
2008

Etonnantes rencontres aux frontières du catholicisme irlandais contemporain

Catherine Mignant
Université Charles-de-Gaulle Lille3

Follow this and additional works at: <https://arrow.tudublin.ie/jofis>

 Part of the [Religion Commons](#)

Recommended Citation

Mignant, Catherine (2008) "Etonnantes rencontres aux frontières du catholicisme irlandais contemporain," *Journal of Franco-Irish Studies*: Vol. 1: Iss. 1, Article 7.

doi:10.21427/D7PX5M

Available at: <https://arrow.tudublin.ie/jofis/vol1/iss1/7>

Creative Commons License



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-Noncommercial-Share Alike 4.0 License](#).

Etonnantes rencontres aux frontières du catholicisme irlandais contemporain
Professeur Catherine Maignant, Université Charles-de-Gaulle Lille3

En 1999, pour la première fois depuis quatre siècles, paraissait, à l'initiative du pape, une édition actualisée du manuel catholique du rituel d'exorcisme. Selon Jean Paul II en effet, « le diable 'prince du monde', poursui[vait] son action insidieuse », et tout un chacun risquait d'être « tenté par le démon » lorsqu'il s'y attendait le moins (Dempsey 2005). A la mi-février 2005, l'inquiétude papale grandissante face au succès de Satan trouvait son expression et sa réponse dans la mise en place d'une formation d'exorciste au prestigieux Athénæum Pontificum Regina Apostolorum. Etaient au programme l'histoire du satanisme, les rites d'exorcisme, la prière de libération et une formation visant à aider les âmes en contact avec l'occulte et la magie. En Irlande, la nouvelle fut accueillie avec faveur par tous ceux qui s'inquiétaient des nombreuses manifestations paranormales qui, disaient-ils, étaient le signe d'une activité redoublée des puissances infernales.¹¹ Elle fut également reçue avec enthousiasme et soulagement par ceux qui s'inquiétaient de la progression d'idées religieuses nouvelles : relayée par *Catholicireland.net*, la création de la nouvelle formation proposée à Rome devint l'occasion de dénoncer l'insidieuse progression des religiosités synchrétiques, elles aussi présentées comme l'œuvre du diable. C'est toutefois à la dernière cible des adeptes de l'exorcisme que le présent travail s'intéressera particulièrement, les religieux catholiques apparemment séduits par des théories peu conformes à la Vérité dictée par Rome. En 2005, *Catholicireland.net*, sans citer aucun nom, se réjouissait en effet à

l'avance de la possibilité qui serait ainsi offerte à l'Eglise de marginaliser les originaux par une reprise en main de la formation théologique des jeunes :

To offer future priests a balanced and profound theological, moral and spiritual formation will serve to avoid, or at least reduce considerably, the risk of having presbyters who are seduced by risky theological speculation, or liturgical and pastoral experimentations with undeniably syncretistic connotations. Therefore it is good to recall that the Church is in ever greater need of holy priests, not of priests who preach ambiguous theological theses and strange liturgical and pastoral practices, because only holy priests are able to renew the Church.¹²

Aux frontières de la doxa catholique actuelle se dessine en effet un kaléidoscope d'ouvertures, qui esquisse des voies encore confuses vers l'avenir. Ces tâtonnements, fruits de rencontres étonnantes, ont en commun de refléter l'actuel pluralisme de valeurs qui se relativisent mutuellement, et de légitimer une quête multiforme du sacré par delà le bien et le mal tels que définis par l'orthodoxie catholique.

S'il est aisé de caricaturer cette démarche de quête brouillonne en n'y voyant qu'éclatement, individualisme exacerbé, perte des valeurs primordiales, il est beaucoup plus pertinent d'y lire des signes propres de notre temps, qui nous permettent d'envisager de manière positive une réalité en voie, non de déconstruction, mais de reconstruction. Liant la mort de la métaphysique traditionnelle et la renaissance du sacré, Gianni Vattimo voit ainsi en l'ère postmoderne un âge des possibles où les Ecritures et l'incarnation divine pourraient enfin retrouver leur sens premier et guider l'humanité vers une compréhension nouvelle du message d'universalité du christianisme, fondée sur l'acceptation de l'évolution et la nécessité de l'hybridation (Vattimo 2002, 46). Au cœur du débat, les conflits d'interprétation sur la Bible et sur

l'importance religieuse d'espaces hors des Ecritures orientent la question vers le sens de la vérité et la place de la dimension humaine dans le rapport au divin.

Ces phénomènes sont d'actualité en Irlande comme ailleurs. Là aussi, le Texte sacré n'a plus d'impact chez certains que dans ses nouvelles interprétations, liées à un contexte particulier, pluraliste et syncrétique, où le hors-texte, parfois à la frange du christianisme, occupe une place de plus en plus centrale. Les contingences du monde contemporain et l'imaginaire individuel ont, dans ces milieux, largement supplanté la Vérité unique proclamée par Rome et sa métaphysique fondée sur la raison. Tant les réinterprétations du Livre Saint que les critiques du message de l'Eglise cherchent ainsi à transfigurer le religieux pour lui insuffler une vie nouvelle, redéfinissant le divin dans un sens assimilationniste, intime et universalisant.

