Frédéric Rognon (dir.), Le buissonnement monothéiste – Les régulations du pluralisme dans les religions du Livre

Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, coll. « CERIT », 2010, 389 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24710>
DOI : 10.4000/assr.24710
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2012
Pagination : 268
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Frédéric Rognon (dir.), Le buissonnement monothéiste – Les régulations du pluralisme dans les religions du Livre », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 160 | octobre-décembre 2012, mis en ligne le 29 mars 2013, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24710> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.24710>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Frédéric Rognon (dir.), Le buissonnement monothéiste – Les régulations du pluralisme dans les religions du Livre

Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, coll. « CERIT », 2010,
389 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Frédéric Rognon (dir.), Le buissonnement monothéiste – Les régulations du pluralisme
dans les religions du Livre, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, coll.
« CERIT », 2010, 389 p.

- 1 Des monothéismes, il convient de retrouver, au-delà de leur configuration unitaire, ce qui travaille à la pluralité de leurs assises, à la différenciation de leurs références à Dieu, – à leur « buissonnement ». Et de dire – ce pluriel mis au net, ainsi que sa régulation – la capacité pour chacun de s'ouvrir à d'autres religions du Livre, mais aussi la critique interne qui peut en procéder, et la déstabilisation toujours possible de l'institution confessionnelle en tant que telle. Sur le thème des « régulations du pluralisme » dans les trois grands monothéismes, un Colloque international – dont les actes sont aujourd'hui publiés – s'est réuni à Strasbourg en juin 2008, à l'initiative du Centre de Sociologie des religions (CSRES), du Centre d'analyse des Rhétoriques religieuses (CARRA), et de la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg.
- 2 Qu'entend-on par pluralisme ? Si tous les monothéismes sont lieux « d'arborescences et de diffractions, de tensions et de divergences », internes aussi bien qu'externes, encore faut-il fonder l'interrogation sur une exigence épistémologique, dont Gilbert Vincent propose les paramètres essentiels. Penser la pluralité ne va pas de soi. Elle inquiète plus qu'elle ne pacifie. Aussi bien G. Vincent convoque-t-il à juste titre Montaigne et Érasme, Hannah Arendt et Mikhaïl Bakhtine, pour témoigner que l'appréhension et l'accueil du pluriel conditionnent le moment éthique de la vie humaine. Sauf à dire le divers instance du mal, et donc à « régresser à l'Un symbiotique », où toute différence est effacée, il convient de vivre son temps, et sa « croyance », sur le mode de la séparation, du *dia*, qu'Arendt pose au principe du dialogue, qui peut être dispute, ou dialectique. De soi à soi, de soi à l'autre. Les grands humanistes sollicités furent pleinement de leur temps, et s'en effacèrent entièrement. Bayle dit la valeur décisive de la « conscience errante », et définit la foi comme relevant de l'éthique personnelle. Et donc d'emblée universellement singulière. Car respecter la pluralité chez autrui, suppose qu'on « la reconnaisse en soi-même ». Quand Hobbes réfère au Souverain Absolu, quand Hegel disqualifie le pluralisme au profit de l'Esprit Absolu, Montaigne traite d'un sujet excentré, dispersé en cet « espace d'exception » que constitue sa bibliothèque, sachant se laisser surprendre ; et Bachelard prône une « universalité latérale » à partir d'un individu « défixé ». L'espacement est ainsi la condition de la rencontre, parce qu'il est fondement de la pluralité. Mais un autre débat aussitôt s'instaure : peut-on penser la pluralité si, avec Jack Goody l'on tient le Texte comme lieu seul de la seule « vérité », quand l'oral semblerait autoriser « la coexistence harmonieuse » entre traditions différentes ? Frédéric Rognon réfute la thèse d'une équivalence entre écriture et monothéisme, et de la « tyrannie de la lettre ». L'opposition entre oralité et « scripturalité » est à ses yeux trop factice. Qu'est-ce en effet qu'un texte, sinon un tissage de signes et de sens, un « entremêlement » de lectures et d'interprétations ? Où intervient dès le seuil de l'œuvre, selon l'argumentaire de Paul Ricœur, la subjectivité du lecteur. Le texte, ou l'instance de la dispersion. Du pluriel.

