

Traverser le néant

Nishitani, la religion et la dé-coïncidence

Lucien Lemaire

Octobre 2026

Résumé

Partout, les religions reviennent comme des marqueurs d'identité, mis au service d'un « nous » dressé contre un « eux ». Cet article part de ce constat pour relire *Religion and Nothingness* (1961) de Keiji Nishitani, figure majeure de l'école de Kyōto. Pour Nishitani, demander « à quoi sert la religion ? », c'est déjà l'avoir perdue. La religion commence quand le moi cesse d'être le centre et devient lui-même la question. Le chemin qu'il décrit traverse le nihilisme au lieu de le fuir : de la conscience à la nihilité, puis, par le Grand Doute, jusqu'à la vacuité (*śūnyatā*). À partir de là, il relit le christianisme, à travers la kénose du Christ, l'amour qui ne trie pas et la Déité d'Eckhart. L'article reprend la notion de dé-coïncidence de François Jullien comme fil conducteur. Il montre que les enseignements du Christ et du Bouddha se rejoignent en un même geste : défaire l'identité plutôt que la consolider. Leurs divergences y sont lues comme des écarts qui ouvrent un « entre », non comme des frontières.

Mots-clés : Nishitani, école de Kyōto, nihilisme, vacuité, kénose, dé-coïncidence, identité religieuse, dialogue bouddhisme-christianisme

Introduction

Pourquoi penser la religion aujourd'hui ?

On pourrait croire la question religieuse réglée en Europe : affaire privée, héritage culturel, ou survivance. Elle revient pourtant partout, mais sous une forme singulière. Ce n'est plus d'abord la foi qui se montre, c'est l'appartenance.

Les exemples ne manquent pas. On invoque les « racines chrétiennes » de l'Europe pour tracer une frontière, et non pour aimer l'étranger comme le demande l'Évangile. En Inde, le nationalisme hindou fait de la religion la définition de la nation. En Birmanie, des moines bouddhistes ont prêché la haine contre les Rohingyas. En Russie, l'Église orthodoxe bénit la guerre. Aucune tradition n'est à l'abri, pas même celle qui enseigne le non-moi.

Le sociologue Olivier Roy (*La Sainte Ignorance*, 2008) a décrit ce mouvement : une religion coupée de son essence, de ses textes et de sa pratique devient un pur marqueur identitaire. Elle ne transforme plus personne ; elle sert à dire qui est « nous » et qui est « eux ».

Alors, à quoi sert une religion devenue étendard ?

Elle sert à rassurer un groupe sur lui-même. Elle est mise au service d'un moi collectif. C'est exactement la question que Nishitani refuse de poser, nous le verrons : pour lui, demander « à quoi sert la religion ? », c'est déjà l'avoir perdue. L'instrumentalisation identitaire n'est que la forme la plus visible, et la plus dangereuse, de cette perte.

Penser la religion aujourd'hui n'est donc pas un luxe d'érudit. C'est se donner les moyens de distinguer ce qui, dans une tradition, *referme* le moi sur une identité, et ce qui *l'ouvre*.

Ce qu'apporte la dé-coïncidence (F.Jullien)

Une expérience ordinaire : Une habitude bien réglée, une institution qui marche, une identité bien installée : tout « coïncide ». Chaque chose est à sa place. Mais ce qui coïncide trop finit par s'enkister. L'adéquation devient cloture : on ne voit plus rien d'autre que ce qui est déjà là. Dé-coïncider, c'est défaire cette

adhérence, ouvrir une fissure dans ce qui se referme. Pour Jullien, c'est de là que viennent l'art et l'existence : *ex-sistere*, se tenir hors de soi.

Jullien en tire une conséquence directe pour notre sujet (*L'Écart et l'entre*, 2012 ; *Il n'y a pas d'identité culturelle*, 2016). Penser les cultures en termes de **différences**, c'est les ranger dans des identités qui s'excluent. Les penser en termes d'**écarts**, c'est accepter un écart fécond — faire naître un **entre**, un espace commun qui n'appartient à aucune.

La religion identitaire est une religion de la coïncidence : le croyant coïncide avec son groupe, le groupe avec sa tradition, la tradition avec un territoire. La question qui guide cet article est donc celle-ci : *et si l'expérience religieuse authentique était, au contraire, une dé-coïncidence radicale ?* C'est ce que suggère Nishitani, quand il décrit la religion comme l'effondrement du moi qui se croyait le centre.