La première rencontre, étonnamment inattendue, qui fonde la plupart des orientations nouvelles est celle du Dieu de la Bible. Nombreux sont ceux qui, analysant la vérité prescrite par l'Eglise de Rome en tant qu'objet historique, réfutent en effet sa valeur et cherchent à retrouver Dieu dans les Ecritures, c'est-à-dire au-delà de la métaphysique d'origine scolastique. Cette tendance, « fidéiste » et « bibliciste », fut en son temps dénoncée par Jean-Paul II dans son encyclique « Foi et raison » comme une dérive extrêmement dangereuse car elle nie le précepte rappelé par le Concile Vatican II selon lequel « la parole de Dieu est présente à la fois dans les Ecritures et la Tradition » (Jean-Paul II 1998, 84-5). A cela, Peter de Rosa, prêtre défroqué irlandais, mais également ancien professeur de métaphysique et d'éthique au séminaire de Westminster et doyen de la faculté de théologie de Corpus Christi à Londres, répond que l'espoir de l'Eglise repose précisément sur ceux qui refusent de se soumettre à la Tradition. Selon lui, l'Eglise entre dans le troisième millénaire avec un sens moral du 19^e siècle et une

structure médiévale fondée sur l'absolutisme papal et le célibat des prêtres. Une réforme lui apparaît donc indispensable (de Rosa 1988, préface).

Le rejet de la tradition de l'Église devient ici la condition même de la redécouverte du Dieu de la Bible. Ce sentiment est partagé par l'ensemble des progressistes catholiques, en Irlande et dans le reste du monde. Pour Gianni Vattimo, le nouveau Dieu dans lequel l'humanité est appelée à croire n'est ainsi 'bien entendu' pas celui « de la métaphysique et de la scolastique médiévale, qui n'est d'ailleurs pas le Dieu de la Bible, c'est-à-dire du Livre que la métaphysique rationaliste et absolutiste moderne avait peu à peu dissous et nié » (Vattimo 2002, 15-6). « Le Dieu retrouvé dans la postmodernité postmétaphysique », poursuit-il, « n'est que le Dieu du Livre » (Vattimo 2002, 18). Or ce Dieu peut légitimement prétendre à l'universalité car il est, par essence, ouvert à la multiplicité des discours et au pluralisme contemporains.

Selon Vattimo, la revendication d'universalité du christianisme ne doit en effet pas être entendue comme « la prétention de dire l'unique vérité avérée qui s'opposerait aux erreurs des dieux faux et trompeurs, mais (...) se présente comme une capacité 'assimilatrice' » qui constituerait « le sens même de la doctrine de l'incarnation » (Vattimo 2002, 46-7). Il s'avère donc indispensable de dissocier religion et spiritualité, ne serait-ce que parce que l'expérience religieuse est avant tout individuelle et s'accomplit au niveau le plus intime de chaque être. Donal Dorr voit dans la spiritualité effective l'expression de la réponse privée à un appel divin, qu'il vienne d'au-delà de nous ou des profondeurs de notre conscience » (Dorr 2004, 58). Toutes les dernières publications de Mark Hederman, philosophe et moine à Glenstal Abbey, vont dans le même sens. L'appel, pour lui, vient de l'intérieur et il s'agit d'être à son écoute. Il faut, affirme-t-il, tenter de décrypter les signes qui nous sont livrés par notre inconscient, être

attentifs à nos rêves et compter sur les forces mystérieuses qui nous habitent pour rencontrer Dieu et réaliser pleinement l'engagement spirituel auquel notre humanité nous destine.

Puisqu'il en est ainsi, rencontrer l'humain en nous, se réjouir de notre humanité, même dans ce qu'elle a de plus animal, devient une condition essentielle, selon laquelle refondre le message catholique. C'est contre « la violence totalitaire » de l'universalisme mal compris par les autorités ecclésiastiques centrales que ressurgit (...) ce que Michel Maffesoli nomme « la sagesse démoniaque » contemporaine, cette sagesse « qui met en relation tous les éléments constitutifs de la nature jusque et y compris aux plus sauvages », pour « brouiller les codes rationnels » patiemment élaborés notamment par le christianisme (Maffesoli 2002, 38-9). L'erreur du christianisme a été d'asseoir l'essentiel de son message sur une fausse dualité bien/mal, qui est à l'origine de ce que Mark Hederman nomme la « culture schizoïde » prescrite par l'Eglise. Le mal absolu n'existe pas davantage que le bien total. La tradition jungienne, reprise par Maffesoli insiste sur le fait que Satan souligne à jamais « l'imperfection de la création », puisqu'il existe une zone d'ombre, une divinité des abîmes qui lie en Dieu la bonté infinie et la cruauté insigne (Maffesoli 2002, 76). L'Eglise Catholique place aujourd'hui au banc des accusés ceux qui cherchent à se réconcilier avec le mal inné en tous dans une perspective positive. Hederman lui reproche ainsi d'avoir nié la part de ténèbre qui est notre fardeau commun et imposé aux hommes un modèle angélique en opposition avec leur humaine nature, créée et voulue par Dieu.¹³ Il convient aujourd'hui, selon lui, de réhabiliter ce qu'il appelle « *the proper dark of the Roman Catholic tribe* » (Hederman 1999, 34). Voici résumée, d'après le sociologue Michel Maffesoli, une revendication centrale de notre temps : « la personne

plurielle s'affirme, la personne composée (...), antagonique, contradictoire » ; et « la réaffirmation de la personne plurielle, dans un monde polyculturel, aboutit à réintégrer le mal comme un élément parmi d'autres » (Maffesoli 2002, 16-7).

