



Refléter les rythmes du Jardinier divin¹: La rencontre des religions selon Thomas d'Aquin et Jean Paul II

MICHAŁ PALUCH

Université pontificale Saint-Thomas-d'Aquin – *Angelicum*

Rome

ORDIC: 0000-0003-2701-0674

Spotkanie religii według Tomasza z Akwinu i Jana Pawła II

STRESZCZENIE

Artykuł jest prezentacją idei Tomasza z Akwinu i Jana Pawła II, które stanowią podstawę dialogu międzyreligijnego. Autor przedstawia kilka tekstów Doktora Anielskiego, stanowiących bardziej wyzwanie niż pomoc dla wszystkich, którzy chcieliby rozwijać dialog międzyreligijny w duchu II Soboru Watykańskiego. Jak się jednak okazuje, uważna lektura dzieła Tomasza pozwala wskazać kilka elementów doktrynalnych, które wciąż zachowują swoją aktualność – podstawą do spotkania z wyznawcami innych religii jest silna tożsamość i szacunek dla nadprzyrodzonego daru wiary, uczestnicy dialogu powinni odwoływać się w dyskusjach wyłącznie do akceptowanych przez drugą stronę autorytetów. Sięgnięcie po dzieło Jana Pawła II pozwala dostrzec wspólne rysy z myślą Akwinaty, choć polski papież wzbogaca tomistyczną propozycję o inspirowaną filozofią M. Bubera i E. Levinasa koncepcję dialogu. Postulowana zarówno przez Tomasza z Akwinu, jak i Jana Pawła II, silna tożsamość jako podstawa spotkania z wyznawcami innych religii spełni swoją rolę, pod warunkiem że będzie – na sposób, który podpowiadał Jan Paweł II swoimi gestami i działaniami wobec wyznawców innych religii – tożsamością nawróconą.

Słowa kluczowe: dialog międzyreligijny, teologia, tożsamość religijna, Tomasz z Akwinu, Jan Paweł II

¹ Jean Paul II, «Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-religioso», dostęp 13 lutego, 2019, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1990/april/documents/hf_jp-ii_spe_19900426_dialogo-inter-religioso.html. Ce texte a été présenté pour la fête de saint Thomas d'Aquin à l'Université de Fribourg le 4 mars 2019.

1. Introduction

Le thème du dialogue interreligieux devient de plus en plus important et urgent pour un croyant d'aujourd'hui. Dans un monde multi-religieux et globalisé, la capacité de situer sa foi de façon compétente et respectueuse par rapport à d'autres grandes religions et à leurs adeptes devient un élément incontournable d'une culture religieuse générale et d'un témoignage efficace. Peu importe si nous vivons aujourd'hui à Fribourg, Rome ou Singapour, nos voisins peuvent appartenir à toutes les religions non-chrétiennes possibles. Et nous devons être à l'aise avec eux en sachant bien articuler notre propre identité religieuse. Voilà une perspective d'en bas. Mais si nous voulons voir notre situation d'en haut, il y a aussi une raison en faveur du dialogue interreligieux facile à trouver : dans un monde déchiré par les conflits religieux parfois violents, où, en plus, il est très probable que dans 30-40 ans les chrétiens ne seront plus la religion dominante, la capacité d'être en dialogue respectueux avec ceux qui ne partagent pas notre propre foi devient un moyen décisif dans un travail pour un avenir commun paisible. Les dernières initiatives du pape François – avec, en premier lieu, sa visite aux Émirats Arabes Unis – montrent bien qu'il en est très conscient.

Comme l'indique le titre de ce texte, la pensée de Thomas d'Aquin et de Jean Paul II peut nous aider à réfléchir sur la rencontre avec les autres religions. Je ne peux pas cacher que le choix de ces deux grandes figures de la pensée catholique a été fait par le recteur de l'Université Pontificale Saint Thomas, dont l'élève le plus fameux fut Karol Wojtyła. Mais ce choix peut aussi avoir, je l'espère, une justification plus objective. Grâce à sa synthèse, Thomas d'Aquin a façonné la pensée catholique pendant des siècles, en résumant les grandes lignes des propositions du premier millénaire tant pour les savants que pour les *incipientes*. Grâce à son long pontificat de 27 ans, Jean Paul II a pu introduire et faire digérer les grandes lignes de l'enseignement du Concile Vatican II, qui a donné une nouvelle dimension aux relations des catholiques avec les autres religions². J'aimerais montrer que ces deux auteurs ensemble – dans une certaine continuité que je soulignerai – peuvent nous fournir les perspectives essentielles pour un projet de rencontre avec les religions non-chrétiennes.

Mon texte sera divisée en deux parties évidentes: tout d'abord, je voudrais chercher l'inspiration dans l'œuvre de Thomas; puis je poursuivrai par une brève présentation de l'héritage de Jean Paul II. Mon objectif est minimaliste, mais j'espère qu'il n'est pas réducteur: je chercherai à limiter ma présentation des apports de Thomas d'Aquin et de Jean Paul II aux règles charnières qui structurent notre approche des religions non-chrétiennes.

² Jean Paul II, *Ut unum sint* (Vatican 1995), nr 100.

Je laisserai de côté le thème de la théologie du pluralisme religieux, qui fut discuté à la fin du pontificat de Jean Paul II – cette discussion a déjà été bien présentée ailleurs d'un point de vue thomiste³.