- 3 Du Texte comme dissémination, la pensée juive est sans doute le témoignage le plus fécond. Et l'histoire du judaïsme, l'exemple le plus achevé d'une pluralité sans cesse réassumée. Le Temple et la Torah, loin d'être les signifiants irrévocables et univoques de la judéité, figurent ainsi, selon Thierry Legrand, des « lieux de tension et de séparation » dès les premiers temps abrahamiques. Pharisiens, sadducéens, esséniens, respectivement gens du peuple et prêtres, noblesse laïque et d'héritage hellénistique, communauté de Qumrân donnant primauté au culte spirituel sur le culte sacrificiel, introduisent au centre du judaïsme des différenciations majeures, quant aux prescriptions, aux rites, et aux modalités plus ou moins restrictives d'interprétation de la Torah. Question de sol et de nation, aujourd'hui, mais au vif même de la lettre. Eberhard Bons lit l'Ancien Testament – le Livre de Jonas et le Psaume 33 – et pose la question : Yhwh peut-il être un Dieu des étrangers ? Si ce Dieu a bien créé « toute la terre » et les peuples qui l'habitent, alors l'alliance entre Dieu et Israël est « apparemment considérée comme ouverte », et toute nation peut entrer en cette alliance, sans que soit mis en cause le « rapport particulier » du peuple juif et de Yahvé.

- 4 Les nations, précise Jacques Goetschel, sont nées « de l'éclatement de l'identité humaine universelle », et leur dispersion fut une première diaspora. La diaspora du peuple juif, après la destruction du Temple, se greffera sur cette première implosion, dont elle assumera les signatures de malheur et de survie au bout de la nuit. Mais ceci, qui portait atteinte au principe d'une « langue hégémonique annihilant toute subjectivité », constitue sans doute la condition pour qu'une humanité puisse se nommer dans une pluralité reconnue. Sortir de l'harmonie pour mieux assurer son existence singulière, et le partage, ou dialogue, avec toute autre. Car l'harmonie, dit Spinoza, est « comme une catastrophe absolue qui fait perdre la raison aux hommes ». Seul celui qui répond d'abord d'un autre, avant de répondre de lui-même, peut se dire « élu ». Cette élection, le peuple juif en accepta la charge et le devoir. C'est dire, selon Goetschel, que l'Alliance est cette « coupure fondatrice de l'altérité » et que la Loi, concernant l'homme « capable de conscience morale autonome », peut alors s'imposer dans « sa radicale hétéronomie ». Comme « fait éthique », que Lévinas dit transcendant et universel, « qu'il n'appartient pas à l'homme d'en décider librement ». De là ce paradoxe, d'une loi au-delà de toute « valeur » particulière, qui sollicite par là même « l'ouverture infinie de la Torah » au grand vertige de l'interprétation. Les pluralismes, donc, interne et externe, comme raison du monothéisme juif.

- 5 Il en va de l'islam, comme du judaïsme : religion « totalisante », la Loi et son Prophète – et rien n'y apparaît négociable. La *charia*, cette conjugaison du texte coranique et de la *sunna*, ensemble de dispositions (*hadiths*) révélées au Prophète, est cette Voie vers Dieu et en Dieu, qui ordonne l'existence des fidèles. Omar El Kadi explicite l'importance de cet impératif éthique et culturel dans le Droit islamique. « Axe commun aux écoles juridiques », la *charia*, du point de vue confessionnel, pose la croyance en l'unicité divine absolue, Allah, « nom suprême » signant l'universalité de l'Islam. Si le Coran est bien cet « ultime message céleste », l'esprit ne se résout pas en la lettre qui le nomme, et la lettre ne s'épuise pas en l'esprit qui la fait vivre. Une distanciation s'opère ainsi par l'acte même de lecture, qu'autorise « la fluidité extrême de la langue », sans contrevenir à l'interprétation du Texte comme site de la seule Vérité. Mais telle fluidité permet des applications diversifiées des principes de la Voie selon les circonstances, chaque école doctrinale définissant des rites spécifiques. Toujours double, révélation

divine, mais interprétation humaine, la *charia* peut ainsi, idéalement, s'ouvrir aux défis du monde. Et tenter d'y répondre.