L'école de Kyōto : un espace de confrontation entre Orient et Occident

Nishitani appartient à l'**école de Kyōto**, née au début du XX^e siècle autour de Kitarō Nishida (1870-1945), puis de Hajime Tanabe et de Nishitani lui-même. Son projet est singulier : penser l'expérience bouddhique, en particulier zen, avec les outils de la philosophie occidentale (Kant, l'idéalisme allemand, la phénoménologie, Heidegger), et interroger en retour l'Occident à partir de cette expérience.

Ce n'est pas un syncrétisme, qui mélangerait tout. C'est une **confrontation** : deux manières de penser se mettent à l'épreuve l'une de l'autre. Nishida pense le « lieu du néant absolu » avec le vocabulaire de Hegel ; Nishitani lit Eckhart avec les yeux d'un pratiquant du zen. Chaque tradition y découvre ce qu'elle ne voyait pas d'elle-même.

Au sens de Jullien, l'école de Kyōto ne compare pas des différences : elle habite des écarts.

Il faut ajouter une ombre, par honnêteté, un écart entre le projet et l'éthique. Pendant la guerre, plusieurs membres de l'école, dont Nishitani, ont participé à des débats pour offrir une justification philosophique à la politique d'expansion japonaise. Nishitani fut, d'ailleurs, après la défaite, écarté de l'enseignement pendant plusieurs années. La pensée de la vacuité n'a donc pas protégé ses auteurs de la tentation identitaire. Pourtant Nagarjuna avait prévenu, faire de la

vacuité un concept plein est une ineptie mortelle — la dé-coïncidence n'est jamais acquise, et elle doit se rejouer sans cesse.

Nishitani : un regard neuf, en dialogue sur le nihilisme

Keiji Nishitani (1900-1990) étudie avec Nishida, puis avec Heidegger à Fribourg (1937-1939). Il pratique le zen pendant des années. Son point de départ n'est pas une doctrine, mais une crise : un doute radical sur l'existence même du moi, qu'il rapproche lui-même du « Grand Doute » zen.

Son originalité tient en un geste. Il ne présente pas le bouddhisme comme une sagesse exotique à opposer à un Occident en crise. Il part du problème que l'Occident a lui-même nommé : le **nihilisme**, la « mort de Dieu » annoncée par Nietzsche, le néant au cœur de l'homme chez Sartre. Le Japon moderne, qui a importé la science et la technique occidentales, a importé aussi ce nihilisme. C'est donc un problème commun, et non le problème des autres.

Sa thèse est simple : **on ne sort du nihilisme qu'en le traversant jusqu'au bout**. Le néant ne doit être ni fui ni colmaté par un retour aux certitudes ; il doit être vécu jusqu'au point où il se vide lui-même. Ce qui s'ouvre alors, Nishitani l'appelle *śūnyatā*, la vacuité.

C'est le parcours de *Religion and Nothingness* (*Shūkyō to wa nanika*, 1961), que nous suivrons en quatre temps. D'abord, ce qu'est la religion pour Nishitani (I). Ensuite, le chemin de libération qui court sous le nihilisme (II). Puis sa lecture du christianisme, depuis la vacuité (III). Enfin, ce que cette lecture permet de dire des enseignements du Christ et du Bouddha (IV). À chaque étape, la même question nous guidera : qu'est-ce qui, ici, dé-coïncide ?

I. La religion selon Nishitani : devenir réel

Pour Nishitani, la religion n'est ni une croyance, ni une morale, ni un service rendu à la société : elle est « la réelle prise de conscience de la réalité » (*the real self-awareness of reality*). On voit d'emblée pourquoi elle résiste à tout usage identitaire.

1. Une question qui se retourne

Partons d'une interrogation élémentaire : à quoi me sert une voiture, un métier, même l'art ou la science. Tout cela, je l'évalue à partir de moi, de mon ego

comme centre de gravité. Avec la religion, ce geste échoue. Nishitani écrit qu'on peut demander de toute chose « quel est son but pour nous », *mais pas de la religion*.