2. Thomas d'Aquin: la base doctrinale de la rencontre

Le choix de la pensée de Thomas d'Aquin comme une base pour la rencontre des religions aujourd'hui peut paraître audacieux, pour ne pas dire étrange⁴. Il n'est pas difficile de trouver, chez lui, des textes qu'on peut présenter comme inexacts ou même nocifs du point de vue de la pratique de la rencontre des catholiques avec des communautés non-catholiques. Permettez-moi d'en évoquer quelques exemples au début de cette présentation. Dans la *Somme contre les Gentils* nous trouvons sa fameuse description du prophète Mahomet, sans doute faite trop vite. Avec un tel texte, on ne peut guère attendre de grands succès dans la rencontre avec les représentants de la religion la plus nombreuse du monde après le christianisme: «... Mahomet /qui/ a séduit les peuples par des promesses de voluptés charnelles au désir desquelles pousse la concupiscence de la chair. Lâchant la bride à la volupté, il a donné des commandements conformes à ses promesses, auxquels les hommes charnels peuvent obéir facilement. En fait de vérités, il n'en a avancé que de faciles à saisir par n'importe quel esprit médiocrement ouvert. Par contre, il a entremêlé les vérités de son enseignement de beaucoup de fables et de doctrines des plus fausses. Il n'a pas apporté de preuves surnaturelles, les seules à témoigner comme il convient en faveur de l'inspiration divine, quand une œuvre visible qui ne peut être que l'œuvre de Dieu prouve que le docteur de vérité est invisiblement inspiré. Il a prétendu au contraire qu'il était envoyé dans la puissance des armes, preuves qui ne font point défaut aux brigands et aux tyrans. D'ailleurs, ceux qui dès le début crurent en lui ne furent point des sages instruits des sciences divines et humaines, mais des hommes sauvages, habitants des déserts, complètement ignorants de toute science de Dieu, dont le grand nombre l'aida, par la violence des armes, à imposer sa loi à d'autres peuples. Aucune prophétie divine ne témoigne en sa faveur; bien au contraire il déforme les enseignements de l'Ancien et du Nouveau Testament par des récits légendaires, comme c'est évident pour qui étudie sa loi. Aussi bien, par une mesure pleine d'astuces, il interdit

³ «Tout récapituler dans le Christ». À propos de l'ouvrage de Jacques Dupuis, «Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux», *Revue Thomiste* 98 (1998): 591-630.

⁴ L'introduction de base sur les rapports de saint Thomas aux religions non-chrétiennes: J.-P.Torrell, «Saint Thomas et les non-chrétiens», *Revue Thomiste* 106, nr 1-2 (2006): 17-49. Voir aussi: J. Ellul, «Engaging with Islamic Thought. The paradigm of Thomas Aquinas», *Przegląd Tomistyczny* 24 (2018): 373-393. Je remercie le professeur Ellul pour toutes les suggestions qui m'ont aidé à préparer ce texte.

à ses disciples de lire les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament qui pourraient le convaincre de fausseté. C'est donc chose évidente que ceux qui ajoutent foi à sa parole croient à la légère»⁵.

On souhaiterait aujourd'hui sans doute une description bien plus attentive à la valeur de la foi elle-même et à la sensibilité des musulmans, pour ne pas parler de la nécessité de se distancier d'une évaluation stéréotypée... Le deuxième exemple concerne la possibilité d'utiliser la contrainte dans le domaine de la foi: «Parmi les infidèles il y en a, comme les païens et les Juifs, qui n'ont jamais reçu la foi. De tels infidèles ne doivent pas être poussés à croire, parce que croire est un acte de volonté. Cependant, ils doivent être contraints par les fidèles, s'il y a moyen, pour qu'ils ne s'opposent pas à la foi par des blasphèmes, par des suggestions mauvaises, ou encore par des persécutions ouvertes. C'est pour cela que souvent les fidèles du Christ font la guerre aux infidèles; ce n'est pas pour les forcer à croire puisque, même si après les avoir vaincus ils les tenaient prisonniers, ils leur laisseraient la liberté de croire; ce qu'on veut, c'est les contraindre à ne pas entraver la foi chrétienne. Mais il y a d'autres infidèles qui ont un jour embrassé la foi et qui la professent, comme les hérétiques et certains apostats. Ceux-là, il faut les contraindre même physiquement à accomplir ce qu'ils ont promis et à garder la foi qu'ils ont embrassée une fois pour toutes»⁶.

S'il s'agit des hérétiques, il faut tout d'abord faire les deux avertissements pour provoquer la conversion – en accord avec le Nouveau Testament – mais... «Après cela, en revanche, s'il se trouve que l'hérétique s'obstine encore, l'Église n'espérant plus qu'il se convertisse pourvoit au salut des autres en le séparant d'elle par une sentence d'excommunication ; et ultérieurement elle l'abandonne au jugement séculier pour qu'il soit retranché du monde par la mort. S. Jérôme dit en effet ceci, qu'on trouve dans les Décrétales : “Il faut couper les chairs pourries et chasser de la bergerie la brebis galeuse, de peur que tout le troupeau ne souffre, ne se corrompe, ne pourrisse et périsse. Arius dans Alexandrie fut une étincelle; mais, parce qu'il n'a pas été aussitôt étouffé, son incendie a tout ravagé”»⁷.