Or, dans l'esprit de la morale catholique binaire, la dialectique du bien et du mal se reflète dans l'opposition entre l'esprit, ou l'âme, et le corps. Hederman voit en cela une étonnante incompréhension du dessein divin :

Our invitation to become children of God, which is what the incarnation was about, (...) became an invitation to renounce being human and to set about becoming divine, to stop being animals and to start being angels. (...) If 'spiritual' is interpreted in this way, it means renouncing or repudiating everything that is not spiritual, which means our nature, our flesh and, above all, our sexuality (Hederman 1999, 28).

Si l'on suit toujours l'analyse de Maffesoli, « La peur de l'animalité est le fondement de la perspective universaliste. Elle est le fonds de commerce, intangible, de tous les moralistes » (Maffesoli 2002, 44), pour qui la sexualité mène aux portes de l'enfer. Toutefois, par-delà le bien et le mal, se situe l'intégrité de la création divine que le démiurge n'a pu vouloir que sexuée. Tel est le message, de tous les progressistes qui ne cherchent rien de plus que de renouer avec leur humanité.

D'après Donal Dorr, il n'y a rien là que de très légitime. Et il s'interroge : "*Why is it that shame is so inextricably linked to what should be such a positive and enjoyable experience as sexual activity?*" (Dorr 2004, 100). L'Eglise n'a rien compris, ajoute-t-il, qui, pendant des siècles, a présenté la sexualité comme strictement biologique et reproductive au lieu d'y lire une manifestation de l'amour de Dieu. Il est urgent d'inventer une spiritualité de la sexualité qui soit plus conforme à l'enseignement de l'Evangile :

(...) I have devoted several pages to the exploration of shame and various damaging reactions to it. It is because this throws a lot of light on the distorted and dysfunctional theology and spirituality of sexuality which was dominant in the church in recent centuries – at least up to Vatican II, and to some extent even up to the present. If we are to develop a healthy spirituality of sexuality, we must face the challenge of correcting the inadequate and at times distorted theology and spirituality which we have inherited. We cannot any longer assume that what is presented to us as the ‘traditional catholic teaching’ on sex and sexuality is an accurate and adequate reflection of what Jesus stands for (Dorr 2004, 116).

Les Catholiques perdent de vue l’humanité de Jésus, renchérit Peter de Rosa (1998, 238). En effet, démontre-t-il dans sa magistrale et très critique étude de l’histoire de la papauté, la phobie du sexe au sein du dogme catholique peut historiquement être attribuée à St Augustin, jeune homme aux mœurs dissolues, qui devint pur esprit après sa conversion. Il prit alors en horreur les amours illicites, voire sordides, de sa jeunesse, interdit sa maison aux femmes et n’accepta plus de leur parler qu’en présence de témoins. Et de Rosa conclut : “*His conviction that sexual appetite is of its nature evil became the great tradition of the Church*” (Dorr 2004, 319). La tradition de l’Eglise dans ce domaine comme dans tant d’autres est donc strictement humaine et non divine. Et Donal Dorr de rappeler l’extrême sensualité du texte du Cantique des Cantiques, qui peut être lu comme une glorification de l’amour sexuel, l’un des plus beaux présents de Dieu. Jésus, par ailleurs, ajoute-t-il, ne rejetait pas les femmes, bien au contraire : il les traitait en égales, ce qui, à l’époque, passait pour scandaleux. L’héritage de Saint Augustin trahit donc la parole du Christ et l’Eglise s’est rendue coupable d’un abus de pouvoir totalement illégitime au vu de l’enseignement divin (Dorr 2004, 124-6).

L’Eglise s’inquiète naturellement de tels débordements, provenant de ses propres rangs. En tête des profanateurs vient la Catholic Theological Society of America, qui, se

lamente *Living Tradition*, l'organe du forum théologique romain, a totalement trahi sa vocation :

The CTSA report proclaimed to Catholic educators a long series of morally irresponsible, shocking, and pastorally devastating conclusions such as the following : a) that Sacred Scripture does not necessarily forbid any form of genital behaviour whatsoever ; b) that adultery can be morally acceptable; c) that contraception can be wholesome and moral; d) that premarital intercourse can be a morally good experience ; e) that evaluations of premarital intercourse that are 'sin-centred' should be avoided ; f) that obscene words are now part of the common vocabulary and may be used in polite conversation ; g) that pornographic material is not immoral ; h) that masturbation is not sinful ; i) that homosexual intercourse is not wrong in itself (...).¹⁴

Ces conclusions sont un excellent résumé de ce que disent les progressistes catholiques en Irlande également. Partout dans le monde, d'ailleurs, des instructeurs catholiques se font ainsi les agents de ce que Rome nommerait le démon : "*Teachers in Catholic schools (...) are not only in effect propagating the spirit of the world, the flesh and the devil, but doing so with the apparent blessing of the Church*".¹⁵ Le catéchisme de l'Eglise Catholique est pourtant clair sur la question; le document de référence publié par la Conseil Pontifical pour la Famille, "*The Truth and Meaning of Human Sexuality: Guidelines for Education within the family*", l'est aussi. Le sixième commandement, « Tu ne commettras pas l'adultère », avec son corollaire, selon lequel tout homme qui a regardé une femme avec concupiscence a déjà commis l'adultère en son cœur servent de base aux directives catholiques en matière de comportement sexuel.