- 6 Jamais cependant, le pluralisme en islam ne connaît extension plus grande que dans le soufisme. Éric Geoffroy rappelle le dit, au ^{xv}^e siècle, de Cheijh Ahmad Zarrûq : « Les soufis ne cesseront de bien se porter tant qu'ils divergeront ». D'emblée, une ouverture répondant explicitement à la quête de la pluralité et de ses régulations singulières. Rassemblées en l'offrande de chaque soufi à son Dieu et à tout autre en sa Voie. Car « il existe autant de voies menant à Dieu que de fils d'Adam », selon le principe islamique de la « divergence ». Longtemps l'on put croire l'islam espace clos sur lui-même, et dispensateur de Vérité univoque et irrévocable. Voici qu'en mystique tout se bouleverse, et se distingue. Entre le cheminement vers Dieu et son ravissement en Lui, entre la purification comme impératif de la quête, et la connaissance de Dieu (la gnose), il est des degrés assez différenciés pour que le soufisme ne les ait pas méconnus. Mais tout converge en cette capacité à dire le monde tel qu'il est, assuré que Dieu est ce monde même. Dieu « en toutes choses manifesté », la multiplicité déployée à partir de l'unité : Ibn'Arabi engage le soufisme « en une succession ininterrompue de théophanies prenant des formes innombrables ». La multiplicité des affiliations et des engagements dans la quête « gnostique », lance, au cœur de l'islam, le défi de la différence. L'analyse par Larbi Djeradi d'« un regard soufi sur le christianisme » éclaire par ailleurs avec une force particulière ce qu'il nomme « un pluralisme de convergence transversale » – soit la rencontre d'« espaces de séquences liées entre elles ». Les causeries du Cheikh Adda Bentounès concernant la figure du Christ dans le soufisme mettent l'accent sur une différence capitale. Si la représentation du Christ par les chrétiens est de type métaphorique (Christ est le Divin), elle est, chez les musulmans, de type métonymique (Christ est une part du divin). Précieuse distinction, qui enclenche une relation tout à fait remarquable entre deux monothéismes qui se veulent par ailleurs inconciliables. Car Christ est pour le soufi « Esprit et Verbe d'Allah », donc son « modèle archétypal », occupant « le plus haut degré de la “manifestation universelle” ». De même, par sa verticalité (transcendance) et son horizontalité (relation sociétale), la Croix renvoie à la condition de la Révélation, divine et ancrée en l'histoire du monde, telle que le Prophète la reçut et la transmet. Passionnante réciprocité entre la « mission mohammadienne » et celle du Christ, mises en abîme de l'une en l'autre, conclut l'auteur, « chacune étant en même temps l'intérieur et l'extérieur de l'autre », tel un ruban de Möbius.
- 7 Peut-on dès lors maintenir la fiction d'un Texte univoque, qui autoriserait des pratiques insoumises ? À l'évidence, précise Abdelmajid Charfi, les lectures modernes rompent avec une vision essentialiste du Coran, s'insurgeant contre l'autorité du « patrimoine exégétique ». Ainsi Sayyad Ahmad Khan, au ^{xix}^e siècle, interprète-t-il métaphoriquement plusieurs passages de Livre. Muhammad Iqbal, poète mystique, philosophe, proclame au ^{xx}^e siècle qu'« afin d'atteindre une pleine conscience de soi, l'homme doit finalement être livré à ses propres ressources » – s'affranchissant ainsi des prescriptions dogmatiques qui lui ôtent le libre usage de sa volonté. « L'origine divine du Coran » n'abolit pas son inscription en l'histoire, et ce qui s'ensuit d'incertitudes et de divergences herméneutiques. Il demeure cependant une résistance profonde de l'islam, selon Jason Dean, à tout pluralisme interne, ayant « valeur essentiellement négative ». Parole de vérité, la révélation scripturaire est la norme absolue. Par contre, la notion de *umma*, communauté de croyants, nation de fidèles,

semble autoriser un pluralisme « externe », en ce sens que, selon l'énoncé coranique : « Si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté » – ce qui sollicite une logique différentialiste sous la garantie d'un même référent. Les *umma*-s se suivent, reconduisant les caractéristiques de l'*umma* originelle – unité biologique, sociale et culturelle de l'espèce humaine, – et toutes liées au thème de l'eschatologie. Et au face à face entre Dieu et sa créature. Là, s'opère, bien évidemment, la dissociation entre ceux qui « croient » et ceux qui « déniaient », et la « sociation » des croyants au sein de la seule communauté du Prophète. La possibilité de « communautés » autres que celle du prophète introduirait un élément de pluralisme externe, aussitôt refermé sur lui-même au jour du Jugement.