Comme nous le savons, on ne peut pas juger de telles positions d'une façon anachronique: Thomas parle en théologien de la *christianitas* à son apogée. Dans un tel monde – absolument dominé au niveau spirituel, intellectuel, politique et social par les chrétiens et non informé suffisamment sur l'ampleur des dimensions concrètes et spirituelles des autres religions – il peut sembler assez artificiel de chercher à créer un espace spécial pour

⁵ Thomas d'Aquin, *Summa contra gentiles*, I, c. 6, dostęp 4 lutego, 2019, <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/contragentiles.htm>.

⁶ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 8, corp., dostęp 4 lutego, 2019, <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/3sommethéologique2a2ae.htm>.

⁷ Ibidem, II-II, q. 11, a. 3.

les non-catholiques. N'oublions pas non plus que (1) le monde médiéval est beaucoup plus intéressé à protéger la communauté que le monde moderne, (2) l'importance de la peine capitale n'a pas la même gravité au Moyen Âge que pour nous aujourd'hui⁸ – en partie parce qu'on croit en la vie éternelle, en partie parce qu'on considère la valeur expiatoire de la peine de mort –, et (3) s'il s'agit des hérétiques traités ici de la façon la plus sévère, il s'agit avant tout de la première génération – en outre, Thomas ne traite pas les chrétiens de la tradition orientale en hérétiques⁹.

Néanmoins, les textes évoqués ne manifestent pas, sans aucun doute, l'esprit de rencontre avec les communautés non-catholiques que nous vivons et que nous voulons vivre aujourd'hui. Les hérétiques sont pour nous «des frères séparés¹⁰», les religions non-chrétiennes ne sont pas seulement tolérées mais elles «reflètent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes¹¹», et la charité du Christ presse son disciple «d'agir avec amour, prudence, patience, envers ceux qui se trouvent dans l'erreur ou dans l'ignorance de la foi¹²», puisque «tous les hommes doivent être exempts de toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres¹³». Et «le droit à cette exemption de toute contrainte persiste en ceux-là mêmes qui ne satisfont pas à l'obligation de chercher la vérité et d'y adhérer¹⁴».

En prenant tout cela en considération, peut-on vraiment attendre que Thomas d'Aquin puisse être notre maître dans le domaine des rencontres interreligieuses?

Eh bien, j'aimerais risquer une réponse positive. Pourquoi?

Si nous avons entendu attentivement le texte cité sur les infidèles, nous avons dû être frappés par le fait qu'à sa lumière les hérétiques devaient être traités d'une façon bien pire que les non-chrétiens: les guerres des chrétiens avec les non-chrétiens doivent seulement protéger la liberté des chrétiens; il ne faut pas profiter du conflit pour imposer la foi sur les non-chrétiens avec la force; par contre, les hérétiques et les apostats doivent être «contraints même physiquement à accomplir ce qu'ils ont promis». La lecture attentive du traité sur la foi confirme ce sens du texte cité. Si les rencontres avec les

⁸ Ibidem, II-II, q. 64, a. 2.

⁹ G. Emery, «St Thomas d'Aquin et l'Orient chrétien», *Nova et Vetera* 74, nr 4(1999): 19-36.

¹⁰ Le Concile Vatican II, *Unitatis redintegratio* (Vatican 1964), nr 4.

¹¹ Le Concile Vatican II, *Nostra aetate* (Vatican 1965), nr 2.

¹² Le Concile Vatican II, *Dignitatis humanae* (Vatican 1965), nr 14.

¹³ Ibidem, nr 2.

¹⁴ Ibidem, cfr. *Catéchisme de l'Eglise Catholique* (Vatican 1992), nr 2104-2106.

non-chrétiens ne constituent pas un danger pour la foi, il n'y a pas de raisons pour éviter les rencontres avec eux, tandis que les hérétiques devraient être punis par l'exclusion de la communauté¹⁵. Les infidèles qui n'ont jamais été chrétiens peuvent exercer le pouvoir sur les chrétiens selon la loi naturelle, tandis que les chrétiens hérétiques, dès lors qu'ils sont excommuniés, perdent le droit à diriger les chrétiens¹⁶.

Toutes ces règles ne sont pas la manifestation d'une approche pragmatique, mais elles sont basées sur une vision théologique cohérente. Cette vision s'appuie sur la compréhension du don de la foi. La foi est pour Thomas un commencement de la vie éternelle¹⁷ et un don gratuit de Dieu qui ne peut pas être produit sans l'intervention divine¹⁸. Donc, on ne peut pas forcer personne à croire – même si la foi est en accord avec notre nature, et si l'instinct intérieur la présente à l'homme¹⁹. Chacun doit avoir la possibilité de s'ouvrir au don divin de la foi en toute liberté. Mais, une fois embrassée, la foi – en tant que don le plus précieux – doit être protégée de façon spéciale, tant au niveau individuel qu'au niveau communautaire. Puisque le péché de manque de foi (*infidelitas*) est le plus grand²⁰ – n'oublions pas qu'il s'agit du refus de la vie éternelle! –, et que sa cause se trouve dans la volonté – même si l'acte de croire appartient à l'intellect²¹ –, les mesures thérapeutiques proposées par Thomas se réfèrent à la volonté. La contrainte, les peines corporelles doivent aider la volonté, qui a déjà auparavant embrassé la foi mais l'a ensuite perdue, à retrouver sa juste orientation, le bon chemin à suivre.