Bien loin de ces considérations dictées par l'histoire de l'Eglise, Mark Hederman, explorant son humanité, y découvre en outre une dimension masculine autant qu'une dimension féminine, à l'image de Dieu, lui aussi réinterprété par certains comme un être sexué à la fois mâle et femelle. Le père Thomas Casey, rappelant la

célèbre déclaration de la chanteuse Madonna à propos du lien entre religion et érotisme¹⁶, commentait dès 1994, de la manière suivante :

Although I do not subscribe to her sizzling cocktail of sex and religion, I believe there is more than a grain of truth in what Madonna says. We need to reintegrate sexuality into our Christianity. We have forgotten or concealed the fact that God is more sexual than any of us. (Casey 1998, 101)

Et il poursuivait de la manière suivante, en proposant une réinterprétation du mystère de la Trinité, fondée sur sa perception de Dieu comme homme et femme tout à la fois:

For a long time, we, Irish, have followed the example of St Patrick in grasping at the shamrock to help us picture the Trinity. That is okay for children. But for over eighteens, sexual love would be a much more real (and graphic reality). (Casey 1998, 102)

Le père Casey nous révèle d'ailleurs que, de la même manière qu'un enfant naît de l'union charnelle entre un homme et une femme, le Saint Esprit naît du rapport d'amour entre le Père et le Fils : « *The unexpected result of this mutual surrender of love is a third person, the Spirit* » (Casey 1998, 103). Dieu sexué est pur amour et père d'un homme sexué à son image.

Lorsque l'homme croise en lui-même sa propre humanité, encouragé en cela par sa rencontre initiale avec le vrai Dieu des Ecritures, doublement sexué, il découvre également, selon certains, une part de Dieu en lui-même. Selon John O'Donohue, « le corps est le temple de l'Esprit Saint »; et il poursuit : “*If we believe that the body is in the soul and the soul is divine ground, then the presence of the divine is completely here, close with us*” (O'Donohue 1997, 73). John O'Donohue fonde sa certitude sur une grande pensée mystique du christianisme médiéval, celle de Maître Eckhart, un penseur cité régulièrement par la plupart des progressistes catholiques. Dans la perspective qui

est la nôtre ici, il est pertinent de noter que Maître Eckhart a été condamné en 1329 pour vingt-huit de ses thèses, jugées « malsonnantes, téméraires et suspectes d'hérésie » (Eckhart 1942, III). Les autorités ecclésiastiques de son temps lui reprochaient de proposer de la théorie de l'union mystique une interprétation exacerbée qui déifiait l'âme humaine, envisagée dans une union si intime avec Dieu qu'elle ne se distinguait plus de son créateur. De même le mystique était-il soupçonné de panthéisme, ce qui n'est pas sans écho à l'époque contemporaine, puisque les réformistes se réclamant de Maître Eckhart, écologistes de cœur, mettent en avant l'immanence de Dieu. Le divin doit, selon eux, être vénéré dans sa création, la nature et la planète, qu'il est de notre devoir de protéger. Notons aussi que Maître Eckhart n'a été réhabilité que très tard, au XIXe siècle, et par la pensée protestante très essentiellement.

Etonnante rencontre, donc, l'homme est susceptible, pour certains, de trouver Dieu en lui-même, mais il peut être difficile à identifier, d'où le recours à toute une série de pratiques au frontières du catholicisme en termes de supports rituels ou de croyances. Pour y parvenir, en effet, il peut être nécessaire, selon les expérimentateurs, de se placer au croisement de toutes les spiritualités et philosophies susceptibles de nous aider. Dans la tentative première qui consiste à briser les codes d'accès à notre inconscient, Mark Hederman propose ainsi des techniques originales, dont l'utilisation de symboles qui l'aident à avancer dans l'obscurité intérieure où il cherche Dieu. Dans un ouvrage de 2003 accueilli avec une certaine méfiance par l'opinion catholique irlandaise, Hederman suggère à cette fin, par exemple, l'utilisation des cartes de tarot pour nous aider à « lire le monde comme symbole » (Hederman 2003). Il y voit un équivalent européen et chrétien des idéogrammes chinois, une porte ouverte sur « un monde alternatif, une autre forme de pensée » car les arcanes sont les « reliques d'une sensibilité religieuse »

(Hederman 2003, 27) pré-moderne. Dénonçant le détournement par les occultistes et autres astrologues de cartes à la symbolique purement chrétienne à l'origine, il voit en elles « *an idiot's guide' to the unconscious.* » (Hederman 2003, 29) On le voit bien ici : pour lui, l'accès au vrai Dieu des Ecritures, peut se faire hors de la Bible et hors des livres en général. C'est même l'un des leitmotifs de son ouvrage. Commentant l'arcane VIII du tarot de Marseille, qui représente l'ermite, il écrit ainsi :

The card shows a monk, like Lao-tzu, whose name means 'old man', embodying a wisdom, not to be found in books, a wisdom both elemental and ageless, represented by the fire in his lamp.(...) This tiny particular lamp represents personal wisdom, not universal law. The design, features, and colours of the card betoken a pragmatic approach to truth rather than an abstract or philosophical one. Such wisdom is not found in libraries; it is distilled in broken hearts. The hermit's tranquil demeanour results from individual insight. It is the surefootedness of the mystic rather than the assimilated security of religious dogma (Hederman 2003, 150).