- 8 Qu'il n'y ait pas de « langue unique » pour « proclamer l'Évangile et vivre l'Église », André Birmelé le revendique dans son analyse des conditions d'un œcuménisme et des différents modèles d'unicité dans l'espace chrétien. Si chaque confession doit conserver à l'évidence sa singularité, il convient de fonder les relations interconfessionnelles sur un « consensus différencié », qui permet à toute vocation à l'universalité d'être accueillie comme telle dans le respect de chacune. Cela implique sans doute un désengagement des « anciennes identités » exclusivistes, au bénéfice d'une « catholicité » reconnue, en sa radicalité étymologique. Ainsi du protestantisme, et de son émergence dans l'histoire. Dès son aube : sa pluralité d'expression, rappelle Jean-Paul Willaime. Les grands Réformateurs installent d'emblée la nouvelle Église comme lieu même de différenciations. Alister MacGrath, cité par l'auteur, note que « le concept de “protestantisme” apparut comme un essai de lier une série d'événements du début du XVI^e siècle pour former une narration commune de transformation ». C'est affecter la Réforme d'un coefficient de « dispersion » dont seule une mise en récit peut dire la raison et son partage. Cette raison : le droit d'interpréter la Bible, le message lieu de vérité surplombant toute exigence institutionnelle. C'est pourquoi la Réforme, comme tout à l'heure le judaïsme, est exemplairement interrogation existentielle et pensée herméneutique. Les trois grandes affiliations réformées – luthériennes et calvinistes ; baptistes et évangélistes ; pentecôtistes – relèvent, pour reprendre le schéma proposé par Willaime, de modèles institutionnels ou associatifs, idéologiques ou charismatiques, qui démultiplient les états de Réforme, chacun de ces « états » régulant le rapport des fidèles à la Bible. L'absence de pouvoir central régulateur, au risque de dissidences au sein même des Églises réformées, se conjugue à la légitimation, évoquée en permanence, du libre examen (retour à Bayle et Locke), seul capable d'instaurer une unité refondatrice au cœur de communautés dispersées. Un « nouvel âge » du protestantisme est ainsi requis, qui devra désormais vivre, selon l'auteur, de la tension même entre « scissiparité » et « unification ».
- 9 De cette tension, les premiers temps du christianisme témoignent. L'examen par Frédéric Chapot des relations entre polythéisme gréco-romain et âge chrétien, à partir des déplacements sémantiques du concept de *religio*, permet de comprendre comment se développe une conception unitaire de l'Église, dès lors que le « combat » se livre contre des confessions instituées, ou des dissidences et dérives incompatibles avec l'institution ecclésiale et son pouvoir. Le code Théodosien condamne ainsi indifféremment les Juifs, les idolâtres, les hérétiques. Triomphe d'une conception exclusiviste de la religion, de l'orthodoxie sur l'*haeresis*, de la « vérité » sur l'« erreur ». Tout se passe comme si seule une « vision universaliste de la religion » pouvait autoriser une conception pluraliste. À défaut de quoi, point de salut hors de l'Église. À cette formule porteuse d'exclusion, Madeleine Wiegner oppose l'inclusivisme qui

privilégie l'action de Dieu dans l'histoire, orientée « vers l'événement Jésus-Christ ». Le salut évangélique se différencie de la foi ecclésiale. S'ouvre aussitôt l'immense champ de la pluralité : il se pourrait enfin que le salut ne soit qu'en l'absence d'Église. Ainsi la pente pluraliste de la conception religieuse du monde consomme la rupture radicale « entre histoire et Absolu ». Jésus, « partie de l'histoire des hommes », par cette historicité, est « irrémédiablement limité ». Sauveur « unique », mais non « universel ».

- 10 Le paganisme avait son génie. Le monothéisme a son double : le divers, multiple et buissonnant. Dès l'origine, et pour autant qu'un temps premier puisse repartir de zéro, sans que les jeux, pour l'essentiel, ne soient entièrement faits, un spectre hante les religions du Livre. Le pluralisme est son ombre. L'acte de lecture, sa tentation libertaire. Le désenchantement, son issue possible. La « conscience errante », sa forme ultime. Protestataire. Protestante ?