Evidemment, aujourd'hui nous ne pensons plus que la contrainte et les peines corporelles puissent constituer une mesure juste pour nous aider dans le domaine de la foi. Mais la vision de fond qui conduit la pensée de l'Aquinat n'a rien perdu de son actualité. Sur la base de cette vision on peut développer quelques indications pour la rencontre avec des représentants d'autres religions. J'aimerais les résumer en trois éléments:

1. La base de la rencontre avec les représentants des autres religions doit toujours être une identité forte – la foi est le don le plus grand que nous puissions recevoir, elle nous ouvre l'accès à la plénitude de vie, la vie éternelle.

¹⁵ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 9, corp.

¹⁶ Ibidem, II-II, q. 12, a. 2, corp.; II-II, q. 10, a. 10.

¹⁷ Ibidem, II-II, q. 4, a. 1, corp.

¹⁸ Ibidem, II-II, q. 2, a. 3.

¹⁹ Ibidem, II-II, q. 10, a. 1, ad 1; II-II, q. 2, a. 9, ad 3.

²⁰ Ibidem, II-II, q. 10, a. 3.

²¹ Ibidem, II-II, q. 10, a. 2, ad 2. Cfr. II-II, q. 4, a. 2.

2. La foi est donnée par Dieu de façon gratuite, donc, elle doit être traitée comme une réalité mystérieuse qui ne dépend pas en premier lieu de l'homme.
3. Même si la foi ne dépend pas en premier lieu de l'homme, le domaine de la foi est soumis aux influences humaines qui peuvent être tant bonnes que vicieuses.

Ces trois éléments décrivent de façon juste, à mon avis, l'attitude d'un chrétien qui voudrait entrer dans le dialogue avec les représentants d'autres religions. L'identité forte dans l'articulation de sa propre foi, le respect pour le mystère surnaturel de la foi et la vigilance réaliste à cause de la possibilité de faire des erreurs dans le domaine de la foi – voilà trois caractéristiques d'une attitude mûre.

A cette description de l'attitude d'un croyant nous pouvons ajouter aussi la description fameuse de la stratégie qui doit être adoptée par un chrétien dans les discussions avec des non-chrétiens. Dans sa réponse au confrère qui travaille au milieu des Sarrasins (*Les raisons de la foi*), l'Aquinatense formule les règles des discussions de la façon suivante: «Je veux d'abord t'avertir que, dans les disputes contre les infidèles au sujet des articles de la foi, tu ne dois pas chercher à prouver la foi par des raisons nécessaires: cela dérogerait à la sublimité de la foi dont la vérité dépasse non seulement l'esprit des hommes mais aussi celui des anges. Nous croyons ces articles de la foi en tant qu'ils nous sont révélés par Dieu. Or, ce qui procède de la vérité suprême ne peut pas être faux, et aucune raison nécessaire ne peut parvenir à détruire ce qui n'est pas faux. C'est pourquoi, de même que notre foi ne peut pas être prouvée par des raisons nécessaires, car elle dépasse l'esprit humain, ainsi en raison de sa vérité elle ne peut pas être réfutée par une raison nécessaire.

L'intention du chrétien qui pratique la dispute sur les articles de la foi ne doit donc pas viser à prouver la foi, mais à défendre la foi. C'est pourquoi saint Pierre ne dit pas “toujours prêts à prouver”, mais “à donner satisfaction”; autrement dit: à montrer de manière raisonnable que ce que la foi catholique confesse n'est pas faux»²².

Évidemment, les règles que nous formulons aujourd'hui pour la rencontre avec des non-chrétiens ont un accent différent – on souligne moins l'aspect apologétique et on cherche à mettre en valeur la signification de la rencontre elle-même, comme de la base commune. Néanmoins, le texte

²² Thomas d'Aquin, *De rationibus fidei* (*Les raisons de la foi*), 2. Traduction française: Saint Thomas d'Aquin, *Traité*, Les raisons de la foi, Les articles de la foi et les sacrements de l'Eglise, Introduction, traduction du latin et annotation par G. Émery (Paris: Les éditions du Cerf, 1999), 67. Cfr. aussi Thomas d'Aquin, *Summa contra gentiles*, I, 7-9.

évoqué formule d'une façon précise et réaliste le but doctrinal du dialogue avec les non-chrétiens: en prenant en considération le caractère surnaturel de la Vérité de la foi, il ne s'agit pas de la démontrer avec les raisons nécessaires, il s'agit seulement de maintenir que la foi n'est pas contradictoire aux principes de la raison. Cette approche, bien théologiquement calculée, trouve son articulation plus pragmatique dans la question quodlibétale 4. Thomas y décrit l'usage des autorités dans les cas de discussions qui doivent lever un doute de la thèse débattue de la façon suivante: «... dans ce genre de dispute théologique on se sert principalement des autorités que reçoivent ceux avec qui l'on dispute; par exemple, si l'on dispute avec les Juifs, il faut faire valoir des autorités de l'Ancien Testament; si l'on dispute avec des manichéens, qui méprisent l'Ancien Testament, il ne faut se servir que des autorités du Nouveau Testament; si l'on dispute avec des schismatiques, qui reçoivent l'Ancien et le Nouveau Testament mais pas l'enseignement de nos saints, comme c'est le cas des Grecs, il faut alors disputer à partir des autorités du Nouveau et de l'Ancien Testament ainsi que des docteurs qu'ils reçoivent; mais s'ils ne reçoivent aucune autorité, il faut, pour les convaincre, recourir à des raisons naturelles»²³.

