique 24 décembre 1956*.

<sup>41</sup> G. FESSARD, *La philosophie sociale de Raymond Aron* Paris 1980 pp. 142-143.

particulièrement significatif<sup>42</sup>. Arrivé en France à 18 ans sans savoir le Français il est maintenant membre de l'Académie française. Son ouvrage *Dialogue* montre à quel point il vit le conflit des civilisations car dit-il tout en appréciant l'originalité de la civilisation occidentale je n'entends pas renoncer à ce qui fait l'essence de la philosophie chinoise, la dialectique entre le *yin et le yen* qui est totalement étrangère à l'Occident ; mais il défend la complémentarité des deux traditions. Reconnaissant que c'est dans l'échange que chacun prend conscience de l'« unicité » de sa culture et que c'est dans cette relation avec l'autre qu'elle s'épanouit il affirme qu'un enrichissement mutuel résultera de leur contact ; si, dit-il, aucun chinois - qu'il soit bouddhiste, musulman, marxiste ou chrétien - n'est prêt à renoncer à la cosmologie ternaire de l'Asie il trouve un enrichissement quand il apprend à connaître les notions de sujet et de droit destiné à protéger le statut de sujet des personnes. Inversement l'Occidental trouvera dans la philosophie chinoise à réviser sa notion trop individualiste de la position de l'individu dans le monde.

La soumission à la logique de la vérité est la condition *sine qua non* du dialogue ; elle implique de respecter le droit fondamental des autres à rechercher la vérité et à y adhérer<sup>43</sup>. Cette manière de procéder risque aux yeux de certains de réduire l'identité chrétienne à celle d'une opinion parmi d'autres. Cette crainte empêche de saisir le dynamisme qui constitue cette identité. Celle-ci ne vient pas de la force politique propre à tout mouvement transculturel, ni de la seule valeur rationnelle de sa « doctrine » d'autant que celle-ci est souvent grevée de l'héritage d'un passé révolu. L'identité chrétienne est d'un autre ordre ; elle repose sur une certitude – religieuse – qui dépasse celle de la seule raison et la distingue des théories sociales ; elle ne leur oppose pas une autre « doctrine » qu'elle dirait rationnellement plus vraie mais elle refuse en elles tout ce qui lui apparaît comme source de limite ou de division ; elle réside dans cette exigence de confronter les programmes et réalisations présentes à celle du développement plénier de chacun et de tous. L'Absolu sur lequel elle se fonde fait qu'elle n'est jamais satisfaite et constitue en permanence un aiguillon pour aller plus loin ; elle introduit une morale de l'action là où les théories sociales proposent seulement une éthique.<sup>44</sup>

\*\*\*\*\*

Les observations ci-dessus montrent que pour jouer un rôle universalisant, le christianisme ne peut se contenter de s'en tenir à son expérience et à ses réalisations passées car elles portent en elles-mêmes la marque des époques où elles se sont déployées. Sa relation au monde doit aujourd'hui changer de niveau. Alors qu'autrefois le milieu socioculturel dans lequel il devait inscrire l'exigence d'universalisme était relativement homogène, il se trouve confronté maintenant avec un milieu pluraliste du fait de la reconnaissance de la légitimité de chaque tradition culturelle et multiculturel car les sociétés à venir seront de moins en moins homogènes religieusement du fait des migrations et de la reconnaissance du droit de chacun comme de chaque communauté de chercher la vérité et de vivre en conséquence. Alors qu'autrefois le conflit avec les éléments antichrétiens pouvait se dérouler au plan intellectuel et de là se répercuter au plan politique, désormais un langage commun n'existe plus et les relations interculturelles doivent être abordées dans une perspective nouvelle par l'Eglise et la révélation chrétienne pour justifier leur actualité.

---

<sup>42</sup> F. CHENG, *Dialogue* DDB Paris 2002 p. 95.

<sup>43</sup> *Pacem in terris* par. 12,14 ; *Dignitatis humanae* par. 2.

<sup>44</sup> M. FEDOU & P. VALADIER, *L'éthique aujourd'hui. Les grandes tendances* MédiaSèvres 2009 p. 130.