Pour Hederman, le Dieu du Livre se trouve manifestement hors de toute interprétation livresque et tout particulièrement dans l'imaginaire humain figuré par la création artistique. Car les cartes sont aussi des œuvres d'art et, en cela, une métaphore de la création. De l'arcane XXI et dernier, le Monde, il dit ainsi qu'il représente le triomphe de la résurrection et célèbre le monde comme absolu de la créativité divine :

The world is to be understood neither as an organism nor as a mechanism, it is a work of art; it is movement and it is rhythm. And if we are pure of heart we can syncopate our basic rhythm to the divine rhythm and be taken up in the dance of eternity. Creativity and joy are at the root of creation, as it was in the beginning, is now, and ever shall be, world without end. (Hederman 2003, 208)

L'art est mis en avant comme moyen privilégié d'accès à Dieu car il est le fruit de l'imaginaire et de la créativité humains. “*Art reveals to us the uniqueness of what it can*

mean to be human”, écrit Hederman (Hederman 2003, 26), ce qui nous guide spontanément vers le divin, ultime créateur. La réinterprétation du divin passe aujourd’hui nécessairement par une spiritualisation de l’expérience religieuse. Or cette spiritualisation « accentue l’aspect esthétique » entendu dans le sens d’accès à l’imaginaire. Pour Vattimo, « L’état de civilisation à laquelle nous sommes parvenus nous offre la chance de réaliser le règne de l’esprit conçu comme allègement et ‘poétisation’ du réel » (Vattimo 2002, 83).

Il est significatif alors d’entendre en Irlande des voix s’élever pour qu’il soit fait appel aux artistes pour réinventer la religion. C’est à ce prix que la pensée catholique, pensent certains, pourra se revigorer de l’intérieur. Anthony Draper, prêtre et professeur de théologie à Dublin, présente ainsi l’écrivain comme « l’orateur de la condition humaine » et confère à son œuvre un caractère sacré :

The artist can see deeper than the political slogan, the psychological jargon, the ecclesiastical rhetoric (...). This prophetic dimension of the artistic vocation, digging beneath the surface, can hardly be ignored by the theologian who shares in the same prophetic spirit, being called to search under the exterior to discern the hidden presence of God (Draper 1998, 123).

Le temps de la censure est donc apparemment définitivement révolu et l’on en appelle aux artistes pour réinventer la religion catholique :

We must breathe life into the dead weight of our liturgies, by inhaling their forgotten fragrances, their hidden beginnings (...) we must re-imagine baptism (...). We must re-imagine penance (...). We must re-imagine Eucharist (...). We must re-imagine marriage (...). We must re-imagine suffering and death (...).
So let our artists freshen the telling of our tale. So let them fresco our oratories as they will stain our transparencies as they need to. Let them raise the roofs of our cathedrals and decant God’s light. (Matthews 1998, 39-46)

La spécificité de notre époque réside en réalité dans la multiplicité des approches possibles, qui légitime, aux frontières de la doxa, une absolue liberté dans le rapport au divin, et le rejet de tout discours de type normatif.

Si, dans le contexte catholique, il est maintenant permis d'envisager de dissocier la spiritualité de la religion, si « un christianisme non religieux » (Mathews 1998, 39-46) prend ainsi corps dans le cadre postmoderne, il paraît indispensable, du même coup, de revenir sur la signification même du concept de métaphysique. La perception judéo-chrétienne de Dieu créateur de toutes choses et origine ultime de l'être avait abouti à une identification totale de la métaphysique et de la science de l'être en tant qu'être avec la science de Dieu, pour se trouver totalement réduite à la théologie et à son interprétation d'une source ultime de la vérité. Revenir sur ce précepte fondamental invite à s'interroger sur la possibilité même d'une métaphysique contemporaine. Elle ne devient en fait envisageable que si nous nous référons à la définition originelle, fondée sur la présentation d'Aristote, qui distingue physique, science de la nature et métaphysique, science de l'au-delà de la nature¹⁷, et qui postule simplement l'existence d'un monde invisible au-delà du monde. Cette proposition minimale rend alors légitime une redéfinition de la relation à Dieu par le biais d'une métaphysique réinventée, plurielle, à l'image de notre « Babel postmoderne » (Vattimo 2002, 29). L'expérience spirituelle authentique n'est alors accessible qu'au-delà des apparences, au-delà de rituels vidés de toute signification. A une métaphysique de système se substituent ainsi des métaphysiques de l'expérience, qui ne sont pas sans évoquer les thèses de Bergson dans son *Introduction à la métaphysique*, pour qui l'intuition humaine se situait au cœur de la relation avec le divin. Dieu étant par définition absent et l'expérience spirituelle se déroulant exclusivement dans l'esprit de l'individu qui la vit, on peut, suivant cette

approche, suggérer que l'homme acquiert, hors du système établi, le pouvoir de réinventer le sacré et de revoir ses rituels dans une perspective qui valorise son imagination.