Nous le voyons donc: pour une rencontre avec ceux qui ne partagent pas tous les éléments de notre compréhension du monde, Thomas propose une base très souple. On peut même s'en étonner, si nous pensons que cet auteur vivait dans un monde presque entièrement chrétien.

Passons maintenant à la proposition de Jean Paul II. Malgré certaines différences entre les deux théologiens, dues au changement profond de contexte culturel, leurs propositions ne sont pas si éloignées que ça l'une de l'autre.

3. Jean Paul II: encourager la rencontre

Si l'on cherche un texte qu'on pourrait considérer comme le plus important pour structurer l'attitude des chrétiens dans la rencontre avec les autres religions, c'est probablement une partie de l'encyclique *Redemptoris missio*: «Le dialogue interreligieux fait partie de la mission évangélicatrice de l'Eglise. Entendu comme méthode et comme moyen en vue d'une connaissance et d'un enrichissement réciproques, il ne s'oppose pas à la mission *ad gentes*, au contraire il lui est spécialement lié et il en est une expression. (...) A la lumière de l'économie du salut, l'Eglise estime qu'il n'y a pas contradiction entre l'annonce du Christ et le dialogue inter-re-

²³ Thomas d'Aquin, *Quaestiones de quolibet* (Roma-Paris: Commissio Leonina-Les Éditions du Cerf, 1996); *Quodlibet* IV, q. 9, a. 3; p. 339-340. Traduction française: Saint Thomas d'Aquin, *Traité*, Les raisons de la foi, 140.

ligieux, mais elle sent la nécessité de les coordonner dans le cadre de sa mission *ad gentes*. En effet, il faut que ces deux éléments demeurent intimement liés et en même temps distincts, et c'est pourquoi on ne doit ni les confondre, ni les exploiter, ni les tenir pour équivalents comme s'ils étaient interchangeables»²⁴.

Comme on le sait, la tâche de proclamer le Christ et le dialogue respectueux avec les autres religions semblent assez souvent difficiles à concilier. On serait tenté d'y voir deux réalités nécessaires et souhaitables dans la vie chrétienne, mais condamnées à devoir mutuellement se limiter: là où il y a l'annonce du Christ, il n'y a plus de dialogue; là où il y a le dialogue, l'annonce devrait être au moins suspendue. Or, l'encyclique n'admet pas une telle interprétation de cette relation. Même si la proclamation du Christ et le dialogue doivent être distincts et qu'il ne faut pas les confondre, ils demeurent intimement liés et font partie de la même mission évangélisatrice de l'Église.

Il serait difficile de surestimer cette explication. Le dialogue interreligieux compris comme un élément intégral de la mission chrétienne doit être une manifestation de l'identité chrétienne forte. Ce n'est pas donc «à côté de» ou bien «malgré» l'identité que les chrétiens cherchent à entrer en dialogue avec les non-chrétiens, mais bien «à cause» d'elle. Comme nous nous en souvenons, Thomas d'Aquin proposait un parcours du même type lorsqu'il demandait de respecter les non-chrétiens et leurs positions spirituelles non pas «à côté» ou bien «malgré» la foi des chrétiens, mais «à cause» d'elle: c'est à cause du respect pour la réalité surnaturelle de la foi, le début de la vie éternelle, le don le plus précieux et libre que nous recevons de Dieu, qu'on n'impose pas la foi par force aux non-chrétiens, et qu'on respecte les choix de leur conscience.

Évidemment, cet idéal de l'identité chrétienne forte comme point de départ du dialogue interreligieux a besoin d'être soigneusement et précisément articulé. Ne voyons-nous pas aujourd'hui dans le monde tant d'abus de domination à cause des identités fortes ? Dans le monde politique d'aujourd'hui l'identité forte signifie presque toujours la tendance à glisser dans l'autosuffisance et l'arrogance. On ferme les portes plutôt qu'on entre en dialogue, si on veut cultiver une identité forte...

Dans ce contexte il est très important de souligner que la compréhension par Jean Paul II de l'identité chrétienne contenait en elle-même dès le début la conviction courageuse de l'ouverture à l'autre, inscrite dans la pensée sur la mission. Voici un extrait de son encyclique *Redemptor homi-*

²⁴ Jean Paul II, *Redemptoris missio* (Vatican 1990), nr 55, dostęp 11 lutego, 2019, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html.

nis, écrite au début de son pontificat: «L'attitude *missionnaire* commence toujours par un sentiment de profonde estime face à ce qu'il y a en tout homme, pour ce que lui-même, au fond de son esprit, a élaboré au sujet des problèmes les plus profonds et les plus importants; il s'agit du respect pour tout ce que l'Esprit, qui "souffle où il veut", a opéré en lui. La mission n'est jamais une destruction, mais elle est une reprise à son compte des valeurs et une nouvelle construction, même si dans la pratique on n'a pas toujours correspondu pleinement à un idéal aussi élevé»²⁵.