Il faut retourner la question « Pour quelle fin est-ce que j'existe, moi ? ». Le moi cesse d'être le juge et devient la question. C'est une première dé-coïncidence : le moi ne coïncide plus avec sa position de centre. Voilà pourquoi la religion paraît inutile à qui va sans angoisse, et devient vitale quand la vie se dérobe :

- face à la **mort** (la sienne ou celle d'un proche) ;
- face au **péché** ou au mal en soi ;
- face à la **néantité**, ce sentiment que rien n'a de sens.

Nishitani en tire une critique nette : défendre la religion par son utilité (paix sociale, morale, bien-être) est déjà un signe de sa dégénérescence. On la réduit au champ de l'ego qui calcule. L'usage identitaire, qui fait servir la religion à un « nous », relève du même calcul, élargi à un groupe.

2. « Réaliser », au double sens

Nishitani joue sur le mot anglais *realize*, qui veut dire à la fois **actualiser** et **comprendre**. La religion est l'endroit où les deux coïncident :

- **la réalité se réalise en nous** (elle devient effective dans notre existence) ;
- **nous réalisons la réalité** (nous la saisissons, corps et esprit, et pas seulement par concepts).

Savoir qu'on est mortel n'est pas encore *réaliser* qu'on va mourir. La seconde expérience change une vie ; la première ne change rien. La religion appartient à ce second registre. Une religion réduite à un marqueur identitaire reste au premier : on « sait » à quel camp on appartient : tout va de soi.

3. Le point de départ : le « champ de la conscience »

Nishitani pense en termes de **champs** (*ba*, « lieu » au sens de Nishida) : des niveaux d'expérience, de conscience, où les choses apparaissent à des niveaux de sens différents.

Le premier est notre champ ordinaire, celui de la conscience.

Sur ce champ, le moi se tient au centre, face à des objets. Il les connaît par représentations et concepts. Résultat : il ne rencontre jamais les choses « sur

leur propre sol » (*home-ground*), ni d'ailleurs lui-même. C'est l'héritage de Descartes : un *cogito* séparé d'un monde devenu mécanique et mort. La science moderne en est l'accomplissement, et le nihilisme sa conséquence.

La religion, au sens de Nishitani, est donc un **changement de champ**, pas l'ajout d'un objet de croyance au champ ordinaire. Or l'identité religieuse, elle, reste sur le champ de la conscience : un moi, ou un nous, qui se tient face à d'autres.

II. Le chemin de libération : traverser le nihilisme

La libération ne fuit pas le nihilisme : elle le pousse jusqu'à son intensité maximale, jusqu'à ce que le néant lui-même soit vidé de tout sens possible. Le chemin passe par trois champs successifs, qui sont autant de dé-coïncidences de plus en plus radicales.

1. **Le champ de la conscience** : le moi face aux objets (partie I).
2. **Le champ de la nihilité** : le sol se dérobe ; le sens s'effondre, sous le moi et sous le monde.
3. **Le champ de la vacuité** (*śūnyatā*) : le néant est lui-même dépassé ; les choses apparaissent telles qu'elles sont.

1. La nihilité : quand l'abîme s'ouvre sous nos pieds

La mort n'est pas un événement au bout de la vie : elle l'accompagne dès la naissance. Quand on le *réalise*, une incertitude radicale et angoissante sur l'existence même de soi et des autres ébranle les fondements de l'être. Nishitani cite l'adage chinois : « Naissance et mort, la grande affaire. »

Cette nihilité a aussi une dimension historique. Avec la science moderne et la « mort de Dieu », l'Occident a perdu son sol. Nishitani lit Nietzsche comme celui qui a vu le désastre et tenté un dépassement (le dionysiaque, l'éternel retour). Mais il juge ce dépassement inachevé.

On peut lire ici, en creux, le ressort des crispations identitaires. Devant l'abîme, la tentation est de reconstruire au plus vite un sol : une origine, une nation, une religion-forteresse. C'est fuir la nihilité au lieu de la traverser.

2. Le Grand Doute et la Grande Mort

Comparons deux doutes.