Certaines expérimentations aux marges du catholicisme vont tout à fait dans ce sens. Elles montrent que l'on peut alors se donner la liberté de franchir des frontières interdites pour créer un nouveau lien avec le divin. Nous prendrons deux exemples, l'un indigène et influent dans ses formes mesurées, le christianisme celtique, et l'autre exogène et marginal, le christianisme et les sagesses orientales. Dans les deux domaines, il existe des différences considérables de degré entre modérés et extrémistes, mais les uns comme les autres manifestent la tentation de franchir la frontière vers une terre aussi largement inconnue que porteuse de promesses pour l'imagination humaine. Nous verrons d'ailleurs que les attirances revendiquées ne sont pas mutuellement exclusives et que les frontières se rejoignent.

L'un des analystes les plus rigoureux de la question du christianisme celtique, John O'Riordain, souligne, dans son ouvrage intitulé *Irish Catholic Spirituality, Celtic and Roman*, l'extraordinaire élément de permanence qu'il voit dans le sentiment religieux irlandais depuis l'évangélisation. Après une analyse en quatorze points de cette remarquable continuité, il conclut: "(...) *our popular religious tradition is at once faithful to the point of apparent fatalism and fresh, free-flowing, and unpredictable as a mountain stream*" (O'Riordain 1998, 12). Elle est donc force de vie, contrairement à l'institution que les Irlandais rejettent aujourd'hui au profit d'un message trop longtemps occulté.

L'Eglise a ainsi desservi la religion catholique, affirme le père Daniel O'Leary, en dénonçant les pratiques populaires superstitieuses d'inspiration vaguement païenne.

Celles-ci avaient en effet le mérite de rythmer « le mystérieux voyage de l'âme » et de le ritualiser, ce dont l'Eglise catholique s'est montrée incapable (O'Leary 1999, 223). Michael Drumm, professeur de théologie au Mater Dei Institute de Dublin le confirme, dans un plaidoyer en faveur d'un retour intelligent aux origines :

We might bring forth many riches from our past to help us incarnate the faith in a post-modern context. We could look again at the emphasis on communal rituals rather than just the individual's search for meaning; at the interaction of Christian and pagan motifs; at the celebration of the earth; at the encounter with the numinous and otherness in many of our traditions. This is already happening in what is termed 'Celtic spirituality'. (Drumm 1996).

Cette citation très riche mérite que l'on s'y intéresse. Elle résume en effet en quelques mots l'essentiel des éléments principaux de définition d'une spiritualité irlandaise qui serait force de renouveau pour la foi catholique.

Tout en établissant une distinction entre les spiritualités dites celtique et irlandaise, l'auteur y revendique l'appartenance de l'Irlande à la grande tradition des Celtes, qu'il définit en termes d'aptitude à la fusion éclairée des traditions religieuses. Des ouvrages sur la spiritualité celtique comme modèle pour les temps futurs sont parus en assez grand nombre ces dernières années. Il est intéressant de noter que l'accent y est systématiquement mis sur faculté novatrice des Celtes, successivement prêts à assimiler la religion néolithique et à embrasser le christianisme tout en préservant les aspects essentiels de leur sensibilité religieuse. C'est sur la base de cette permanence, mais aussi du dynamisme et de l'adaptabilité de la culture celtique, préservée par l'histoire, que doit, selon les adeptes du Christianisme celtique, se fonder toute tentative de régénération religieuse. A cette frontière, le risque existe de basculer de l'autre côté. C'est ce qui est arrivé au père Dara Molloy, prêtre catholique, qui a quitté l'Eglise pour

mener à Inis Mór, avec sa femme ses quatre enfants, une existence qu'il présente comme celle d'un moine celtique, mais qui inclut une dimension ouvertement druidique.

Aucune des élaborations intellectuelles précédemment évoquées ne propose un système cohérent fondé sur un seul type de pensée religieuse. Toutes puisent leur inspiration de plusieurs sources, présentées comme compatibles. Ce n'est ainsi pas un hasard si les adeptes irlandais du christianisme celtique sont en général soucieux de manifester leur respect envers les conceptions bouddhistes. John Main et William Johnston, deux religieux catholiques précurseurs de l'exploration des rapprochements possibles entre christianisme et bouddhisme, ont tous deux été initialement attirés par le christianisme primitif : le christianisme des origines est en effet celui qui se prête le mieux aux analogies avec les sagesses orientales – ainsi John O'Donohue voit-il, pour sa part, un parallèle convaincant entre sa compréhension de l'*anam cara* celtique et du *kalyana mitra* hindou (O'Donohue 1997, 48).¹⁸ C'est aussi la forme de christianisme qui, comme le bouddhisme, est compatible avec la sensibilité écologique. Notons entre parenthèses que les adeptes de l'éco-théologie, autre dérivation contemporaine du christianisme, se réclament eux aussi des thèses bouddhistes. Selon le rapport du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux sur le New Age, le rapprochement entre écologie, christianisme celtique et religions d'orient est typique des dérives dangereuses de la spiritualité contemporaine. Tout en reconnaissant la légitimité d'une quête spirituelle, ses auteurs notent qu'une telle approche s'inscrit dans une démarche qui va à l'encontre de la révélation chrétienne et condamnent le relativisme qui la soutient (CPDI 2003, 5).