Inutile de dire que cette belle invitation à respecter le mystère de «ce qu'il y a en tout homme», invitation à reconnaître au seuil de la mission les valeurs qui peuvent être ensuite reprises dans une nouvelle construction, bref, cette invitation à l'écoute, était traduite par Jean Paul II dans l'axe majeur de son pontificat. Si on veut chercher l'essentiel de son programme pastoral pour le monde de son temps, il faut le voir sans doute, comme on l'a maintes fois écrit, dans sa réflexion sur le mystère de l'homme. Jean Paul II a choisi l'anthropologie comme lieu de rencontre avec les cultures et les religions du monde de son temps. Et il a essayé de poursuivre cette rencontre pendant les 27 ans de son pontificat, avec la profonde conviction que «le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné»²⁶.

Ce programme n'a rien perdu aujourd'hui de sa pertinence. Mais il vaut la peine de souligner que, dans sa mise en œuvre par ce grand pape, ce programme portait en soi des traces profondément thomistes. Tout d'abord, Jean Paul II considérait son discours anthropologique comme une manifestation des *preambula fidei* – l'espace de rencontre avec tous ceux qui ne sont pas chrétiens, «la cour des infidèles» pour le dire dans le langage de Benoît XVI. Comme nous le savons bien, c'est l'articulation thomiste de la relation entre la philosophie et la théologie, entre les vérités accessibles à la raison et les vérités révélées, qui rend possible ce genre de programme. Ensuite, on ne peut pas ne pas noter au fond de la réalisation de ce programme par Jean Paul II sa fervente conviction que la raison, en tant que créée, si elle est utilisée de façon juste, doit nous mener tôt ou tard à la vérité. Donc, elle doit nous ouvrir à la plénitude de la foi. C'est, si j'ose dire, cette ardeur de nouveau «thomiste» qui l'a poussé à travailler avec tant de générosité dans le débat sur le mystère de l'homme.

Mais il serait sans doute injuste de limiter la pensée de Jean Paul II sur la rencontre avec les autres religions à une simple assimilation des idées

²⁵ Jean Paul II, *Redemptor hominis* (Vatican 1979), nr 12, dostęp 11 lutego, 2019, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.

²⁶ Le Concile Vatican II, *Gaudium et spes* (Vatican 1965), nr 22, dostęp 11 lutego, 2019, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html.

thomistes. Le thomisme de Jean Paul II était vraiment « thomasien » grâce à son ouverture à toutes les influences intellectuelles valables qu'il pouvait connaître et absorber. Permettez-moi ce soir de mentionner encore deux éléments de son programme pastoral pour le dialogue interreligieux, car ils me semblent importants.

L'encyclique *Ut unum sint* concerne l'œcuménisme, mais elle contient quelques pages très fortes sur le dialogue. Évidemment, il s'agit dans ce texte du dialogue des chrétiens; mais on ne peut négliger ces pages si on cherche dans l'œuvre de Jean Paul II de quoi inspirer la rencontre avec les autres religions. Le dialogue décrit par le pape polonais, sans doute sous l'influence des grands représentants juifs de la philosophie du dialogue – Martin Buber, Franz Rosenzweig et Emmanuel Lévinas – étudiés par ses amis à Cracovie, pendant son pontificat²⁷, n'est pas une sorte de stratégie plus au moins pragmatique, mais une nécessité fondamentale inscrite dans l'être humain. «La disposition au “dialogue” se situe au niveau de la nature de la personne et de sa dignité. Du point de vue philosophique, une telle position se rattache à la vérité chrétienne exprimée par le Concile sur l'homme : en effet, il est la “seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même”; l'homme ne peut donc “pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même”. Le dialogue est un passage obligé sur le chemin à parcourir *vers l'accomplissement de l'homme par lui-même, de l'individu de même que de toute communauté humaine*. Bien que le concept de “dialogue” semble mettre au premier plan le moment cognitif (*dia-logos*), tout dialogue comporte de soi une dimension globale et existentielle. Le sujet humain tout entier y est impliqué; le dialogue entre les communautés engage de manière particulière en chacune d'elles sa qualité de sujet. (...) Le dialogue ne se limite pas à un échange d'idées. En quelque manière, il est toujours un “échange de dons”»²⁸.

L'idée du dialogue qui va bien au-delà de l'échange des discours, et a son accomplissement dans l'échange de dons, trouve sa réalisation la plus forte dans l'eucharistie chrétienne. Mais le modèle est sans doute bien plus universel, et même applicable à la rencontre avec les communautés non-chrétiennes. «Le dialogue est un passage obligé sur le chemin à parcourir vers l'accomplissement... de toute communauté humaine», écrit le pape. L'idée splendide du dialogue intégral qui embrasse toutes les dimensions de l'être humain est complétée chez Jean Paul II par une invitation fervente à l'examen de conscience et à la conversion – à l'attitude spirituelle

²⁷ Je pense ici surtout à Józef Tischner et les chercheurs liés à lui, comme par exemple Tadeusz Gadacz.

²⁸ Jean Paul II, *Ut unum sint*, nr 28, dostęp 11 lutego, 2019, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html.

dont il s'est fait un témoin courageux, à l'occasion du Grand Jubilé de l'An 2000²⁹. La communauté catholique est invitée à découvrir le dialogue sur les plans divers: au niveau individuel et communautaire, avec la dimension universelle et locale³⁰.