	Doute de Descartes	Grand Doubte du Zen (<i>dai-gi</i>)
Ce qui est mis en doute	Les objets, le monde	Le moi et le monde ensemble
Position du moi	Il reste hors du doute, comme observateur	Il <i>devient</i> le doute : tout est un seul point d'interrogation
Issue	Un ego certain de lui (<i>cogito</i>)	La « Grande Mort » (<i>dai-shi</i>) de l'ego

Le Grand Doubte apparaît quand on pousse jusqu'à leurs limites les questions « Qui suis-je ? Quel est le sens de mon existence ? ». Il est à la fois le sommet du moi qui doute et le point où ce moi « passe et cesse ». C'est pourquoi le Zen l'appelle la **Grande Mort**. Le proverbe dit : « *Sous le Grand Doubte, le Grand Éveil.* »

Le doute cartésien aboutit à une coïncidence : le moi certain de lui-même. Le Grand Doubte aboutit à une dé-coïncidence totale : le moi ne tient plus à rien, pas même à lui.

3. L'impasse du néant sartrien

Pourquoi ne pas s'arrêter au néant, comme l'existentialisme ? Nishitani répond à Sartre. Chez lui, le néant est au fond du moi et le rend libre. Mais ce néant reste *le néant du moi*, posé par lui et sous lui.

Le Zen nomme cela « vivre dans la caverne du démon », ou « la vacuité à laquelle on s'agrippe de façon perverse » (cf. Nagarjuna). L'attachement à soi semble dépassé, mais il est en réalité « élevé à la puissance et dissimulé ». Le nihilisme, même lucide, reste un ego. Il y a une coïncidence plus subtile que les autres : celle du moi avec son propre vide.

4. La vacuité : la négation de la négation

Śūnyatā n'est pas un néant plus profond. C'est le champ où l'être *et* le néant sont vidés de leur prétention à être des choses. Nishitani l'exprime par la logique du *soku* (traduit *sive*, « c'est-à-dire ») : vie-*sive*-mort, négation-*sive*-affirmation.

Trois images pour s'en approcher :

- **« Le feu ne brûle pas le feu. »** Le feu est lui-même justement en ne se brûlant pas. Son identité n'est pas une substance vue du dehors, mais sa manière d'être sur son propre sol. Le non-moi n'abolit pas la chose : il la rend à elle-même.
- **La sphère dont le centre est partout.** Sur le champ de la vacuité, chaque chose est un centre absolu, et toutes sont pourtant rassemblées. Les choses s'interpénètrent (*circuminsession*, terme emprunté à la théologie trinitaire).
- **L'ainsité** (*tathatā*). Une fleur, une pierre redeviennent « telles qu'elles sont », libérées des projections de l'ego.

On mesure ici ce que Nishitani apporte à notre question. Une identité se définit contre d'autres : elle a besoin d'un centre et d'une frontière. Dans la vacuité, « chaque chose est un centre » et il n'y a plus de frontière à défendre. Chacun est pleinement soi, sans exclure personne.

5. Le retour au quotidien

La libération ne conduit pas hors du monde. Elle y ramène, mais autrement : le Zen dit « chaque jour est un bon jour ». Le soi libéré se tient au service de toutes choses. Dans le dernier chapitre, Nishitani parle d'un temps à la fois circulaire et linéaire, ouvert à son fond sur un vide « vaste comme le ciel ». Chaque instant devient le lieu d'une tâche infinie, celle du bodhisattva.

III. Comment Nishitani comprend le christianisme

Si la vacuité est le lieu de la libération, que devient le christianisme, religion d'un Dieu personnel ? Nishitani ne le juge pas de l'extérieur : il le relit depuis le champ de la vacuité, et y trouve, sous le Dieu personnel, une dimension de « vide de soi » très proche de *śūnyatā*. C'est le cœur de la confrontation propre à l'école de Kyōto : non pas convertir l'autre, mais l'éclairer par l'écart.

1. Le point de départ : un texte de l'Évangile

Nishitani part du Sermon sur la montagne (Matthieu 5, 43-48) : « Aimez vos ennemis... votre Père fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes... Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

Il y relève deux points :

- **L'amour des ennemis** correspond à ce que le bouddhisme appelle « l'amour sans différence, au-delà de l'inimitié et de l'amitié ».
- **La perfection de Dieu** est une « indifférence », comme celle de la nature, qui ne trie pas. Mais ce n'est pas l'indifférence froide de la matière : c'est une **indifférence d'amour**, qui accueille bons et méchants dans leur différence même.

Un exemple concret peut nous éclairer : le soleil ne demande pas qui mérite sa lumière. Nishitani voit là l'image d'un amour qui ne part pas d'un centre qui juge. Le contraste avec l'usage identitaire du christianisme est frappant : l'Évangile commande d'aimer l'ennemi, le drapeau sert à le désigner.