Il est notoire que, depuis les années 60, le monde occidental se réapproprie très librement les techniques psycho-corporelles et certains principes philosophiques

bouddhistes et hindouistes. Le mouvement était, au départ, peu perceptible en Irlande, mais il l'a désormais rejointe, au point d'exercer une forme d'influence dans le contexte contemporain des mutations du croire. Mark Hederman pour sa part, explorant la part obscure de l'intériorité humaine dans *Kissing the Dark*, se réfère, entre autres, au modèle que pourrait constituer une technique de méditation Zen particulière pour parvenir à apprivoiser son inconscient :

Gentling the bull is a Zen training process which allows you to get in touch with [the unconscious]. This involves searching for, finding, catching and riding back home, the bull that is part of everyone's being. (...) We have to undertake some similar exercise or exercises in Europe to start befriending the Minotaur (Hederman 1999, 157).

D'autres enfin, à l'instar du Bénédictin anglais John Main, fondateur, dès 1974, d'une école de méditation à la croisée des chemins entre traditions chrétiennes primitives et orientales, envisagent la contemplation comme partie prenante d'une conscience spirituelle globale. Insistant sur la centralité de la méditation chez les Pères du désert du IV^e siècle et des parallèles à établir avec les enseignements des maîtres d'Asie, John Main a diffusé ses préceptes de par le monde. Ses centres de méditation chrétienne, unis en 1991 sous la dénomination de World Community for Christian Meditation comptent aujourd'hui des groupes dans le monde entier. Il en existe dans toutes les régions d'Irlande, au Nord comme au Sud, qui sont animés indifféremment par des laïcs et des religieux. L'ordre bénédictin dans son ensemble est, par ailleurs, à la pointe des échanges spirituels entre Ouest et Est, et il participe à des rencontres avec des moines bouddhistes (surtout zen) depuis 1979.

La personne qui semble aujourd'hui aller le plus loin dans le domaine du rapprochement entre catholicisme irlandais et bouddhisme est sans nul doute le

philosophe et théologien irlandais Joseph O'Leary, actuellement professeur associé à l'université Sophia de Tokyo. Il postule en effet la possibilité d'un rapprochement viable entre christianisme et bouddhisme sans renier le christianisme et en construisant l'avenir. Sa position est radicale : il s'agit de réinventer les religions traditionnelles pour les adapter au contexte global contemporain. Certes confidentielle à l'échelle de l'Irlande, cette perspective est symbolique du dynamisme du dialogue interreligieux entre christianisme et bouddhisme au niveau international.

Joseph O'Leary se fixe en réalité la tâche « d'élaborer un discours proprement théologique sur le pluralisme religieux » (O'Leary 1994, 27) au nom des « rapports de complémentarité » (O'Leary 1994, 33) qu'il voit entre les grandes traditions religieuses. Il le justifie par différents exemples dont celui qui suit : « Comparé au bouddhisme, il peut sembler que le christianisme soit une religion émotive et confuse ; l'Évangile a besoin des analyses bouddhistes pour expliquer la logique sa doctrine d'amour et pour dissoudre la fausse ontologie sur laquelle repose l'égoïsme » (O'Leary 1994, 34). Le christianisme en retour, est susceptible d'apporter au bouddhisme la notion de primauté du Christ « comme figure intégrale du salut de Dieu, tout en admettant que le processus du salut puisse se poursuivre de manière indépendante dans les autres traditions » (O'Leary 1994, 253). Le Christ est toutefois ici compris dans son interprétation gnostique, « non plus comme le Christ-Roi de la chrétienté, mais comme concentration de la sagesse et de l'illumination » (O'Leary 1994, 294).

Le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, citant Jean-Paul II, rappelle que les positions gnostiques ont été rejetées par l'Église et que l'on ne peut détourner la parole divine en se réclamant d'une prétendue connaissance profonde de Dieu (CPDI 2003, 6). Or c'est bien la notion même de Dieu qu'il est question de revoir

à la lueur de théories humaines selon une approche moniste. O'Leary en convient bien volontiers, puisque sa thèse centrale s'attache à réconcilier le Dieu personnel des Chrétiens et le non-théisme bouddhiste. Il suggère, pour ce faire, d'utiliser « une idée maîtresse, sous-jacente aux réflexions bouddhistes sur la fragilité du langage, celle de la vacuité (*śūnyatā*) [pour] repenser Dieu et son Christ » (O'Leary 1994, 17). Il s'agit là pour O'Leary d'un apport constructif à la théologie chrétienne et le moyen de limiter la prolifération d'une « religiosité sauvage » dans laquelle il ne se reconnaît pas (O'Leary 1994, 315). Dans sa lettre aux évêques de 1989, le cardinal Ratzinger dénonçait dans ce type d'élaboration intellectuelle une perception de Dieu qui n'avait plus rien à voir avec la seule vraie tradition chrétienne, puisque devenu « un abîme indéterminé de divinité' ». ¹⁹ Il est bien impossible, selon les autorités centrales de l'Eglise, de réconcilier dualisme et monisme.