Un autre champ de réflexion de Jean Paul II qui va sans doute bien au-delà de l'œuvre de l'Aquinate est l'indication des directions de travail pour le dialogue interreligieux³¹. Le catalogue, développé par le pape polonais, des thèmes à traiter dans la rencontre entre les religions était impressionnant, sous le titre très vaste des «questions qui exigent l'attention des tous»: la transmission des valeurs humaines et spirituelles aux générations nouvelles, la responsabilité pour les droits de l'homme, la lutte pour la vie digne des pauvres de ce monde, la défense de la création, la recherche de la paix et de la justice. Tout cela, sans oublier, évidemment, le but le plus évident de ces rencontres: la promotion de la connaissance mutuelle entre les représentants des diverses religions et l'approfondissement du respect des uns pour les autres. En suivant la ligne de Jean Paul II, Benoît XVI proposera plus tard quatre catégories pour articuler la vaste problématique de la collaboration: «stimuler la collaboration sur des thèmes d'intérêts réciproques, (...) la recherche du bien commun, la construction de la paix, le développement³²». Il me semble que cette réflexion structure bien le vaste champ du travail qui se présente à nous.

4. Conclusion : en chemin vers une identité convertie

Les deux auteurs choisis pour nous guider dans la réflexion de ce soir sont très différents. Le premier a passé sa vie de professeur d'université en se concentrant sur des projets intellectuels, le second a parcouru le monde

²⁹ Ibidem, nr 34-35.

³⁰ Ibidem, nr 31.

³¹ Voir surtout les deux discours de Jean Paul II, «Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-religioso» (26 IV 1990), dostep 13 lutego, 2019, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1990/april/documents/hf_jp-ii_spe_19900426_dialogo-inter-religioso.html.

«Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-religioso a dieci anni dalla morte di mons. Piero Rossano» (16 VI 2001), dostep 13 lutego, 2019, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/june/documents/hf_jp-ii_spe_20010616_pc-inter-rel.html.

³² Benoît XVI, «Message à l'occasion de la journée d'étude sur le dialogue entre cultures et religions» (3 XII 2008), dostep 13 lutego, 2019, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/messages/pont-messages/2008/documents/hf_ben-xvi_mes_20081203_culture-religioni.html; cfr. Benoît XVI, «Discours durant la rencontre interreligieuse au *Pope John Paul II Cultural Center* de Washington, D.C.» (17 I 2008), dostep 13 lutego, 2019, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080417_other-religions.html.

entier en pasteur de l'Église universelle. Saint Thomas est un témoin de la civilisation totalement chrétienne, saint Jean Paul II a articulé la foi chrétienne dans un village global où les catholiques ne dominent plus le monde. *Last but not least*, l'Aquinat appartient à l'époque préconciliaire, tandis que le pape polonais a fait des documents de Vatican II la clé de son programme. Mais – comme nous avons pu le voir – ces deux grands saints ont partagé quelques convictions fondamentales pour structurer le domaine des rencontres interreligieuses. La plus importante de ces convictions est sans doute celle que notre relation aux religions non-chrétiennes doit avoir son point de départ dans notre identité vécue dans sa plénitude. C'est à cause et non pas *malgré* notre identité et notre mission chrétienne que nous voulons laisser de la place à l'écoute des autres, et chercher l'espace intellectuel qui permettra de les rencontrer.

Évidemment, une telle proposition provoque des doutes et des questions. Est-il vraiment faisable de laisser de la place aux autres, alors que nous encourageons à fortifier notre propre identité? Le monde entier autour de nous semble nous enseigner que là où l'on trouve une identité forte, là aussi on trouve des conflits et des confrontations. Ne faudrait-il pas plutôt suivre la logique inverse – choisie souvent aujourd'hui par le monde post-moderne qui nous entoure – et encourager la construction d'une identité faible, d'une pensée et de récits de présentation faibles, pour donner une chance à la rencontre avec des partenaires divers? Le dialogue interreligieux, qui fait partie de la mission chrétienne au lieu de la limiter, ne serait-il qu'un simple pas tactique qui ne saurait ouvrir le chemin ni au dialogue honnête, ni à la rencontre profonde? Le chrétien qui reste immergé dans sa mission de proclamer le Christ peut-il vraiment être un partenaire fiable?

Toutes ces questions touchent un point très sensible. Même si une identité forte semble indispensable pour toutes les sortes de rencontres – serait-il vraiment plus facile de concevoir un échange entre partenaires qui n'appartiennent pas de tout leur cœur aux communautés qu'ils représentent? –, cela ne suffit pas pour une rencontre vraiment profonde et fructueuse. L'identité chrétienne forte doit aussi être une identité profondément convertie.

On peut essayer d'expliquer ce que signifie cette conversion de notre identité de la façon suivante : il suffit de penser aux gestes forts et aux rencontres fortes de Jean Paul II, qui accompagnaient la vision transmise dans ses écrits, pour trouver un exemple clair d'identité chrétienne forte *convertie*, et ouverte au dialogue interreligieux fructueux. Mais comment décrire cette identité forte *convertie* en paroles?