2. La kénose : Dieu qui se vide de lui-même

Qu'est-ce que cet amour (*agapè*) qui aime même l'ennemi ? Nishitani répond : « En un mot, c'est se faire vide. » Il s'appuie sur l'épître aux Philippiens (2, 7) : le Christ « s'est vidé lui-même, prenant la forme d'un serviteur » (*ekkénosis*).

Pour Nishitani, cette **kénose**¹ du Christ révèle une kénose de Dieu lui-même. La perfection divine n'est pas une plénitude qui s'impose, mais un retrait qui laisse place. C'est le point de contact le plus fort avec *śūnyatā*. On peut dire que la kénose est la dé-coïncidence de Dieu avec sa propre puissance.

3. Le péché et la foi, relus

Nishitani prend le péché au sérieux. Comme le mal radical chez Kant ou le péché originel chez Kierkegaard, il n'est pas une faute parmi d'autres, mais la condition du moi qui se découvre corrompu jusqu'à sa racine.

Quand le moi *réalise* son péché, un « néant » s'ouvre en lui. Ce néant répond à la kénose divine. La **foi** est l'accueil de l'amour de Dieu en ce lieu vidé : mourir à soi

¹ Kénose : du grec *kénôsis*, « action de vider ». Le mot vient de l'épître de Paul aux Philippiens (2, 6-7) : le Christ, « de condition divine, [...] s'est vidé lui-même (*heauton ekénôsen*), prenant la condition de serviteur ». En théologie, il désigne le dépouillement par lequel le Fils de Dieu renonce aux prérogatives de sa divinité pour devenir homme, jusqu'à la mort sur la croix. Nishitani élargit cette notion : la kénose du Christ révèle celle de Dieu lui-même, dont la perfection consiste à se retirer pour laisser être. Abe Masao a prolongé ce rapprochement entre kénose et vacuité dans « Kenotic God and Dynamic Sunyata », dans J. B. Cobb et C. Ives (dir.), *The Emptying God*, Orbis Books, 1990.

pour vivre en Dieu. L'annonce « le Royaume de Dieu est proche » presse l'homme vers cette décision de mourir et naître à nouveau. On reconnaît ici, en langage chrétien, la structure de la Grande Mort / l'Éveil.

4. Le « personnel » et l'« impersonnel »

C'est le cœur de sa critique. Le christianisme pense Dieu comme une **personne** qui fait face à l'homme, et cette relation « je-tu » reste, selon lui, marquée par le champ de la conscience : deux pôles face à face.

Nishitani propose une autre voie : quand l'omniprésence de Dieu est vécue comme négation absolue de tout être créé, la relation devient « personnellement impersonnelle ». Ce n'est pas l'impersonnel du panthéisme (une force cosmique). C'est plutôt le sens premier de *persona* : un masque, un lieu par où passe la voix. Il en voit un indice dans l'**Esprit Saint**, à la fois personne de la Trinité et souffle de Dieu : « une personne impersonnelle ».

5. Maître Eckhart, le chrétien le plus proche

Eckhart est pour Nishitani le sommet de la mystique chrétienne. Il retient trois traits :

1. Eckhart situe l'essence de Dieu, la **Déité** (*Gottheit*), au-delà du Dieu personnel qui fait face aux créatures.
2. Cette Déité est un **néant absolu**, champ d'une « mort absolue-sive-vie ».
3. Ce n'est que là que l'homme devient vraiment lui-même et libre. « **L'œil par lequel je vois Dieu est l'œil par lequel Dieu me voit.** »

Nishitani salue aussi François d'Assise, pour sa fraternité avec toutes les créatures, même inanimées.

6. Le temps et l'histoire

Dernier point de tension : le christianisme donne au monde un **commencement et une fin**, voulus par Dieu. Cela fonde le sens de l'histoire, mais enferme aussi l'histoire profane dans un cadre posé par une volonté absolue. Nishitani y voit une des sources lointaines de la sécularisation, puis du nihilisme : quand Dieu disparaît, il reste une ligne sans fond.

En résumé. Nishitani ne demande pas au christianisme de devenir bouddhiste. Il lui demande de suivre jusqu'au bout sa propre kénose : un Dieu qui se vide, un amour qui ne trie pas, une Déité au-delà de la personne.