Aux marges de la doxa catholique, une dynamique de réinvention est à l'œuvre hors des cadres de la tradition de l'Eglise défendue par Rome comme l'une des composantes essentielles du dogme. Les catholiques progressistes à l'origine du processus participent, ce faisant, à un double phénomène de démythification et de remythification. Tous reviennent sur la lente élaboration historique de croyances que leurs pères croyaient fondées en nature. Le Christ n'a jamais rien écrit, souligne ainsi Mark Hederman. La religion du Livre, dit-il, n'est pas autre chose au départ que l'articulation humaine de la pensée divine dans les systèmes de pensée de l'époque, eux-mêmes le fruit d'histoires antérieures. Au cadre philosophique grec qui, le premier, accueille les prémisses de la parole chrétienne, vinrent ensuite s'ajouter des éléments multiples, entachés d'erreurs d'interprétation et d'inventions pures qui eurent pour effet, conclut Hederman, d'altérer grossièrement le message hors-Texte de Jésus. Dénoncer de

la sorte la fabrication historique revient à démythifier le dogme. Remythification il y a bien également dans les cercles progressistes puisqu'il est, après tout, question de réinventer le christianisme sur une base à la fois individuelle et synchrétique.

Pour Gianni Vattimo, le problème actuel de l'Eglise de Rome est qu' « elle ne parvient pas à se libérer de la littéralité historique du choix des premiers apôtres » (Vattimo 2002, 74). Pour répondre aux propositions religieuses de toutes natures, la seule option qui lui reste offerte est alors le repli dans un discours réactionnaire, dénonçant tout ensemble les aberrations des nouveaux mouvements religieux et les interprétations catholiques libérales des Ecritures, encourageant la piété populaire de type traditionnel et le culte du pape. Pour Vattimo, comprendre en contexte les métaphysiques nouvelles permet de revenir au vrai Dieu. Alors toutes les dérives par rapport au modèle dogmatique prennent sens. Une lecture spiritualisée du message des Ecritures permet de comprendre qu' « histoire sacrée et histoire profane ne se distinguent plus » et alors « l'effet du pluralisme culturel, ainsi que politique, social, etc., qui caractérise le monde postmoderne est une sorte de 'spiritualisation' du sens même de la réalité » (Vattimo 2002, 76-77). C'est dans ce nœud des possibles que l'on peut désormais accéder à la vie éternelle réinterprétée par Vattimo pour signifier « la jouissance parfaite des significations et des formes spirituelles que l'histoire de l'humanité a produites et qui constituent le 'royaume' de l'immortalité » (Vattimo 2002, 86).

Works cited

Casey, Thomas, 1998. "Old Yarn and New Stories", Conway Eamonn & Kilcoyne Colin, éd., *The Splintered Heart*. Dublin: Veritas.

Conway, Eamonn & Kilcoyne, Colm, éd., 1998. *The Splintered Heart*. Dublin: Veritas.

Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, 2003. *Jesus Christ The Bearer of the Water of Life – A Christian Reflection on the New Age*, in www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age-en.html

de Rosa, Peter, 1998. *Vicars of Christ*. Dublin: Poolbeg.

Dempsey, Anne, 2005. « Exorcising the Devil. Is it really all in the Mind? », *The Irish Independent*, 23 February.

Dorr, Donald, 2004. *Time for a Change*. Dublin: Columba Press.

Draper, Anthony, 1998. “The Frontier of the Word” in Conway Eamonn & Kilcoyne Colin, éd., 1998 *The Splintered Heart*. Dublin: Veritas.

Drumm, Michael, 1996. “Irish Catholics - a People Formed by Ritual” in Eoin Cassidy, éd., *Faith and Culture in the Irish Context*. Dublin: Veritas.

Hederman, Mark, 1999. *Kissing the Dark*. Dublin, Veritas.

Hederman, Mark, 2003. *Tarot: Talisman or Taboo – Reading the World as Symbol*. Dublin: Currach Press.

Jean-Paul II, 1998. *Faith and Reason*. Dublin: Veritas.

Maffesoli, Michel, 2002. *La part du diable*. Paris: Flammarion.

Mathews, Aidan, 1998. “The Annals of Hannah”, in Conway Eamonn & Kilcoyne Colm, éd., 1998 *The Splintered Heart*. Dublin: Veritas.

O’Donohue, John, 1997. *Anam Cara*. Londres: Bantam Books.

O’Leary, Daniel, 1999. *Lost Soul? The Catholic Church Today*. Dublin: Columba Press, 1999.

O’Leary, Joseph, 1994. *La vérité chrétienne à l’âge du pluralisme religieux*. Paris: Les Editions du Cerf.

O’Riordain, John, 1998. *Irish Spirituality, Celtic and Roman*. Dublin: Columba Press, 1998.

Vattimo, Gianni, 2002. *Après la chrétienté*. Paris: Calmann-Lévy.