J'aimerais risquer de mentionner les deux éléments qui, à mon avis, sont essentiels pour cette conversion. Premièrement, nous devons reconnaître que le travail intellectuel des *preambula fidei*, ou notre travail dans la «cour des infidèles» accessible aux non-chrétiens, n'est pas une partie tactique et pragmatique de la réflexion chrétienne. Il ne s'agit pas d'un discours qui permet de convaincre les opposants, mais de la réflexion qui fonde notre identité. La chance de la proposer en dialogue avec les non-chrétiens ouvre de nouveaux horizons pour notre auto-compréhension. Deuxièmement, nous ne devons jamais oublier que notre conversation sur la foi touche toujours le mystère de «ce qu'il y a en tout homme». Nous ne disposons pas de la foi et nous devons l'approcher avec un respect adéquat aux dons divins les plus grands.

Si nous entrons dans ces perspectives, alors nous devenons capables de suivre, dans le domaine du dialogue interreligieux, le beau conseil que Jean Paul II avait adressé au Conseil Pontifical du Dialogue Interreligieux: «refléter les rythmes du Jardinier divin qui fait resplendir le sol, donne la pluie pendant la saison et – au temps opportun – produit le fruit de son travail»³³.

Bibliographie:

Benoît XVI. «Discours durant la rencontre interreligieuse au *Pope John Paul II Cultural Center* de Washington, D.C.». https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080417_other-religions.html.

Benoît XVI. «Message à l'occasion de la journée d'étude sur le dialogue entre cultures et religions». http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/messages/pont-messages/2008/documents/hf_ben-xvi_mes_20081203_culture-religioni.html.

Catéchisme de l'Eglise Catholique. Paris: Mame/Plon, 1992.

Le Comité de la Revue Thomiste, «Tout récapituler dans le Christ». À propos de l'ouvrage de Jacques Dupuis, «Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux». *Revue Thomiste* 98 (1998): 591-630.

Le Concile Vatican II. *Dignitatis humanae*. Vatican 1965.

Le Concile Vatican II. *Gaudium et spes*. Vatican 1965.

³³ «...riflettere i ritmi del Giardiniere divino, che fa che il sole risplenda, dà pioggia nella stagione, e quando viene il tempo produce i frutti del suo lavoro», Jean Paul II, «Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-religioso».

- Le Concile Vatican II. *Nostra aetate*. Vatican 1965.
- Le Concile Vatican II. *Unitatis redintegratio*. Vatican 1964.
- Ellul Joseph. «Engaging with Islamic Thought. The paradigm of Thomas Aquinas». *Przełqđ Tomistyczny* 24 (2018): 373-393.
- Emery Gilles. «St Thomas d'Aquin et l'Orient chrétien», *Nova et Vetera* 74, nr 4 (1999): 19-36.
- Jean Paul II. «Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-religioso». https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1990/april/documents/hf_jp-ii_spe_19900426_dialogo-inter-religioso.html.
- Jean Paul II. «Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-religioso a dieci anni dalla morte di mons. Piero Rossano». http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/june/documents/hf_jp-ii_spe_20010616_pc-inter-rel.html.
- Jean Paul II. *Redemptor hominis* (Vatican 1979); trad. fr.: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.
- Jean Paul II. *Redemptoris missio* (Vatican, 1990); trad.fr.: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html.
- Jean Paul II. *Ut unum sint* (Vatican, 1995); trad.fr.: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html
- Saint Thomas d'Aquin. *Traité*s. Les raisons de la foi. Les articles de la foi et les sacrements de l'Eglise. Introduction, traduction du latin et annotation par G. Émery. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999.
- Thomas d'Aquin. *Quaestiones de quolibet*, Roma-Paris: Commissio Leonina-Les Éditions du Cerf, 1996.
- Thomas d'Aquin. *Summa contra gentiles*. W Thomas d'Aquin. *Opera omnia iussu edita Leonis XIII P.M.* T. 13-15. Romae: Apud Sedem Commissionis Leoninae-Typis Riccardi Garroni, 1918-1930; trad. fr.: <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/contragentiles.htm>.
- Thomas d'Aquin. *Summa Theologiae*. Dans: *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*. T. 4-12. Romae: S.C. de Propaganda Fide, 1888-1906). trad. fr.: <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/3sommethologique2a2ae.htm>.
- Torrell Jean-Pierre. «Saint Thomas et les non-chrétiens». *Revue Thomiste* 106, nr 1-2 (2006): 17-49.

The Meeting of Religions according to Thomas Aquinas and John Paul II

SUMMARY

The paper is a presentation of Aquinas's and John Paul II's ideas that may be recognized as the basis for interreligious encounters. At the beginning the author presents a couple of passages by the Doctor Angelicus that must be considered a hindrance for the interreligious dialogue, if undertaken in the spirit of the Vatican II. But a careful reading of Aquinas's legacy allows to detect a couple of important elements that are still relevant today and may be considered as a kind of doctrinal foundation for the encounters with non-Christian believers. The basis for such encounters should be a strong identity and the respect for the supernatural gift of faith. The participants should make appeal only to the authorities accepted by the other part. John Paul II's proposal has its basic convergence with Aquinas's thought, although the Polish pope enriches the Thomistic vision by the idea of integral dialogue, engaging all the human being, inspired by the philosophy of M. Buber and E. Levinas. The strong identity desired by both Aquinas and John Paul II as the foundational condition for a fruitful encounter with non-Christian believers may play its appropriate role only if it is a really converted identity. John Paul II showed us with many gestures and actions during his pontificate what this conversion of our identity should be.