IV. Le Christ et le Bouddha : comparer les enseignements

Reste la question que l'usage identitaire des religions rend la plus brûlante : le Christ et le Bouddha sont-ils deux étendards, ou deux chemins ? À la lumière de Nishitani, leurs enseignements convergent dans la pratique (mourir à soi, aimer sans trier) et divergent dans le cadre (un Dieu créateur et personnel d'un côté, la vacuité et la coproduction conditionnée de l'autre).

Nishitani lui-même ne dresse pas de tableau comparatif : il fait dialoguer les textes. Le tableau ci-dessous prolonge sa lecture, en s'appuyant aussi sur les travaux de Philippe Cornu.

1. Vue d'ensemble

Question	Jésus (Évangiles, tradition chrétienne)	Le Bouddha (Śākyamuni, tradition bouddhique)
Quel est le mal fondamental ?	Le péché : la rupture avec Dieu	L'ignorance (<i>avidyā</i>) et la soif, qui produisent la souffrance (<i>dukkha</i>)
Quelle est la réalité ultime ?	Dieu, créateur et Père, qui est amour	La vacuité (<i>śūnyatā</i>) : rien n'existe par soi, tout naît de conditions
Qu'est-ce que le moi ?	Une personne créée, unique, appelée à la résurrection	Un agrégat sans soi permanent (<i>anātman</i>)
Qui est le fondateur ?	Le Fils de Dieu fait homme, vrai Dieu et vrai homme	Un homme éveillé, qui montre la voie ; ni dieu ni sauveur extérieur
Quel est le chemin ?	Conversion, foi, suivre le Christ, porter sa croix	Le noble chemin octuple : éthique, méditation, sagesse
D'où vient la libération ?	De la grâce, reçue (mais accueillie librement)	De l'éveil, réalisé par soi (et, dans la Terre pure, par l'« autre-pouvoir »)
La vertu centrale	L'amour (<i>agapè</i>), jusqu'à l'ennemi	La compassion (<i>karuṇā</i>) et la bienveillance (<i>maitrī</i>), envers tous les êtres
Le temps	Linéaire : création, histoire, fin des temps	Sans commencement ; cycle des renaissances (<i>saṃsāra</i>) dont on peut sortir
Le but	La vie éternelle, la communion avec Dieu, le Royaume	Le <i>nirvāṇa</i> : l'extinction de la soif, l'éveil

2. Trois convergences, vues par Nishitani

Mourir à soi. « Celui qui veut sauver sa vie la perdra » (Marc 8, 35) répond à la Grande Mort du Zen. Dans les deux cas, ce n'est pas le corps qui meurt, mais le moi égocentrique. Saint Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (Galates 2, 20).

Aimer sans trier. L'amour des ennemis et le soleil qui se lève sur tous rejoignent l'« amour sans différence » bouddhique. Pour Nishitani, c'est la même structure : un amour qui naît d'un vide, non d'un ego.

Se vider pour accueillir. La kénose du Christ (« il s'est vidé lui-même ») et la vacuité du Bouddha disent toutes deux que l'ultime n'est pas une plénitude qui s'impose, mais une ouverture qui laisse être.

Ces trois convergences ont un point commun : chacune est une dé-coïncidence du moi. Et chacune contredit terme à terme l'usage identitaire des religions, qui consolide le moi collectif, trie entre amis et ennemis, et cherche la puissance plutôt que le vide.

3. Trois divergences, que Nishitani ne gomme pas

Dieu personnel ou vacuité ? Le Christ prie un Père ; le Bouddha ne s'adresse à personne. Nishitani ne résout pas la tension : il la déplace, vers la Déité d'Eckhart et le « personnellement impersonnel ».

Grâce ou éveil ? Pour le chrétien, le salut ne se gagne pas : il est reçu d'un Autre, comme un don. Le pratiquant du zen, lui, ne reçoit rien du dehors : il s'éveille à ce qu'il est déjà, sa propre nature de bouddha. Mais l'opposition n'est pas si tranchée. Le bouddhisme de la Terre pure, auquel Shinran a donné sa forme japonaise, renonce lui aussi à se sauver par ses propres forces. Il s'en remet entièrement à l'« autre-pouvoir » (*tariki*) du bouddha Amida, ce qui le place tout près de la grâce chrétienne. Et même dans le zen, l'éveil n'est pas une conquête du moi : il survient précisément quand le moi qui cherchait à l'obtenir s'efface.

Chronos ou kairos ²? Le christianisme attend un accomplissement à la fin des temps. Le bouddhisme le trouve dans l'instant présent, ouvert sur la vacuité. Pour Nishitani, c'est là que le bouddhisme peut aider l'Occident à sortir du nihilisme né de l'histoire linéaire.

Ces divergences ne sont pas des murs. Au sens de Jullien, ce sont des **écarts** : ils ne séparent deux identités qu'à condition qu'on les fige ; maintenus ouverts, ils font naître un « entre » où chaque tradition se voit autrement.

4. Une manière de tenir ensemble

Une image simple : deux alpinistes montent par deux versants opposés. Ils ne voient pas le même paysage, ne parlent pas la même langue, mais rencontrent les mêmes épreuves : le vertige, le dépouillement, le souffle court. Nishitani ne prétend pas que le sommet est le même. Il montre que, dans l'épreuve du vide, chacun reconnaît quelque chose de l'autre.

Conclusion : de l'identité à la dé-coïncidence

Nous étions partis d'un constat : partout, les religions reviennent comme des identités, au service d'un « nous » qui se dresse contre un « eux ». Nishitani permet de nommer précisément ce qui s'y perd. Une religion qui sert une identité est restée sur le champ de la conscience : un moi, élargi en groupe, qui juge toutes choses depuis son centre. Elle a fui la nihilité au lieu de la traverser.

Ce que Nishitani appelle religion va en sens inverse. C'est une série de dé-coïncidences : le moi cesse d'être le centre (I) ; il traverse le néant jusqu'à ce que le néant lui-même se vide (II) ; il découvre, dans la kénose du Christ comme dans la vacuité du Bouddha, que l'ultime se donne en se retirant (III et IV). Au terme, chaque chose est un centre, et il n'y a plus de frontière à défendre.

L'école de Kyōto montre aussi les limites de cette voie : ses propres maîtres n'ont pas échappé à la tentation nationaliste. La dé-coïncidence n'est jamais un

² *Kairos* (grec) : le « moment opportun », l'instant décisif qu'il faut saisir. Les Grecs l'opposaient à *chronos*, le temps qui s'écoule et se mesure. Le *chronos* est une ligne qu'on parcourt ; le *kairos* est une brèche dans cette ligne, un moment qui ne revient pas. Le mot est aussi central dans le Nouveau Testament : « Le temps (*kairos*) est accompli, et le Règne de Dieu est tout proche » (Marc 1, 15) ; « Voici maintenant le moment favorable » (2 Corinthiens 6, 2). Heidegger, puis Giorgio Agamben (*Le Temps qui reste*, 2000), y ont vu le cœur de l'expérience chrétienne du temps.

acquis ni une identité de plus. C'est un geste à reprendre sans cesse, dans chaque tradition, contre la pente de chaque tradition.

Peut-être est-ce là le service que le dialogue entre bouddhisme et christianisme peut rendre aujourd'hui. Non pas fondre les religions en une seule, ni les ranger côte à côte comme des identités. Mais rappeler à chacune ce qui, en son cœur, défait l'identité : se vider pour accueillir, aimer sans trier, mourir à soi.

Questions pour ouvrir et prolonger :

- La kénose est-elle un point marginal du christianisme, ou son centre oublié ?
- Un Dieu « personnellement impersonnel » est-il encore le Dieu de la prière ?
- Peut-on traverser le nihilisme sans tradition, ou faut-il une pratique (zazen, prière du cœur) qui porte le Grand Doute ?
- Comment une communauté religieuse peut-elle exister sans devenir une identité qui exclut ?

Références

- Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, trad. Jan Van Bragt, University of California Press, 1982 (éd. originale *Shūkyō to wa nanika*, 1961). Chapitres I « What is Religion? », II « The Personal and the Impersonal in Religion », III « Nihilum and Śūnyatā », IV « The Standpoint of Śūnyatā », VI « Śūnyatā and History ».
- François Jullien, *L'Écart et l'entre*, Galilée, 2012.
- François Jullien, *Il n'y a pas d'identité culturelle*, L'Herne, 2016.
- François Jullien, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Grasset, 2017.
- Olivier Roy, *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Seuil, 2008.
- Philippe Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Seuil, nouvelle éd. 2006.